

**КУЛЬТУРА НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ:  
ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ**



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ИСКУССТВОВЗНАНИЯ  
НАУЧНЫЙ СОВЕТ РАН «ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ»  
КОМИССИЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ  
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

# **КУЛЬТУРА НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ: ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ**



Нестор-История  
Санкт-Петербург  
2009

Культура на рубеже XX–XXI веков: глобализационные процессы. СПб.: Нестор-История, 2009. — 632 с.

ISBN

В центре внимания авторов данной книги — осмысление одной из противоречивых тенденций в разворачивающихся на рубеже XX–XXI веков процессах глобализации. Противоречие вытекает из логики реализации проекта модерна. Последний возник в эпоху Просвещения и во многом определил в Новое время становление представленной Западом нетрадиционной культуры. Но он также определил и разворачивание процессов глобализации в форме вестернизации мира. Однако уже в XIX веке модерн спровоцировал сопротивление, например, в форме романтизма. Сегодня оппозиция модерну связана с альтернативой — культура чувственного и культура идеационального типа (П. Сорокин). Современный этап в разворачивании глобализации связан уже не с вестернизацией, а с американизацией. Осуществляя лидерство в процессах глобализации, американская цивилизация, тем не менее, демонстрирует эскалацию культуры чувственного типа. Между тем, на рубеже XX–XXI веков человечество в целом переживает переход от культуры чувственного типа к альтернативной культуре. Это противоречие способно привести к столкновению традиционной и нетрадиционной культур, а, возможно, и цивилизаций.

*От редколлегии* .....5

### **Раздел 1. Глобализация: творческий ответ или новый вызов истории?**

<i>Хренов Н. А.</i> Судьба России в эпоху глобализации: от империи к цивилизации.....	17
<i>Соколов К. Б.</i> Глобализация культуры и культура глобализации .....	99
<i>Дриккер А. С.</i> Глобальное информационное общество: лозунги и реальность.....	117
<i>Костина А. В.</i> Этнокультурный ренессанс начала XXI века: особенности, противоречия, суждения.....	131
<i>Сидоров А. М.</i> Воображаемое и реальное в посттрадиционном обществе .....	158
<i>Дианова В. М.</i> Процессы универсализации культуры в контексте глобализации.....	174
<i>Неклесса А. И.</i> Неопознанная культура. Гностические корни постсовременности .....	188
<i>Файхтингер Й.</i> По ту сторону методического национализма. Перспективы культуры, исторической памяти и идентичности в Европе.....	244

### **Раздел 2. Воздействие глобализационных процессов на формирование новой парадигмы в методологии изучения культуры**

<i>Пигалев А. И.</i> Глобализационные процессы в свете новых подходов к анализу культуры .....	254
<i>Пелипенко А. А.</i> Постмодерн и глобализация.....	271

<i>Ахиезер А. С.</i> Логика культуры и глобализации на рубеже тысячелетий .....	280
<i>Сурова Е. Э.</i> Ценностная ситуация глобальной эпохи .....	304
<i>Черная Л. А.</i> Глобальная цивилизация и антропологизация знаний .....	322
<i>Скородумова О. Б.</i> Влияние национальной идентичности на формирование типа информационного общества .....	330
<i>Иконникова С. Н.</i> Транснациональное пространство высшего образования как духовный ресурс цивилизации .....	347
<i>Силичев Д. А.</i> Мультикультурализм и проблема этнокультурной идентичности .....	359

## От редколлегии

### Раздел 3. Русская культура в эпоху глобализации

<i>Кондаков И. В.</i> Глобалитет России (К постановке проблемы) .....	371
<i>Крутоус В. П.</i> Культурная самоидентификация человека в условиях глобализации .....	403
<i>Мильдон В. И.</i> Культурно-исторические перспективы России в условиях глобализации .....	426
<i>Бохоров К. Ю.</i> Современное российское искусство в контексте глобализации мировой художественной культуры .....	436
<i>Богомоллов Ю. А.</i> Глобализация как новая утопия .....	455

### Раздел 4. Искусство в контексте глобализационных процессов

<i>Никонова С. Б.</i> Кризис художественных форм в контексте глобализационных процессов .....	472
<i>Галлеев Б. М.</i> Компьютерная глобализация в художественной культуре .....	489
<i>Жидков В. С.</i> О сравнениях в художественной культуре, или какая культура прогрессивнее? .....	509
<i>Колотаев В. А.</i> Субъект без культуры на рубеже веков .....	538
<i>Саламзаде Э.</i> Визуальный язык в глобальном мире .....	617

В ходе дискуссий о глобализации подчас возникают апокалиптические и катастрофические образы. Видимо, глобализацию не случайно называют «чумой XX века». Между тем глобализация — это объективный исторический процесс, который, разумеется, начался не на рубеже XX–XXI веков, когда вспыхивают дискуссии на эту тему. Об этом задумывались уже в XIX веке. В том числе и в России. Осознание этого процесса некоторые связывают с эпохой Ренессанса. Но и эту эпоху нельзя считать началом глобализации. Этот процесс начинается в глубокой древности, в недрах традиционной культуры. Однако в поздней истории он, видимо, выходит за границы традиционной культуры, а подчас и играет по отношению к ней деструктивную роль. Именно эту сторону сегодня и фиксируют те исследователи, у которых преобладает алармический пафос по поводу глобализации.

Однако смысл глобализации как объективного процесса заключается в интеграции этносов, обществ, государств, культур и цивилизаций. И потому его нельзя не приветствовать. Проблема, видимо, возникает в результате того, что глобализация как идеальный теоретический проект, реализующий мечту человечества о единстве или, как выражался В. Соловьев, о «всеединстве», расходится с его реальным вариантом. Действительно, реальность свидетельствует, что этот проект в своей реализации предстает не объединением, а разъединением человечества. В реальности глобализация, к сожалению, имеет тенденцию разворачиваться как унификация, что может привести к разрушению, размыванию локальных, этнических и вообще культурных ценностей. Если идеальный вариант глобализации предполагает принцип диалога между разными культурами, то реальность свидетельствует о торжестве монолога. Действительно, так называемый неолиберальный проект глобализации, который в современной реальности доминирует, кажется, реализует склонность к монологизму. Во многом такой перекокс объясняется гипертрофией

экономического фактора глобализации, а точнее, рынка, способствующего функционированию не столько культуры, сколько массовой культуры, которая, вписываясь в рыночные отношения, как известно, является надэтническим и наднациональным образованием. Функционирование массовой культуры свидетельствует, что ценности культуры приобретают товарную ценность, становятся товаром. Здесь-то и возникает противоречие. Ценности культуры в целом невозможно сводить к массовой культуре. Следовательно, идеальный вариант глобализации предполагает, что она затрагивает глубинные и уникальные культурные механизмы, которые органично вырастают из локальных, национальных и этнических культур, каждая из которых неповторима. Если процесс интеграции человечеству необходим, то в него должны вписаться все уникальные культуры, вступающие между собой в продуктивный диалог. Когда-то А. Тойнби констатировал: уже вестернизация продемонстрировала, что именно культура оказывается барьером объединения. Он утверждал, что в этом отношении последнее слово еще не сказано. Действительно, проблема пока далека от окончательного решения. Когда стало ясно, что глобализация сегодня разворачивается уже не как вестернизация, т. е. в своих традиционных формах или в формах Нового времени, а как американизация, проблема обострилась. Поэтому мы и приглашаем продолжить на этой конференции уже начатую дискуссию, в процессе которой высказываются самые разные точки зрения.

Особая тема для обсуждения — это «русская культура и процессы глобализации». Создается ощущение, что в России значимость глобализации открыли лишь недавно. И лишь в последнее время начинают в ней разбираться. Причем, кажется, что здесь ее открыли как бы несамостоятельно и, более того, с большим запозданием. Действительно, с конца XX века мы эту тему начали обсуждать не первыми. Проект глобализации пришел к нам со стороны. К сожалению, в навязываемой монологической версии. Поэтому некоторое сопротивление ему естественно. Между тем, сегодня следовало бы вспомнить, что процесс осознания глобализации в России имеет место давно. Более того, эта тема лежит в основе русского варианта философии истории. Этому есть объяснение. И более того, в этих процессах Россия играет далеко не последнюю роль. Западный или «фаустовский» тип личности в его современном, т. е. американизированном виде создает цивилизацию, в которой доминирует сила, напор и власть. Это говорит автор истории американской цивилизации Макс Лернер. Не удивительно, что проект глобализации «фаустовский» человек видит по-своему. Но Россия, в культуре которой внимание к униженным и обездоленным, «оправдание добра», а не

силы (все, кто занимается духовной культурой, могут здесь много привести примеров) этот проект видит в соответствии со своими ценностями. Пока понимания тут нет. О том, что необходимость интеграции в отношениях между цивилизациями в России осознавалась и раньше, свидетельствует философия В. Соловьева и, в частности, его концепция «всеединства», в котором уникальные культуры не разрушаются, а, наоборот, раскрывают себя во всех своих проявлениях. Это русский вариант глобализации. Он имел место уже в конце XIX века. Точнее, он был творческим ответом России как особой цивилизации на вызов истории, т. е. увеличение в мире хаоса, что не удивительно, поскольку приближалась первая мировая война. По В. Соловьеву выходило, что «всеединство» — выход из создавшегося положения, творческий ответ на вызов истории. Философ констатировал в мире пик хаоса и разъединения, предупреждая, что если человечество не сможет найти путей к объединению, то оно погибнет. Спустя столетие мы повторяем ту же самую мысль, не отдавая отчета в том, что в России многое на тему интеграции уже было сказано. Правда, парадокс состоит в том, что человечество все же находило верное решение и уже к началу XX века начало ощущать себя единым. Но это закончилось катастрофой: разразилась первая мировая война. В связи с этим А. Вебер ставит вопрос: почему, когда человечество начало делать первые шаги к объединению, в мире разразилась катастрофа? Первая мировая война демонстрировала не объединение народов, а вражду между ними.

Собственно, нечто похожее происходит и сегодня. Одни фиксируют сближение между цивилизациями, другие (например, С. Хантингтон) — столкновение между ними. На рубеже XX–XXI веков такое столкновение — уже не теория. Как эти вещи связаны? Одно провоцирует другое. В самом деле, трудно спорить с тем, что реальное продвижение в сторону интеграции в современной истории имеет место. Но параллельно и одновременно разворачивается процесс дифференциации. Подчас в извращенной форме, т. е. в виде национализма и экстремизма, обособления этнических культур. Почему это происходит? Видимо, действующий проект глобализации все-таки, действительно, оказывается монологическим, навязываемым одной цивилизацией, что и провоцирует конфликт. В силу этого, в этом «всеединстве» многие этнические и локальные культуры не могут о себе заявить, раскрыться и себя проявить. Это обстоятельство порождает напряженность, коллективную фрустрацию и, соответственно, агрессию. Можно утверждать, что в данном случае глобализация как творческий ответ на вызов истории сама превращается в Вызов. Именно это обстоятельство и порождает негативные тен-

денции. Именно это обстоятельство и требует продолжения дискуссии и новых творческих решений.

Возникает вопрос, как сделать так, чтобы глобальное не стало локальным, а уживалось с ним, более того, было формой существования и даже, более того, универсализации локального. Как здесь решать проблему? Ситуация в истории (по крайней мере, в истории XX века) была такой, что глобальное единство пока достигалось лишь на наднациональном, надэтническом, надлокальном уровне. Как свидетельствует история Советского Союза, чаще всего на идеологическом. Действительно, в форме российского, а точнее евразийского, социализма в Советском Союзе процессы глобализации тоже имели место. Но, как сегодня очевидно, это все же проблемы не решало. Советский Союз как раз и продемонстрировал, что идеология не дает адекватного решения того, как должен разворачиваться процесс глобализации. Единство нужно искать на глубинном уровне взаимодействующих культур. Необходимо учитывать их уникальность. Как пишет немецкий философ У. Бек в книге «Что такое глобализация?», глобализация — не только делокализация, но и релокализация. Ведь это не односторонний процесс. Глобализация способна провоцировать и усиление роли локального. Возможно ли это в принципе? Это обстоятельство позволяет сделать вывод: сегодня вопрос, как взаимодействуют этносы и творимые ими культуры в истории становится центральным.

Существует ли в истории опыт, которым можно было бы воспользоваться? Это должно быть главным предметом обсуждения на конференции. Если в этом смысле социализм по-евразийски не дает решения, если нет решения пока и на Западе, то, может быть, российская православная цивилизация на предшествующих этапах истории уже давала какое-то решение вопроса? В самом деле, ведь глобализация началась не на рубеже XX–XXI веков. В самом деле, есть основание считать, что Россия уже сделала значимый вклад в интерпретацию глобализационных процессов. Наверное, мы этого еще не осознали. Немецкий философ В. Шубарт высказывал, например, гипотезу, согласно которой ментальность русских людей вообще связана не с разъединением, индивидуализмом, а с единением, соборностью, всемирной отзывчивостью. По сути дела, он буквально повторил идеи Ф. Достоевского. Что это означает? Он исходит из того, что есть народы, ориентированные на индивидуалистические ценности, которые разъединяют народы. Такие народы человечеству нужны. Видимо, именно в их культуре разворачивается прогресс, связанный с развитием личностного начала. Однако на определенных этапах, когда актуальной становится идея «всеединства», такие наро-

ды отступают перед народами, демонстрирующими дух соборности, всеединства. Для В. Шубарта к таким народам относится русский. Не знаю, знаком ли был В. Шубарт с идеями А. Хомякова, но последний именно это и доказывал. Да, собственно, и мы тоже так идентичность русского человека привыкли понимать. По этой причине, утверждал В. Шубарт, в новой зоне именно Россия сможет стать цивилизационным лидером. Ну, что ж, это ведь утверждает не русский, а немецкий философ. Может быть, в его утверждении есть смысл? Но, как бы то ни было, очевидно: Россия находится между Западом и Востоком. Это делает ее уникальным организмом, который проблематику глобализации ощущает острее, что и объясняет, почему здесь о глобализации уже размышляют давно.

Если пользоваться терминологией автора книги о глобализации — Э. Азроянца, то Запад — это единственная в мире нетрадиционная культура, а Восток — хранитель ценностей традиционной культуры. В этой оппозиции есть смысл. Действительно, реализация на протяжении Нового времени проекта модерна, следствием которой стало разрушение всего традиционного, привела к противопоставлению в разных странах разума и традиции. Запад — это цивилизация, в которой разум был провозглашен единственной основой развития. Это началось с эпохи Просвещения. Сегодня с этой эпохи ведут счет модерну (Ю. Хабермас). Что же касается России, то на протяжении всего Нового времени Россия остается расщепленной цивилизацией. С. Хантингтон, например, утверждает, что с XVIII века Россия оказывается «разорванной» страной, как и Турция. С одной стороны, она, активно ассимилируя ценности западной цивилизации, следует проекту модерна, с другой, продолжает культивировать средневековые ценности. Естественно, что в России имеет место культ Просвещения (не случайно большевики осознавали себя новыми просветителями). Но в ней по-прежнему активно восточное или, можно сказать, средневековое начало, что мы и связываем с традиционными пластами культуры. Наверное, именно поэтому в России «галактика Гуттенберга», или печатный станок (как синоним разума, способствующий реализации идеалов Просвещения и окончательно утвердивший Запад как цивилизацию, ориентированную на глаз) с Петра начинает расширяться, стирать и пересоздавать мифологическое, фольклорное и вообще традиционное сознание с его циклизмом. Но ведь несмотря на то, что печатный станок активно формировал и пересоздавал традиционную русскую культуру, последняя не исчезла.

Значит, Россия продолжает быть цивилизацией, ориентированной не только на глаз, что диктуют ей процессы вестернизации, но и

на ухо, т. е. на устные пласты культуры. Значит, здесь процессы глобализации разворачиваются на разных уровнях. Не случайно М. Маклюен подчеркивал исключительный эффект радио в России. Именно поэтому в России острее, чем в других странах, ощущают процессы глобализации и необходимость всеединства или интеграции, которой в ее окончательных формах еще не существует. Потому Ф. Достоевский и говорил о всемирной отзывчивости русского человека. Это объясняется положением России между двумя полюсами — Западом и Востоком. В реальности это представлено объединением разных этносов и конфессий. В России глобализация — перманентный процесс и практический вопрос выживания этой цивилизации. Поэтому глобализация — это наша проблема. Вообще, российская цивилизация является специфической цивилизацией-лабораторией, вырабатывающей новые формы разворачивания глобализационных процессов. Увы, приходится констатировать, подчас не всегда удачные. Однако и из отрицательного опыта можно извлечь уроки и практический смысл. Значит, человечество этим путем ходить уже не будет. Хотя бы уже потому российская цивилизация должна быть интересной всему миру. Сегодня с этим начала сталкиваться нарциссическая цивилизация — Америка, готовая щедро дарить миру эту модную проблему. Правда, в своей нарциссической интерпретации. Но нам дарить нечего — мы эту «болезнь» давно имеем и пока еще от нее не излечились.

Россия давно испытывает на себе все плюсы и минусы вестернизации, в формах которой в Новое время разворачиваются процессы глобализации. Здесь очень старались стать, как и на Западе, нетрадиционной культурой. Уже петровские реформы были реализацией западного модерна. Большевицкий эксперимент тоже является модерном, обыкновенным модерном, правда, реализованным по-евразийски. Поэтому распознать здесь модерн оказалось нелегким делом. Здесь тоже, как и на Западе, имеет место культ разума, который, правда, в конечном счете оборачивается безумием. Массовым. Государственным. И потому безмерно деструктивным. Однако мы являемся наследниками и другой исторической традиции или другой парадигмы, не вписывающейся в модерн и вообще в идеологию Просвещения. Наоборот, это альтернативная просветительской парадигма. Когда я говорю «мы», то под этим я подразумеваю историков, этнографов, этнологов и антропологов, культурологов и вообще представителей гуманитарного знания. Мы особенно причастны к парадигме сопротивления, не важно, осознаем мы это или не осознаем. Под этим следует подразумевать не сопротивление глобализации и даже американизации. Последней мы не сопротивляемся. Все ассимилируем, внедряем, стараемся переваривать. Мы не можем

сопротивляться и глобализации, ибо это объективный исторический процесс. Сопротивление может быть лишь ложному, навязываемому варианту глобализации, не исходящему из принципа диалога, не учитывающему уникальность каждой культуры.

Как известно, интерес к фольклору, мифу, народному искусству в России, который всегда обращал на себя внимание, возникает как следствие распространения настроений романтизма. Романтизм в истории всегда был и остается альтернативой модерну. Этот интерес под воздействием альтернативной тенденции — просветительской — то затухает, то вновь вспыхивает. Эти вспышки означают сопротивление просветительскому проекту или проекту модерна. Так, например, было в начале XX века, так, видимо, обстоит дело и спустя столетие, т. е. в начале XXI века. Но эта тенденция уже была реальностью в России XIX века. Тут работает особая логика — циклическая. Что касается начала XX века, то эта эпоха демонстрировала, как Просвещение отступило перед возрождением романтизма. Произошла вещь, невозможная для эпохи Просвещения, вообще, для всего проекта модерна. В эпоху Серебряного века была реабилитирована архаика. Был реабилитирован миф. Активизировалась фольклористика. Идеологом такой реабилитации выступил Ф. Ницше, владевший умами в России. И следует отметить, что эта реабилитация традиционных пластов культуры была спасительной и не только для самой культуры, но и, в частности, для проекта модерна, который, как доказывали еще К. Хоркхаймер и Т. Адорно, разрушителен. В Серебряном веке на вооружение был взят здесь именно романтический аспект его проекта. Это дало прекрасные всходы в символизме. Сегодня, когда алармические настроения по поводу глобализации нарастают, следовало бы вспомнить о парадигме романтизма. Романтизм есть сопротивление Просвещению. Чем выше статус разума, ставший для просветителей чем-то вроде религии, которая была подвергнута критике, тем меньше внимания традиции, которая просветителями вообще объявляется предрассудком, чем-то вроде варварства. Но романтики считали, что традиция и есть разум и никакого другого разума не существует. Прежде всего, разум народа, откристаллизовавшийся в его творчестве. Здесь, конечно, очевиден перехлест, но рациональное зерно в этой позиции все же есть.

Как известно, для разума нет ограничения ни в пространстве, ни во времени. Поэтому, освободившись от традиции, от локального пространства, разум в принципе тяготеет к глобальности. Это апофеоз разума, свободного от традиции. Глобализация — следствие культа разума, который ведь, как показал М. Фуко, имеет и обратную сторону. Значит, глобализация на рубеже XX–XXI веков — это новая ста-

для реализации проекта модерна. При этом нельзя считать, что это глубокое заблуждение. На этой основе возникает особая концепция культуры. Но не единственная. Именно поэтому проект глобализации сегодня — это продолжение идеологии Просвещения и, соответственно, модерна. Это проект, рожденный в границах нетрадиционной культуры, т. е. Запада. И это снова и снова тревожит нас, русских людей, создавших великую культуру и стремящихся сохранить традиционные пласты культуры, остающихся верными традиции. Традиция романтизма и вообще само ее возникновение в истории есть реакция на готовность разума пожертвовать традицией. Мы сегодня ощущаем, что эта проблема все еще реальна. Парадигма романтизма — это культивирование и реабилитация традиции. Это понимание значимости консервативного начала в истории. В сегодняшнем распадающемся, конфликтном мире это начало следует особенно оценить. Становление нетрадиционной культуры или цивилизации Запада и вестернизация мира ценности традиционной культуры превратили во что-то, что можно отождествить с развлечением и досугом. Но ведь смысл традиционной культуры — в культивировании сакральности. Можно сказать, в воле к сакральному. В границах этой культуры имеет место контакт со сверхчувственным. Это и ощущали романтики, стремящиеся его возродить. Хотя здесь, разумеется, есть свои уязвимые стороны. Радикальное противостояние разуму неконструктивно. Об этом свидетельствует увлечение в разные эпохи, в том числе и сегодня, мистицизмом. Как уже отмечено, констатируемые в истории альтернативные тенденции оказываются основой возникновения двух фундаментальных концепций культуры. По поводу того, какая из существующих концепций является наиболее значимой, единства видимо, не предполагается.

В философии это обстоятельство тоже слабо отрефлектировано. Между тем решение этой проблемы, как нам представляется, найдено П. Сорокиным в его концепции динамики культуры. У него две альтернативных концепции культуры вытекают из последовательно сменяющих друг друга в истории культур — чувственной и идеациональной, т. е. той, в которой важную роль играет сверхчувственное начало. Но в сути этих культур мы узнаем и просветительский, и романтический варианты. В самом деле, культура, развивавшаяся на протяжении Нового времени, — это культура чувственного типа. Ее то и абсолютизирует Просвещение с его культом разума и стремлением к безудержному пересозданию общества, т. е. к тому, что можно было бы назвать перманентной перестройкой, что в России мы ощущаем и до сих пор. Эту культуру выражает «фаустовский» человек, в том числе, и в его сегодняшнем виде. О представителе американской

цивилизации М. Лернер, о котором мы уже вспоминали, пишет: он не жаждет ни святости, ни спасения души, не обременен моралью и на первом месте у него — сила, напор и власть. Но это и есть ценности культуры чувственного типа, которые для американцев являются первостепенными, чего не скажешь о первых переселенцах — пуританах XVIII века — ядре будущей американской цивилизации с их волей к сакральному, что в ментальности американцев играет не меньшую роль, чем их рационализм и прагматизм. Так что и ориентации Америки тоже не приходится оценивать однозначно. Бог с ней, с Америкой, она не пропадет, а что происходит с культурой чувственного типа, которая в Новое время стала универсальной и до последнего времени продолжала таковой оставаться? Что это — вечная культура или культура, которая будет существовать вечно? Она будет всегда? Это важный вопрос. Он касается вопроса, как долго Америка окажется способной быть лидером в глобализационных процессах, каким она сегодня, несомненно, предстает. Может быть, эта эпоха уже закончилась? Кажется, что такой вопрос могут задавать только наивные люди. Тем не менее, попробуем поставить ее в прогностическом смысле.

Как констатировали многие мыслители XX века, культура чувственного типа уже в XX веке демонстрирует кризис и угасание. Свидетельством этого служит эскалация массовой культуры, как раковой опухоли культуры, поставляющей в виде рыночной ценности насилие и секс. Ну, раз товар, то нужно чем-то привлекать. Гипертрофированный рынок эпохи неолиберализма — это действенное, но и последнее средство гальванизации умирающей культуры чувственного типа. Но и оно не помогает. Все равно человечество, в особенности новые поколения, все больше привыкает к наркотикам. Уходит в виртуальные миры. Очевидно, что культура чувственного типа уже давно находится в кризисе. Возможно (и это уже область прогнозов), в будущем произойдет смена культурных ориентаций. И будет (должна) иметь место альтернативная культура, способная восстановить контакт со сверхчувственным. Активизация церкви сегодня в России происходит именно в этом контексте. Ведь не случайно же уже XX век назвали «новым средневековьем». Кстати, романтики и реабилитировали средние века первыми. А средние века, как известно, — расцвет традиционной культуры с ее сакральным ядром. Это и есть культура идеационального типа по П. Сорокину. Если альтернативная культура сможет восстановить контакт со сверхчувственным, то она сможет это сделать лишь на основе культуры. Сегодня в эпоху угасания культуры чувственного типа наша деятельность приобретает особый смысл. Нам необходимо разгадать жизнестроительный, возрождающий потенциал культуры.



Следовательно, проблема заключается не в том, является ли глобализация реальной, позитивное это явление или негативное (напомним еще раз, что глобализация — объективный процесс истории), а в том, способна ли на сегодняшнем этапе глобализации продолжать быть лидером цивилизация, которая культивирует культуру чувственного типа, проявляющую себя сегодня, например, в эскалации массовой культуры. Как можно культивировать интеграционные процессы на основе культуры чувственного типа, когда эта культура вообще переживает закат и угасание? Объединение, развертывающееся на основе экономических, рыночных рычагов, является поверхностным. Подлинное объединение может произойти лишь на основе нового культурного ренессанса, на основе того, что Э. Трельч называет культурным синтезом, в том числе на основе воли человека к сакральному, которую в ее позитивных, жизнестроительных проявлениях способны продемонстрировать некоторые народы и этносы.

Глобализация на основе исключительно рынка ни к чему не ведет. Разве что к новой катастрофе. Творческий ответ на глобализацию как Вызов лежит вообще не в сфере экономики. Но если вспомнить прогноз С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, то такая катастрофа — уже реальность. Другое дело, что эта несовместимость сможет спровоцировать вспышку сакрального. Это может вызвать к жизни что-то вроде новой религии или беспрецедентного духовного подъема, который и способен спасти человечество. Ведь прецеденты этому имеются. Когда Рим переживал закат чувственной культуры, явился Христос. Но сегодня именно и происходит закат культуры чувственного типа, о чем и свидетельствует эскалация массовой культуры. Такой закат был характерен для эллинистического периода в истории античного мира, т. е. для Римской империи в эпоху ее упадка. Вполне возможно допустить, что в ситуации становления альтернативной культуры (а П. Сорокин называет ее идеациональной культурой) таким лидером сможет быть лишь та цивилизация, в которой сохраняется контакт со сверхчувственным, т. е. не утрачена традиционная культура. И тут военная и экономическая мощь ничего не значат. Наоборот, волей к сакральному могут быть наделены народы, лишённые такой мощи. Однако даже если допустить, что в ситуации распада культуры чувственного типа и становления альтернативной культуры появится и станет лидером другая цивилизация, то спасет ли это положение? Вообще, можно ли исчерпать всю сложность настоящего момента в развертывании глобализации лишь сменой двух противопоставленных нами друг другу культур?

Однако допустим, что такая смена уже имеет место. Это означает, что для сегодняшней России далеко еще не все потеряно. Наобо-

рот, свобода от различных проявлений силы делает ее более способной улавливать сверхчувственные смыслы. Не случайно Н. Лосский утверждал, что у русских существует особый дар. Этот народ одарен чувствительностью к высшим формам опыта, более значительным, чем чувственный опыт. На протяжении всего XX века Россия оказывалась в центре внимания всего мира. Однако удивительным является то, что, разрушив ту форму государственности и ту форму идеологии, которые были подвергнуты критике как извне, так и изнутри, становясь открытым обществом, Россия по-прежнему находится в центре внимания. Однако, несмотря на ее покаяние, ее не перестают критиковать. Современный Запад постоянно демонстрирует свою критичность по отношению к России. Это позволяет сделать вывод, что со времен Н. Данилевского, впервые констатировавшего эту метафизическую неприязнь Запада по отношению к России, мало что изменилось. Чем же этот критицизм по отношению к России объяснить со стороны той цивилизации, которая во многом определила историю России в Новое время? Видимо, эта критика продолжается по той причине, что всей своей историей Россия предлагает альтернативный вариант развития человечества, который, не утрачивая просветительского пафоса, все же продолжает во многом культивировать дух романтизма и который может и не стать реальностью. Но на пользу ли это миру? Эта альтернатива рождена укорененностью здесь мирозерцания романтизма, а следовательно, и сохранением в этой культуре идеационального элемента, который на Западе успел угаснуть. Это логично, ведь речь идет о нетрадиционной культуре. Именно это обстоятельство делает Россию альтернативной цивилизацией, сохраняющей такой вариант развития, который на данном этапе развертывания глобализации способен и должен быть универсальным. Ведь именно активность этой традиции в России провоцирует обсуждение проблематики культуры. И именно эта активность обязывает нас критически рассматривать негативные тенденции глобализации. Они связаны с тем, что навязываемая ныне миру программа глобализации зиждется на основе культуры чувственного типа. Нетрадиционная культура и не способна ничего другого предложить. Но это тупиковый путь. Не переставая заявлять о своей верности просветительской парадигме и не переставая усматривать в процессах глобализации позитивное начало, Россия сегодня склонна усилить традицию романтизма, обязывающую относиться к глобализации в ее монологических формах критически. При этом традиция романтизма — это традиция, обращенная не в прошлое, а в будущее человечества. Это и делает нашу конференцию актуальной. При этом, видимо, необходимо иметь в виду, что в идеальном

своем разворачивании глобализация должна опираться не на ту или иную культуру (чувственного или идеационального типа), а на их культурный синтез. В конце концов, культивируя в себе, опираясь на рыночные механизмы, исключительно разворачивание культуры чувственного типа, Америка заглушает в себе потенциал культуры идеационального типа и тот порыв к сакральному, который во многом определял возникновение этой цивилизации. Но и Россия, продолжая культивировать традиционные пласты культуры, в чем проявляются ее романтические ориентации, продолжает опираться на просветительский идеал, культивируя и демонстрируя рациональное начало. Поэтому все свидетельствует о том, что даже если активность российской цивилизации на данном этапе развития глобализации способна компенсировать издержки глобализма, все равно, в конечном счете, она должна исходить из необходимости культурного синтеза, т. е. совмещения элементов разных культур, что и будет способствовать проявленности каждой уникальной культуры в глобальном объединении человечества.

## Раздел 1

### ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ТВОРЧЕСКИЙ ОТВЕТ ИЛИ НОВЫЙ ВЫЗОВ ИСТОРИИ?

**Н. А. Хренов. СУДЬБА РОССИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ:  
ОТ ИМПЕРИИ К ЦИВИЛИЗАЦИИ**

#### **Коллективная идентичность как практическая проблема выживания России**

Сегодня в гуманитарных науках заметно оживление. Можно попытаться его объяснить, исходя из собственно научной логики, из потребностей ее в саморазвитии. Но это оживление можно представить фактом социальной истории науки. Если какие-то научные идеи и направления имеют место, то это спровоцировано кругом проблем, которые общество должно разрешать. К одной из острых проблем современности относятся последствия распада государства, а следовательно, и коллективной идентичности людей, обеспечивающей солидарность составляющих это государство групп, этносов и наций. В данном случае мы пока избегаем оценочного аспекта деятельности этого государства, существовавшего много десятилетий. Являясь творческим ответом на Вызов, который представляет тоталитарное государство, демократия породила такое явление, как социальная аномия, что тоже можно считать Вызовом, новым Вызовом. В силу этого возникла новая ситуация в отношениях между государством и культурой, которые в предшествующей истории были весьма противоречивыми.

Попробуем на противоречие, связанное с отношениями государства и культуры, посмотреть исторически. Трудность заключается в том, что та государственность, которая сегодня в России имеет место, кажется, уже не представляет угрозы. В ситуации демократизации этот социальный институт радикально реформируется. Если он и проявляет активность, то лишь в демократических, а следовательно,

позитивных формах. Хотя полной гарантии того, что уже в границах демократии не может возникнуть жесткая диктатура, нет. Смута, вызываемая к жизни демократическими переменами, в истории нередко приводила к новым диктатурам. Это известно еще по античной цивилизации. Этот аспект не ускользнул, например, от рефлексии Платона. Так, в диалоге «Государство» платоновский Сократ говорит, что тирания возникает из демократии, т. е. величайшее и жесточайшее рабство возникает из крайней свободы<sup>1</sup>. В своей поэме «О природе вещей» Т. Лукреций, излагая учение Эпикура, описывает ситуацию смуты с ее беспорядком («Каждый ко власти тогда и к господству над всеми стремился»)<sup>2</sup>. Но анархия и беспорядки спровоцировали новую диктатуру. «Род же людской до того истомился насилем вечным / И до того изнемог от раздоров, что сам добровольно / Игу законов себя подчинил и стеснительным нормам»<sup>3</sup>. Таким образом, противоречие, связанное с возможным возрождением жесткой государственности, не локализовано, оно не присуще лишь России. Кроме того, в современной ситуации успели возникнуть новые противоречия, причем глобальные, касающиеся других государств, что начинает влиять на внутреннюю жизнь российского государства. Когда государство в России было реформировано и, следовательно, был устранен идущий от него Вызов, возник еще один Вызов в виде того, что Э. Дюркгейм называл «социальной аномией». В России обычно в истории такую эпоху называют эпохой смуты или хаоса, признаком которой является дефицит солидарности, т. е. того самого явления, с помощью которого только и можно достичь в государстве единства. Но возникает вопрос, можно ли этой солидарности, о дефиците которой в поздних обществах опять же писал Э. Дюркгейм, достичь исключительно государственными способами. Тут-то и возникает актуальность обсуждения вопроса об отношениях государства и культуры.

Отношение между государством и культурой становится актуальным тогда, когда тот и другой институт преследует одну и ту же цель, в данном случае — достижение солидарности как условие выживаемости. Только государство это делает с помощью военных и экономических способов, а культура — с помощью духовных ценностей. В каких взаимоотношениях должны находиться между собой культура и государство в эпоху социальной аномии, когда становится очевидным, что только с помощью государства этой проблемы не решить? Это вопрос, который стоит в повестке сегодняшнего дня. Социальная аномия — не только разобщенность людей, порождаю-

<sup>1</sup> Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 381.

<sup>2</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 190.

<sup>3</sup> Там же.

щая негативные настроения, что так пронизательно диагностировали между двумя мировыми войнами и еще после второй мировой войны экзистенциалисты, но и их взаимная враждебность. А. Тойнби констатировал, что нарастающая взаимная враждебность уже не только индивидов, но целых групп людей свидетельствует о надломе какой-то большой общности людей, которую сам А. Тойнби называл цивилизацией. Здесь возникает еще одна, становящаяся все более актуальной в науке проблема, а именно, проблема коллективной идентичности или идентичности больших человеческих сообществ. Это почти загадочное явление означает идеальный образ общности, цементирующий совместную жизнь людей и позволяющий преодолеть социальную аномия. Это явление обеспечивает устойчивость в самосознании индивида, связанную с восприятием им себя как члена, представителя какой-то большой общности. Проблема идентичности как научная проблема впервые возникла не в России. Она поставлена в границах психологии как научной дисциплины в ее западной форме. Внимание к ней приковали переведенные у нас в 90-е годы прошлого века работы Э. Эриксона. Сам Э. Эриксон этот вопрос ставил скорее применительно к индивидуальной психологии. Он утверждал, что на протяжении жизни человека имеют место несколько кризисов его идентичности и, соответственно, фаз выхода из такого кризиса, его преодоления, в результате чего человек меняется, развивается, утверждает свою новую Я-концепцию или новое о себе представление, создает иной или уточненный свой образ. Однако и Э. Эриксон вынужден подчеркивать, что кризис идентичности отдельного человека невозможно отделить от современных ему исторических кризисов, которые взаимосвязаны<sup>4</sup>. В связи с идентичностью он касался и переходных процессов в истории. Так, задавая вопрос: «Какова же роль социального процесса движения от культуры к культуре, от одной эры к другой?», в качестве примера Э. Эриксон приводит период романтизма, когда молодых привлекали руины, оставшиеся от прошлого, которое казалось более вечным, чем настоящее. «Между тем, — пишет он, — здесь необходимо подчеркнуть, что это не простой поворот к отдаленному прошлому, а целостное изменение качества и переживания времени»<sup>5</sup>.

Вместе с распадом в начале 90-х годов XX века империи в России распадается и та разновидность коллективной идентичности, которую можно было бы назвать, с одной стороны, идеологической, а с другой, имперской. Это идентичность, возникшая на идеологической основе, позволившей отодвинуть на задний план остальные

<sup>4</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 32.

<sup>5</sup> Там же. С. 192.

слагаемые коллективной идентичности: этнические, национальные, религиозные, исторические и т. д. Но очевидно, что сознание (наука, теория, философия, пропаганда) формулировало марксистскую идеологию в ее ленинской редакции, а бессознательное воспроизводило традиционные имперские установки. В данном случае идеологическая основа идентичности, конечно, не является синонимом имперской основы идентичности. Идеология возникала как альтернатива культуре, которая своими корнями уходит в этнические традиции, а потому может оказать сопротивление идее объединения. Объединить же большие общности людей можно на основе не столько религии и культуры, сколько идеи, системы идей, т. е. идеологии, чем и воспользовались сторонники Ленина. Несходством разных культур с их этническими, национальными и конфессиональными корнями идеологи пожертвовали. Но тем самым они пожертвовали и личностью. И, действительно, эта идея новой солидарности на основе идеи всеобщего братства, причем преимущественно пролетариев, имела эффект как внутри страны, так и во всем мире. Марксистско-ленинская система идей, трансформировавшись в идеологию, приобрела в свою очередь имперскую форму, которая привела к извращению первоначальной идеи. Революция, имевшая место в России в начале XX века, приобретала глобальный размах. Естественно, что другие государства ощутили в этом возможном распространении советской империи опасность, торопились вызвать к жизни преграды, что привело ко второй мировой войне.

Развенчивая сегодня активно ленинскую идеологию, мы, вместе с тем, в еще большей мере пытаемся освободиться от имперского гипноза. Но ведь и идеология, с одной стороны, и имперское сознание, т. е. политика, с другой, в XX веке стали основой коллективной идентичности, отодвинув далеко на периферию другие слагаемые идентичности, а именно, религию и культуру. Конечно, государство в его сталинской редакции не разрушило окончательно религию, не упразднило церковь, да и культурой не пренебрегало, правда, обязывая ее быть по отношению к целям государства функциональной. Таким образом, русские сегодня поставлены перед необходимостью смены идентичности. Оказывается, что разрушить государство и раскритиковать идеологию — только начало преобразований. Следующий шаг — преодоление смуты, возникающей в результате утраты традиционной идентичности. Но этому предшествовал длительный период, развертывающийся под знаком кризиса идентичности. Правда, в конце XX века под этим знаком развертывался тотальный кризис. Он, в частности, был присущ и Америке. «Дебаты по поводу национальной идентичности, — пишет С. Хантингтон, — давно превратились

в неотъемлемую черту нашего времени. Почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции, меняют точки зрения»<sup>6</sup>. Однако от констатации того, что американцы тоже оказались в затруднительной ситуации, не становится легче. Прежде всего, все же следует распутать кризис идентичности как внутренний для России вопрос.

Очевидно, что идеологический фундамент, подведенный советским государством под идентичность, больше не существует. Распад идентичности и дополняет, и выражает ситуацию смуты. Возникает множество экспериментов с идентичностью — с индивидуальной, групповой, национальной, субкультурной, гендерной и т. д. Возникают разновидности негативной идентичности. Исследователь негативной идентичности пишет, что современное российское общество «пусто внутри», оно живет с внутренне парализованным чувством достоинства, «высокого», «доброе» и каких угодно ценностей. Это, в частности, проявляется в недоверии и неприязни других людей, в демонизации олигархов, чиновников, банкиров, демократов, депутатов. «Поразительна эта вера во всеобщую коррумпированность, продажность государственных чиновников, судей, милиции, злую волю алчных политиков (“...гады, придурки, болтуны, пьянь, дорвались до кормушки, корыстны, некомпетентны, агрессивны, шуты” и пр., ничего не делается из того, что должно делаться, одна суета и всеобщее холуйство); прокуратуры, милиции, военных и пр. (“всё разворовали, страну продали, всё сырьё, все национальные богатства”))»<sup>7</sup>.

Естественно, что проявления негативной идентичности можно фиксировать в эскалации преступности, что является еще одним признаком социальной аномии, и сегодня Россия это ощущает в полной мере. Но, пожалуй, в еще большей степени современная ситуация в России демонстрирует ту психологическую атмосферу, которая в эпоху античности вызвала к жизни философию стоиков. Да, жизнь все время поворачивается к человеку негативными сторонами, но все же необходимо находить в себе мужество и силы продолжать жить и бороться за жизнь. Собственно, во второй раз в мировой истории эта психология, оказавшая огромное влияние на искусство, предстала в философии экзистенциализма после первой мировой войны. Когда А. Лосев в философии Марка Аврелия констатирует чувство полной беспомощности, слабости, ничтожества и доходящей до совершенного отчаяния и безысходности, покинутости человека<sup>8</sup>, то, по сути дела, он уже называет

<sup>6</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 35.

<sup>7</sup> Гудков Л. Негативная идентичность. М., 2004. С. 298.

<sup>8</sup> Лосев А. Поздние стоики // Римские стоики. М., 1995. С. 382.

признаки экзистенциализма в его древней форме. Наше время снова возвращается к эпохе финала античности, т. е. к эллинистической эпохе. Суждения Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия являются вновь актуальными. Как, впрочем, еще более актуальной является и другая разновидность философии эллинизма, а именно эпикуреизм. Жажда чувственных наслаждений и развлечений в ситуации упразднения жесткой культурной политики вообще стала стимулом фантастического распространения массовой культуры, представляющей то, что В. Бычков назвал пост-культурой<sup>9</sup>. Беспрецедентное распространение массовой культуры, в особенности по каналам массовой коммуникации, свидетельствует не только о духовной атмосфере эпохи смуты, но и о закате той культуры, что ведет свою историю от эпохи Ренессанса, которую П. Сорокин называет культурой чувственного типа. Видимо, последняя в пору ее расцвета породила великое искусство. Но когда она начала разлагаться, она вызвала к жизни лишь массовую культуру, что для нашего времени и характерно.

Фиксируя аналогичные явления в Древнем Риме, Л. Сенека, обращаясь к Эбуцию Либералию, говорит, что такая ситуация была и прежде, она лишь повторяется в эпоху эллинизма. «Порою станут более предаваться прелюбодеяниям, чем другим порокам, и разорвет узы целомудрия, порою будут процветать безумные пиры и кулинарное искусство — позорнейшая пагуба для (отцовских) богатств. Порою будет распространен чрезмерный уход за телом и попечение о внешности, прикрывающее собою духовное безобразие. Будет время, когда худо управляемая свобода перейдет в нахальство и дерзость. По временам станет распространяться жестокость в частных и общественных отношениях и неистовые междоусобные войны, во время которых подвергнется профанации все великое и святое»<sup>10</sup>. То, что такие ситуации в истории случались, бесспорно. Но случались они время от времени, иногда спустя столетия. П. Сорокин показал, что такие эпохи связаны с угасанием культур чувственного типа. Такое угасание имело место в эпоху эллинизма. Но оно имеет место и на рубеже XX–XXI веков. Мы по-прежнему пребываем в том отрезке истории, который О. Шпенглер назвал эпохой цивилизации, проводя параллель между этой эпохой и эллинизмом.

Процитированное нами суждение Л. Сенеки следует понимать в контексте диалога, а диалог этот Л. Сенека ведет с эпикурейцами. В его трактате постоянно возникает их критика. Об этой полемике

<sup>9</sup> Бычков В. Феномен неклассического эстетического сознания // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 62.

<sup>10</sup> Сенека Л. О благодеяниях // Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий, М., 1995. С. 22.

свидетельствует следующее суждение. «Теперь мы вступаем в битву с толпой эпикурейцев — этих любителей чувственных удовольствий и прохлады, философствующих среди своих пиршеств. Для них добродетель — служительница удовольствий. Им (удовольствиям) она повинуетя, им служит и смотрит на них, как на высших себя»<sup>11</sup>. Критикуя эпикурейцев за их стремление «приучать свое изнеженное тело к ленивому бездействию и стремиться к беспечности»<sup>12</sup>, Л. Сенека противопоставляет им стоиков, к которым относится сам. «Для нас же, стоиков, составляет удовольствие делать благодеяния, исполненные трудов, когда они облегчают труды других, — или опасностей, когда других избавляют от опасностей, — или тягостные для наших средств, когда они облегчают затруднительное и стесненное положение других»<sup>13</sup>. Когда Л. Сенека говорит: «Мы должны с достоинством встречать все, что нам суждено претерпевать в силу всеобщей закономерности бытия: мы как бы обязались клятвой мириться с человеческой участью и не смущаться неизбежными для нас явлениями»<sup>14</sup>, — то ведь это суждение просто выражает дух сегодняшнего дня и вздох уставшего от всех революций и реформ человека. Созвучность здесь несомненна. Но проблема заключается в том, что если эпикурейцы восстают против богов и открывают красоту и разум природы, что, кстати, О. Шпенглер, вспоминая Руссо, считал выражением духа угасающей культуры, трансформирующейся в цивилизацию<sup>15</sup>, то стоики предвосхищают христиан, которые, вызвав к жизни сначала секту, затем смогли вызвать к жизни целую культуру, которую мы знаем как культуру средневековую или культуру идеационального типа. Эпоха римских стоиков — эпоха нарождающегося христианства. Хотя стоики — еще язычники, тем не менее идеи и образы Нового завета почти дословно совпадают с цитатами из сочинений Сенеки<sup>16</sup>. А. Лосев более осторожен в сближении поздних стоиков эпохи римской смуты с христианами. С его точки зрения, здесь скорее речь должна идти о сходстве между поздними стоиками и неоплатониками. Это весьма любопытное уточнение, ибо оно свидетельствует о рождении на развалинах культуры чувственного типа альтернативной культуры или культуры идеационального типа. В этом смута в эпоху распада римской империи созвучна нашей смуте.

Однако стоики предвосхищают не только христиан, но их продолжают напоминать и те типы личности, которые получили

<sup>11</sup> Там же. С. 76.

<sup>12</sup> Там же. С. 83.

<sup>13</sup> Там же. С. 84.

<sup>14</sup> Там же. С. 180.

<sup>15</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 166.

<sup>16</sup> Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995. С. 11.

оправдание в экзистенциализме как мировосприятию, чрезвычайно показательным для Запада между двумя мировыми войнами. Не случайно, когда Э. Соловьев писал в 60-е годы об экзистенциализме, он постоянно использует понятие стоицизма. Так, в связи с диагностированием К. Ясперсом атмосферы в послевоенной Европе в его книге 1931 года «Духовная ситуация эпохи» Э. Соловьев пишет, что на пути фатального пессимизма К. Ясперс ставит нравственный заклон — внутреннюю стоическую установку<sup>17</sup>. В качестве примера европейского стоика XX века Э. Соловьев называет А. Сент-Экзюпери. Характеризуя новеллу А. Сент-Экзюпери «Военный летчик», философ пишет: «Общий дух “Военного летчика” (и личная позиция тысяч людей на раннем этапе французского Сопротивления) — это стоический антиисторизм, борьба в условиях рациональной неразрешимости ситуации, без надежды на успех»<sup>18</sup>.

Когда Э. Эриксон ставит вопрос об актуальности проблематики идентичности, он не имеет в виду российскую ситуацию. Для него такая актуальность связана, во-первых, с нарастанием противоречий, связанных с индустриальным обществом и с возникшим в его границах феноменом массовости. Во-вторых, он связывает ее актуальность с потребностью американского общества, образованного представителями всех стран и континентов, достичь определенной степени солидарности. Он пишет, что проблематика идентичности как научная проблема — следствие того периода истории, когда она становится практической проблемой, т. е. появляется и обостряется в жизни. «Ибо, — пишет он, — мы предпринимая это (т. е. исследование идентичности — Н. Х.) в той стране, которая пытается создать суперидентичность из всех идентичностей, привносимых населяющими ее иммигрантами; и, к тому же, делаем это в то время, когда быстро нарастающая механизация угрожает этим, в основном, аграрным и аристократическим идентичностям и на их родине»<sup>19</sup>. Однако Э. Эриксону следовало уточнить, что то, что он называет суперидентичностью, — следствие не только эпохи промышленных революций и зарождения индустриального общества, но и постепенного перерождения одной из цивилизаций XX века в империю, а именно Америки. Это обстоятельство тоже объяснило бы раскол на эпикурейцев и стоиков, имевший место в Древнем Риме и обозначившийся уже в наше время как следствие финальной фазы цивилизации.

Однако Э. Эриксон ставит акцент на развертывании индустриальной цивилизации. «...Я буду исследовать проблемы идентично-

<sup>17</sup> Соловьев Э. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 12. С. 86.

<sup>18</sup> Соловьев Э. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1967. № 1. С. 128.

<sup>19</sup> Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996. С. 396.

сти, связанные с вступлением в промышленную революцию трех великих стран: Америки, Германии и России. Особое внимание будет сосредоточено на потребности молодежи всех этих стран в новой, основанной на содружестве совести, а также более инклюзивной и, неизбежно, индустриальной идентичности»<sup>20</sup>. Из всех исторических периодов Э. Эриксон выделяет именно этот отрезок истории, связанный с утратой идентичности и исчезновением определенности социальных ролей. «Промышленная революция, глобальная коммуникация, стандартизация, централизация и механизация угрожают идентичностям, унаследованным человеком от примитивных, аграрных, феодальных и аристократических культур. То, что внутреннее равновесие этих культур позволяло предложить, сейчас подвергается опасности в огромных масштабах. Поскольку страх утратить идентичность доминирует в большей части нашей иррациональной мотивации, он призывает весь арсенал тревоги, оставленный в каждом человеке простым фактом его детства. В этом критическом состоянии массы людей склонны искать спасения в псевдоидентичностях»<sup>21</sup>.

Э. Эриксон очень уместно употребляет термин «псевдоидентичность», который мгновенно высветляет смысл искусства, рассматриваемого с социологической или функциональной точки зрения, когда оно выступает сферой производства симулякров, виртуальных образов, с которыми идентифицирует себя читатель и зритель, стремясь с помощью иллюзий и воображения изжить свойственный ему психологический потенциал. Впрочем, сфера производства «псевдоидентичностей» — это сфера не столько искусства, сколько массовой культуры. Однако подобное отношение к искусству доминирует скорее в эпоху закрытых и находящихся в идеологическом противостоянии государств. В эпоху либерализации можно констатировать, что общества становятся более открытыми и потому возникает больше возможности для реализации личностного потенциала. Поэтому проблемы, ранее решаемые, а точнее, смягчаемые искусством, ныне решаются самой жизнью. Не случайно наравне с Америкой и Германией, вступающих в промышленную революцию, Э. Эриксон называет и Россию. По поводу национальной идентичности русских у него есть интересное суждение. Так, касаясь медленного развития тех ценностей в русской культуре, которые на Западе связаны с протестантизмом и последующим индивидуализмом, Э. Эриксон говорит об активности древнейшего пласта коллективной идентичности русских. Речь идет об одной из повестей М. Горького. «Этот мир, вероятно, есть древнейшая Русь и глубочайший пласт ее (бабушки) и

<sup>20</sup> Там же. С. 397.

<sup>21</sup> Там же. С. 572.

его (Алеши) — идентичности. Именно эта первобытная Русь устояла в эпоху раннего христианства, когда деревянные идолы выдержали принудительное крещение и наивную христианизацию. И именно спокойствие духа древнего городища, примитивный мир обрел близкую к земле организацию и веру в анимистические сделки с необузданными силами природы»<sup>22</sup>. Так, Э. Эрикссон поставил вопрос о многослойности древних и традиционных культур, к каким относится Россия, и об особенностях функционирования в этих культурах форм коллективной идентичности. Это весьма ценная мысль, к которой мы еще вернемся, хотя она и высказана пионером этой проблематики вскользь. Как тут не вспомнить Г. Федотова, утверждавшего, что в русской истории постоянно чередуются два культурных пласта. Философу нужно было показать, какой переворот, а точнее, катастрофа произошла в России в результате революции. Для него революция явилась не столько творчеством какого-то принципиально еще неизвестного культурного пласта, обращенного в будущее, сколько возрождением традиционного пласта, что связан со Средневековьем. В последнее время к вопросу о средневековом наследии постоянно возвращаются. Например, М. Хайдеггер, обративший на себя внимание новой интерпретацией философских систем прошлого, удивил тем, что в средневековой схоластике обнаружил метод, заново открытым Э. Гуссерлем в феноменологии<sup>23</sup>. Так, по поводу обнаружения М. Хайдеггером у Дунса Скотта разграничения между интенцией (вниманием) первого рода, т. е. естественной для человеческого сознания установки (направленность на объекты восприятия и мышления) и интенцией второго рода, т. е. когда мысль направлена на саму себя и на собственное содержание, Р. Сафрански пишет: «Хайдеггер размораживает средневекового философа, превращая его в предтечу Гуссерля»<sup>24</sup>. Исследователь современного искусства В. Хоффман в авангарде XX века обнаружил признаки средневекового символического мышления<sup>25</sup>.

Мы проявляем особую чувствительность ко всем фактам, свидетельствующим о переключках между средневековой и современной культурами. Ведь целью данной работы является попытка показать, что из всех трансформаций, которые сегодня совершаются в истории, пожалуй, одна из самых значительных — это трансформация культуры. Ее смысл наиболее точно сформулировал П. Сорокин, доказывая, что XX век означает переход от культуры чувственного типа к

<sup>22</sup> Там же. С. 511.

<sup>23</sup> Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 156.

<sup>24</sup> Там же. С. 99.

<sup>25</sup> Хоффман В. Основы современного искусства. Введение в его символические формы. СПб., 2004. С. 473.

культуре идеационального типа. Хотя мы все еще продолжаем существовать в культуре чувственного типа, т. е. в той культуре, что берет начало в Ренессансе, тем не менее, уже есть признаки развертывающейся альтернативной культуры. Наша задача — показать, что романтическая парадигма, о которой мы ниже скажем подробно и подтверждение которой мы усматриваем в том, как развивались в России искусство и культура, как раз и свидетельствует о том, что культура идеационального типа — уже реальность. Ведь смысл романтической парадигмы заключается в возвращении к средним векам. Так, Р. Гайм, имея в виду В. Шлегеля, пишет: «Он идеализирует средние века в такой же мере, в какой их старались унижать односторонние поклонники Нового времени. Эти идеализированные средние века он принимает за мерилло для оценки настоящего положения литературы, подобно тому, как просветители принимали настоящее положение литературы за мерилло для суждений о средневековой литературе»<sup>26</sup>. Какое-то продолжение этого возвращения к средним векам в начале XX века связано с именем П. Флоренского, выступившего с неожиданной критикой ренессансной традиции и с апологией средневековых художественных форм. В его рефлексии имела продолжение соловьевская традиция синтеза искусства, религии и жизни. Реальности этой идеи не следует удивляться, ведь эпоха Серебряного века, когда творил П. Флоренский, — это эпоха не только художественного, но и религиозного ренессанса. Пожалуй, русский религиозный ренессанс и явился предвестием наступающей новой эпохи — эпохи становления культуры идеационального типа как универсальной и общемировой. Придет время, когда именно это событие будет выдвинуто на первый план и затмит ту политическую катастрофу, которая произошла в России в начале XX века и которой в истории до сих пор уделялось больше внимания, чем она того заслуживает. Но сегодня, констатируя активность романтической парадигмы в российской науке, что для нас означает бурное развитие здесь науки о культуре, мы пытаемся не только обнаружить переключку нашего времени с Серебряным веком, но и найти подтверждение тому, что это обстоятельство показательно для культуры идеационального типа, не являющейся лишь утопией. Но, пожалуй, центральной идеей нашей работы будет идея, связанная с необходимостью обнаружить принципиально новую основу, на которой будет формироваться коллективная идентичность России. Этой основой будет не только культура, о чем мы будем говорить в последующих параграфах, но и особая ее разновидность, а именно культура идеационального типа. Это обстоятельство позволит понять, почему сегодня в

<sup>26</sup> Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006. С. 762.

России происходят процессы, связанные с альтернативой западному миру, а точнее, Америке. Это обстоятельство касается прежде всего не политических и военных моделей, а духовных ценностей. Это же обстоятельство позволит понять, почему в России сегодня уделяется столь значительное внимание и культуре, и ее историческим аспектам. Становление культуры идеационального типа требует нового прочтения истории. За плечами русских многовековая и мощная история. В ней можно обнаружить много явлений, свидетельствующих о реальности культуры идеационального типа. Но, обнаруживая их в истории, мы вместе с тем открываем и реальность России как особого типа цивилизации. Понятно, что в условиях перерождения Америки из демократического общества в империю альтернативность России не может вызвать в мире одобрения и поддержки. Сегодня Россия вступает в трудный период своей истории. Но другого пути для нее не существует. А потому в этой ситуации гуманитарные науки не имеют права быть «беспартийными». Их представители должны объяснить миру конструктивность альтернативы, причем с точки зрения не только интересов России, но и всего мира.

Если снова вернуться к аналогии между современностью и средними веками, то здесь принципиально еще одно обстоятельство. Все открытия в частных сферах, т. е. в философии и теории искусства, еще не объясняют того, какие пласты сознания в ситуации функционирования индустриальных или массовых обществ возрождаются. О таких пластах скажут лишь представители возникающей психологии масс. Реальность этих пластов будет свидетельствовать об активности в XX веке мифологического мышления, проявляющегося в восприятии вождей в эпоху тоталитарных режимов. Но, может быть, ничто так не иллюстрирует аналогии между средними веками и современностью, как психология масс. Сама же масса — порождение индустриальных обществ. Психология массы — феномен «заката» тесно связанной с этносами традиционной культуры и становления в городах нового образа жизни, а точнее, социальной аномии, предшествующей появлению тоталитарных режимов с их новыми «культурными героями». Анализ этих процессов впервые можно обнаружить и в социологии (Э. Дюркгейм, Ф. Теннис), и особенно в психологии масс (Г. Лебон, З. Фрейд). Пока никто еще не показал, что ситуация в городах XIX века, связанная с социальной аномией (впервые так новые процессы обозначил Э. Дюркгейм), представляла из себя Вызов истории. А творческим ответом на этот Вызов явилось, как свидетельствует последующая история, возникновение идеологий, объединивших большие массы людей и ставших основой их коллективной идентичности. Для своего времени это было формой творческого ответа на Вызов. Это обстоятельство

также связано с перерождением этих идеологий как явлений политики в религиозные системы, что способствовало укреплению и поддержанию идентичности и восприятию исторических лиц и событий как сакральных явлений. В частности, Г. Федотов показывает, как в России в эпоху революций в XX веке возрождается средневековая модель сознания. По сути, речь идет о чередующихся в истории двух пластах, на основе которых возникают альтернативные картины мира. Одна формируется на основе психологии такого типа личности, как странник. Эта картина мира актуализируется в эпохи распада каких-то человеческих сообществ, принуждающих странника быть оседлым, прикрепленным к определенному пространству. Другая картина мира формируется на основе мировосприятия того типа личности, который можно было бы назвать оседлым. Именно этот тип личности возводит империи, государства и т. д. Переживаемая человечеством на рубеже XX–XXI веков эпоха смуты после распада империи в ее коммунистической редакции стала основой максимального проявления психологического потенциала странника. Сегодня это и российская проблема, свидетельствующая о динамике пространственных перемещений. Размышляя о «мировых бродягах из числа россиян», В. Тишков замечает: «Отдельными людьми и человеческими коллективами в определенном ареале и в определенные эпохи могла овладевать страсть к раздвижению своего пространства, к выходу в неизвестность. Только экономической детерминантой или другими утилитарными мотивами этот феномен не объяснишь»<sup>27</sup>.

Но, как в истории всегда случается, этот странник, удовлетворив свой кочевнический инстинкт, как Эдичка Э. Лимонова, разочаровывается в тех манящих и притягивающих заморских соблазнах, склоняясь к тому, чтобы, наконец, обрести свой дом. Очевидно, что в нашу эпоху активизируется оседлый тип личности, задумываясь о своей историчности и месте в мире. Речь идет уже не только об индивидуальной идентичности. Если иметь в виду эту психологическую трактовку вечно меняющейся в России идентичности, то можно прийти к выводу о том, что Россия относится к социальному и культурному организму, находящемуся в ситуации перманентного поиска идентичности. Это оборотная сторона способности русских к активной ассимиляции ценностей других культур. И эта особая чувствительность к воздействиям, и эта особая способность к перевоплощению — оборотная сторона также обостренного и болезненного контакта с Иным и Другим, что вызывает к жизни искусство и философию, способствует их культивированию. Сам Э. Эрикссон, уделяя внимание исключи-

<sup>27</sup> Тишков В. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 293.



тельно индивидуальной идентичности, тем не менее допускает, что понятие «идентичность» может быть применено и к большим человеческим общностям. Известно, что многие до сих пор к этому понятию относятся агрессивно, считая его трудноопределимым, неотчетливым. Это явление и впрямь не поддается строгому определению и принятым методам измерения. Некоторые вообще считают это явление туманным и непостижимым. О нем обычно рассуждали интеллектуалы, а потому они уже неоднократно подвергались осмеянию<sup>28</sup>.

Относительно трудности определения этого феномена, К. Хюбнер пишет: «Невозможность дать некоторому явлению однозначное и точное определение еще не означает, что его не существует»<sup>29</sup>. Так, по его мнению, идентичность личности не может получить однозначного и точного определения через свои качества в принципе. Неопределенность или недостаточная определенность идентичности объясняется еще и тем, что в ее возникновении принимает участие не только реальность, но и воображение. Следовательно, в какой-то степени идентичность содержит художественные черты и создается, в том числе, и искусством. Этот момент нельзя недооценивать. Идентичность является отчасти воображаемым феноменом потому, что и сами большие человеческие сообщества — тоже отчасти являются порождениями воображения. Не случайно иногда нации называют «воображаемыми сообществами». Идентичность тоже — это то, что мы думаем о самих себе, то, к чему мы стремимся<sup>30</sup>, но не обязательно то, что мы из себя объективно представляем. История с российским социализмом XX века иллюстрирует тезис об идентичности как отчасти воображаемом феномене. Та идеология, которая регламентировала в государстве все, начиная от нравственности и кончая идентичностью, слишком резко разрывала с реальностью, с историей, с культурой и, следовательно, во многом явилась утопичной, нереальной, воображаемой. Но активность воображения вторгается не только в процесс формирования идентичности, но даже в экономику. Ж. Бодрийяр превосходно показал, что в современном обществе потребление товаров носит знаковый или символический, а еще точнее, мистический характер. Изобилие, создаваемое рекламой, не означает материального изобилия в реальной промышленности и экономике. Это скорее создаваемый образ изобилия. «У нас есть только знаки изобилия»<sup>31</sup>. Видимо, чтобы понять это различие между реальностью и знаком, необходимо

<sup>28</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 49.

<sup>29</sup> Хюбнер К. Нация. От забвения к возрождению. М., 2001. С. 289.

<sup>30</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 51.

<sup>31</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 95.

пережить экономический и финансовый кризис. То же произошло и с российским социализмом. Мы не могли наблюдать социализм в реальности, зато обладали знаками социализма. М. Эпштейн остроумно доказывает, что родиной постмодерна явился не Запад, а Россия. И его вызвали к жизни не Деррида и Бодрийяр. Идея симулякра как некоего подобия, исключаящего подлинник, была реализована в коммунизме. Эту закономерность он склонен распространить на всю российскую историю, утверждая, что «создание искусственной реальности, хотя и в масштабах, уступающих советским, давно стало прерогативой российской истории»<sup>32</sup>.

Нечто подобное происходит и с идентичностями, которые в реальности заменяются псевдоидентичностями. Трудно сказать, является ли коллективная идентичность эпохи социализма в Советском Союзе, возникшая на основе идеологии, реальной, или же она, как и в случае с обществом потребления, явилась лишь системой знаков, с помощью которых конструировался социализм. Судя по всему, социализм был системой знаков, устраняющей разного рода барьеры для массовой солидарности (этнические, национальные, религиозные и т. д.). Но раз это был только знак, то стоит ли удивляться, как мгновенно эта система знаков, претендовавшая на синоним чего-то объективно существующего, рассыпалась и на ее месте возникли конфликты и непрекращающиеся столкновения. Тем не менее, фиксируя роль воображения в возникновении коллективной идентичности, мы не собираемся эту роль сводить лишь к негативному проявлению. Само по себе воображение нейтрально. Его можно направить в любое русло, в том числе, из него можно извлечь позитивный смысл. Когда Ж. Бодрийяр пытается понять Америку как специфический тип цивилизации, он пользуется открытым им образом симулякра, ставшим ключевым для всей эстетики и философии постмодерна. По его мнению, образ Америки является объективной реальностью лишь наполовину. Когда Ж. Бодрийяр это доказывает, он применительно к Америке употребляет не только понятие «грёзь» как альтернативы реальности, но и мифа, но в еще большей степени симулякра («Возможно, истина Америки может открыться только европейцу, поскольку он один в состоянии найти здесь совершенный симулякр, симулякр имманентности и материального воплощения всех ценностей»<sup>33</sup>). В данном случае под симулякром Ж. Бодрийяр понимает фантом сознания, не основанный ни на какой реальности. Короче, симулякр — плод воображения. Называя Америку симулякром, Ж. Бодрийяр подразумевает под ней тоже плод воображения, вымысла.

<sup>32</sup> Эпштейн М. Постмодерн в России. М., 2000. С. 86.

<sup>33</sup> Бодрийяр Ж. Америка. СПб., 2000. С. 94.

С другой стороны, возникновение коллективной идентичности, во многом обязанное воображению, связано также с мифом, ведь, делая акцент на положительной ауре создаваемого каким-то коллективом людей собственного образа, этот коллектив для подтверждения этого устремляется в историю, т. е. прибегает к авторитету предков. Эти предки тоже предстают и реальными историческими лицами, какими, например, были Петр Первый или Екатерина Великая, и одновременно мифологическими или «культурными героями». Осмысление современных процессов истории разворачивается в сопоставлении с деятельностью предков, а следовательно, история предстает в мифологической упаковке. Таким образом, восприятие современных событий разворачивается в форме ритуала, т. е. повторения деяний предков, которые когда-то имели место в прошлом. Именно такой ретроспективный взгляд на историю, позволяющий наделить событие секулярной истории сакральной аурой, является, может быть, самым значительным признаком того, что мы называем коллективной идентичностью. Все, что сказано о мифологическом подтексте идентичности, имеет прямое отношение к России с ее византийскими корнями. Что же касается Америки, то история — это не ее стихия. Распространяя свои ценности на весь мир, она оказывается нигилистичной по отношению к историческому наследию, подобно русским футуристам начала XX века. Это тоже проявление ее нарциссизма. Об этой особенности Америки, которая может оказаться особенностью всего мира, говорит Ж. Бодрийяр, имея в виду планетарные установки «народа без корней»<sup>34</sup>. «Октавио Пас был прав, — пишет он, — когда утверждал, что Америка создавалась с намерением ускользнуть из истории, построить утопию, в которой можно было бы укрыться от нее, в чем она, отчасти преуспев, упорствует и по сей день. Понятие истории как трансцендентности социального и политического разума, как диалектически противоречивого понимания общества не принадлежит американцам — точно так же и современность, понимаемая как изначальный разрыв с некоей подлинной историей, никогда не станет нашей»<sup>35</sup>. Ясно, что выплеснувшаяся в последние десятилетия стихия нигилизма и скептицизма не способствовала вспыхке сакрального, а следовательно, именно она способствовала кризису идентичности в его глобальном проявлении.

В XX веке проблема кризиса идентичности оказалась особенно актуальной. Этому во многом способствовала после второй мировой войны либерализация и демократизация обществ. Человек мог более свободно менять страну проживания, исчезло жесткое

<sup>34</sup> Там же. С. 150.

<sup>35</sup> Там же. С. 155.

отношение к браку, можно было радикально менять семью, наконец, пол и т. д. Все эти процессы, с которыми столкнулся человек после второй мировой войны, воспринимались и оценивались положительно, т. е. как признаки либерализации общества и, соответственно, свободы. Лишь П. Сорокин осмыслит их как признаки переходной ситуации, а под переходом он имеет в виду радикальную смену культур. Появившаяся в начале XXI века книга П. Бьюкенена свидетельствует о сменяющихся оценках. Свободу в отношениях между полами, кризис брака и т. д. он будет оценивать отрицательно и представлять выражением «заката» Запада. Семья все больше воспринимается как отживший своё общественный институт. Следствием этого явилось снижение уровня рождаемости. Новое поколение предпочитает сексуальную свободу. Массовая культура в своей иерархии ценностей ставит радости секса выше счастья материнства. Таким образом, традиционная мораль умирает. Половина всех браков заканчивается разводами. «Поневолле, — пишет П. Бьюкенен — вспоминается языческий Рим, где нежеланных детей оставляли умирать от голода на склонах холмов. Человеческая жизнь утратила прежнюю ценность, уже нет и в помине того бережного отношения, с каким воспринимало ее “великое поколение”, вернувшееся с войны»<sup>36</sup>. Таким образом, проблема идентичности впервые была поставлена применительно к западному обществу. Этому обстоятельству во многом способствовало становление того, что Э. Тоффлер называет «индустриальной цивилизацией», в которой массы людей сосредотачиваются в каких-то коллективах, например, в фабричных, заводских, утрачивая свои этнические и национальные признаки. Когда Э. Эрикссон касается исторических аспектов идентичности, он тоже склоняется к тому, что как научная проблема идентичность становится в эпоху индустриальной революции.

Существуют и другие причины актуальности идентичности. Процессу повышения индивидуального начала во многом способствует и рыночная стихия, которой без индивидуальной инициативы не существует. У нас обычно порядок ставили в зависимость от государственной власти. С некоторых пор порядок пытаются установить с помощью рынка. Но эти средства не исчерпывают всех возможностей достижения порядка, солидарности и единства. Индивидуализм перерастает в анархию, а демократия, не имея длительных и прочных основ, — в смуту. Тогда люди, разочаровываясь в реформах и уставая от смуты, снова пытаются установить порядок и единство с помощью жесткой государственной власти. Эта ситуация была прои-

<sup>36</sup> Бьюкенен П. Смерть Запада. М., 2004. С. 1.

грана в Германии 20-х годов перед приходом Гитлера к власти<sup>37</sup>. Но она была зафиксирована в истории еще в эпоху Древнего Рима.

### Кризис коллективной идентичности в России как следствие распада советской империи

Драматизм современной ситуации заключается в том, что на рубеже XX–XXI веков русские сталкиваются не с одним Вызовом, а с несколькими. Первый Вызов, который мы уже констатировали, связан с распадом некогда огромной общности, составленной из разных этносов, наций и религий, и он оказывается реальным лишь в границах России. Что в этом процессе позитивно, а что оборачивается негативными сторонами? До какой черты это позитивно, а когда это уже имеет продолжение как негативный процесс? Будет ли этот процесс продолжаться или его можно блокировать? Но нужно ли блокировать, если он подобен природному процессу? Если начать его блокировать, можно к жизни вызвать еще большие разрушительные силы, которые можно будет подавить уже не столько изнутри, сколько извне. Охотников это проделать много, и уже многое для этого делается — Россию окружают противоракетными установками и т. д. Но следовало бы разобраться в том, что происходит внутри России. Есть ли какая-то другая сила, не связанная с оружием, которая бы скрепляла этнические и национальные организмы и с помощью которой можно было бы укреплять и солидарность, и идентичность людей. Прибегать каждый раз к оружию — рискованное предприятие, но в то же время для выявления реальности идентичности и весьма эффективное. Война позволяет укрепить чувство «мы» через противопоставление «они». В экстремальной ситуации мгновенно всплывает сохраняющийся в бессознательном образ врага. Он-то и является спланивающим людей средством. Ясно, что если бы в XX веке нашлось государство, которое бы сопровождалось аурой империи, то на него мгновенно был бы спроецирован образ врага, настолько архаичной кажется в эпоху распространения демократии империя. Но ведь что такое Советский Союз, как не империя в ее современной форме? Его распад, естественно, сопровождался аплодисментами всего мира. Он воспринимался очередным распадом империи в цепи уже распавшихся империй. Поэтому распад России на Западе так приветствуется. Однако во время этих аплодисментов не всегда осознается, что исчезновение образа врага в виде советской империи имело последствия — угасание коллективной солидарности, в том числе,

<sup>37</sup> Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М., 2001. С. 61.

не только в России, но и в Америке. В Америке потому, что исчезает образ врага. Понимая, что это удар по коллективной идентичности, Америка пытается найти новый образ врага в мусульманском мире. Тут-то и становится очевидным, насколько для поддержания идентичности необходим образ врага. Несомненно, то, что распадается российская империя и имперская идентичность, — является положительным фактом. Все империи разваливаются: французская, английская, наконец, австро-венгерская. Из них выходят народы, обретающие собственную государственность, как это, например, произошло после развала Австро-Венгрии с Чехией. Некоторые прогнозируют дальнейший распад России, понимая под ней исключительно империю. Еще в XIX веке Н. Данилевский сформулировал априорную враждебность народов романо-германского мира по отношению к России. Доказывая эту мысль, он анализировал военные акции XIX века, подмечая всякий раз, что Европа редко бывала на стороне России и никогда не сочувствовала ей. По ее негативным реакциям о России начинал судить весь мир. Н. Данилевский даже формулировал, что общественное мнение Европы враждебнее по отношению к России, нежели ее дипломаты<sup>38</sup>. Именно поэтому оно поддержало войну против России и даже примирилось в силу этого с наполеоновской диктатурой. Это априорное негативное отношение к России вспыхивает всякий раз, как только Россия вступает в войну. Это вытекает из установки, в соответствии с которой Россия как империя является колоссальным завоевательным государством, беспрестанно расширяющим свои границы и, следовательно, угрожающим независимости Европы<sup>39</sup>. И поскольку это так, то Россия априорно воспринимается гасительницей свободы. И именно поэтому всякий успех, расцвет или возрождение России Запад воспринимает своим поражением. Но дело еще и в том, что в России Запад видит не только враждебное, но и самостоятельное начало, которое не поддается ассимиляции. Россия существует как независимая и самобытная реальность. Но когда такое мнение формируется, то недалеко и до Гитлера. Когда читаешь у Н. Данилевского следующие строки: «Все самобытно русское и славянское кажется ей (Германии. — Н. Х.) достойным презрения, и искоренение его составляет священнейшую обязанность и истинную задачу цивилизации»<sup>40</sup>, то пугаешься даже собственного вывода о том, как прозрения отдельных мыслителей способны опережать массовые катастрофы. Таким образом,

<sup>38</sup> Данилевский Н. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 21.

<sup>39</sup> Там же. С. 24.

<sup>40</sup> Там же. С. 52.

отождествление России с империей в западном сознании надолго определило взаимоотношения Запада и России.

Но Россия не сводится к империи, хотя следует признать, что имперская структура заметно определяла историю России в прошлом. К сожалению, она определяла ее историю и в XX веке. О трансформации старой империи в новую Г. Федотов говорит так: «Для большинства из нас перековка России в СССР, номинальную федерацию народов, казалась опасным маскарадом, за которым скрывалась все та же русская Россия или даже святая Русь»<sup>41</sup>. Какие бы идеологические образы для маскировки имперской структуры (марксистские, коммунистические, социалистические и т. д.) ни использовались, Россия в XX веке продолжала демонстрировать свою имперскую структуру. Она-то во многом и спровоцировала фашизм, в основе которого тоже оказывался имперский комплекс. Как писал И. Ильин, «фашизм возник как реакция на большевизм, как концентрация государственно-охранительных сил направо»<sup>42</sup>. Тем не менее, даже российская империя с Петра Первого не была только тюрьмой народов. Этому обозначению Россия обязана Польше. Цивилизационная роль российской империи по отношению к другим народам несомненна. В ее границах разворачивалось просвещение всех народов, просвещение, как выражается Г. Федотов, «сияющее с Запада, хотя и в лучах русского слова»<sup>43</sup>. Но, конечно, эта миссия России реальна не только для всех входящих в империю народов. Г. Федотов отмечает, что «вдоль западной границы русская администрация имела дело с более цивилизованными народностями, чем господствующая нация»<sup>44</sup>. Но история разворачивалась дальше, и становилось очевидным, что империя — архаическая форма сосуществования, сдерживающая развитие духовного потенциала входящих в нее народов. Ведь хотя эти народы и были включены в империю, какое-то их развитие все же имело место. Наступил момент, когда они потребовали большей самостоятельности, чем могла допустить империя. Но самостоятельности потребовали особенно те народы, которые были присоединены к России насильственно. Ведь каждая империя, на то она и империя, предрасположена к расширению своих границ. Это обстоятельство характерно для всякой империи, в том числе для российской. Раз имперский инстинкт ощутил свободу, он для своей реализации требует пространства. Воля к распространению в пространстве — закон

<sup>41</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб., 1992. С. 316.

<sup>42</sup> Ильин И. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Т. 1. М., 1992. С. 75.

<sup>43</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 317.

<sup>44</sup> Там же. С. 319.

существования империи в любой ее форме. Этот комплекс О. Шпенглер проиллюстрировал на примере Запада. Пришло время распада одной из последних в мире империй. Победа во второй мировой войне Советского Союза способствовала укреплению и стабильности империи. Если сводить Россию к империи, то мы сегодня переживаем период ее «заката». Должен появиться новый Шпенглер, чтобы переписать идеи «заката», высказанные им после первой мировой войны применительно к Западу, в соответствии с ситуацией в современной России. Наука не может на это не реагировать. Так, в работах В. Цымбурского развивается мысль о выходе из трехсотлетней истории российской вестернизации с ее сверхзадачей «похищения Европы» и об осознании России как особого типа цивилизации с присущим ему архетипическим комплексом «острова». По сути, Россия снова возвращается в допетровскую Русь, т. е. в XVII в.<sup>45</sup>

Однако для России такой «закат» может быть сколь угодно болезненным, но не смертельным. Россия, естественно, продолжит свое существование, даже если ее имперская структура исчезнет полностью и окончательно. Ведь империя — это только политическая структура, оказавшаяся в ситуации повсеместной в XX веке либерализации весьма архаической. Отомрет империя, отойдет в прошлое и структура государственности, что в границах империи вызвана к жизни. Эта структура государственности базируется на военной доминанте, необходимой для распространения своего влияния во всем мире. Такой импульс распространения — самое характерное, что питает империю и делает ее реальной силой. Однако психологический импульс империи реализуется лишь с опорой на военную силу. Таким образом, милитаризм оказывается обязательным признаком любой империи, российской в том числе. Когда Ж. де Местр писал о российской империи, он подчеркивал именно эту особенность. По мнению Ж. де Местра, безграничное увеличение военного сословия свидетельствует о том, что Александр I давно превзошел Рим. Действительно, если Август имел лишь 400 000 солдат, то он — 1 200 000<sup>46</sup>.

Сегодня мы переживаем специфическую ситуацию — Россия преодолевает не только коммунистическую идеологию, на основе которой в XX веке формировалась коллективная идентичность, но и уходящий в историю имперский комплекс. Россия перестает быть империей. Таким образом, исчезает и идеологическая, и политическая основа коллективной идентичности, определявшей происходящие в России на протяжении десятилетий процессы. В этом случае зако-

<sup>45</sup> Цымбурский В. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М., 2007.

<sup>46</sup> Местр де Ж. Петербургские письма. СПб., 1995. С. 282.

номерен вопрос: на какой же другой основе будет разворачиваться взаимодействие между входящими в ее состав народами? На какой основе будет культивироваться ее новая, соответствующая реалиям сегодняшнего дня коллективная идентичность? Не должна ли в этом случае возникнуть принципиально новая идентичность? Если она должна возникнуть, то на какой основе? Следующий весьма важный вопрос: будет ли это принципиально новая идентичность или же она будет каким-то образом связана с предшествующим опытом в истории России? В данном случае становится принципиальной потребность вновь осмыслить взаимоотношения государства и культуры. Здесь уже необходимо понять отношение коллективной идентичности не только с идеологией и государством, но и с культурой, противостоящей духу модерна и упорно поддерживающей присущие ей консервативные установки. Если в России новая идентичность будет связана прежде всего с культурой, то эту идентичность не нужно будет конструировать заново, а следует выводить из традиции и из культуры в целом. В этом случае вся предшествующая история культуры должна быть прочитана по-новому. Те установки по отношению к культуре, которые имели место в эпоху модерна со стороны государства, должны быть пересмотрены. Сегодня, в ситуации трансформации империи в тип цивилизации, культура должна быть соотнесена с потребностями цивилизации, а следовательно, она должна сопротивляться прежнему подходу, когда она рассматривалась исключительно с точки зрения модерна, — следовательно, с точки зрения исключительно утилитарной и функциональной. Она также должна быть рассмотрена не во времени модерна, приучившего к мышлению с помощью выделения в историческом времени кратких длительностей. Иначе говоря, просветительская установка по отношению к культуре сегодня активно заменяется романтической установкой, о чем мы дальше выскажемся подробно.

Является ли новая основа, которая может быть подведена под коллективную идентичность, принципиально новой, сконструированной политическими технологиями, или же эта основа всегда была, но не осознавалась, а сейчас ситуация так складывается, что это необходимо осознать и понять потенциал этой основы? Естественно, что это задача, требующая усилий от всех гуманитарных наук. То, что мы называем идентичностью, возникает в силу стихий, которые в сознании народов уже существуют и требуют раскрытия. Но когда идентичность возникает и утверждается, она уже сама оказывается способной формировать и поддерживать солидарность людей и народов. Вот на эту особенность и хотелось бы обратить внимание в первую очередь. Таким образом, Вызов, который мы называем первым, порожден прежде всего внутренней для России ситуацией, а именно,

распадом империи в ее новой, т. е. большевистской редакции. Именно этим можно объяснить тотальную критику, которой в последние десятилетия XX века подвергалась вся предшествующая политика и история России. Но такая критика должна быть конструктивной. Она должна предприниматься во имя выхода из этого имперского тупика. Освобождаясь от имперской идентичности, народы, населяющие Россию, должны объединиться под знаком другой идентичности. Эту новую разновидность идентичности необходимо назвать и осмыслить. Гуманитарные науки должны над этим работать. Ответов на многие вопросы здесь пока еще не существует.

Не успела обозначиться реальность первого Вызова, как уже становится реальным второй Вызов. Этот второй Вызов возникает в ситуации, когда пока еще не найден творческий ответ на первый Вызов. В России все еще находятся в состоянии эйфории от развала того государства, которое в России имело место несколько десятилетий. Того государства, которое функционировало тоже в форме Вызова, только внутреннего и не осознанного именно как Вызов. Однако распад государства еще не есть позитивное решение вопроса. Ведь следствием распада явилась социальная аномия, а она превратилась в новый Вызов, первый Вызов. Позитивного творческого ответа на него пока не найдено. Либерализация экономики и демократизация общественной жизни пока только усиливают смуту и, кажется, совсем не являются творческим ответом. Видимо, этот творческий ответ следует искать где-то в другом месте. Таким образом, с середины 80-х годов XX века Россия оказалась в ситуации, в которой мир оказался уже в городах XIX века. В этом контексте была вызвана к жизни социальная аномия. Ее осмысление началось с помощью социологии (Э. Дюркгейм) и психологии масс (Г. Лебон). Эта новая ситуация требовала творческого ответа на социальную аномия как Вызов.

### **Реальность второго Вызова в российской истории рубежа XX–XXI веков**

Названный нами второй Вызов, к анализу которого мы приближаемся, связан уже не с внутренней для России ситуацией. Однако от него во многом зависят и внутренние процессы. Этот второй Вызов подстегивает необходимость в творческом ответе на первый Вызов, под которым следует иметь в виду социальную аномия как следствие распада империи. Не успела Россия дать творческий ответ в виде упразднения имперской государственности и либерализации общества, что продиктовано Западом и что, следовательно, следу-

ет признать верным, как Запад начал всячески пропагандировать следующий проект, связанный с глобализацией, а следовательно, с большим взаимодействием между имеющими место на планете государствами и народами. Это, несомненно, конструктивный проект. Действительно, помехи в политической сфере устранены, и народам, наконец-то, пора объединиться. «Холодная война» закончилась, и появились перспективы для солидарности народов, к которой двигалась вся предшествующая история. Все закономерно и все оправдано. Казалось бы, о каком новом Вызове есть необходимость говорить? Однако все дело в том, что в реальности либерализация разворачивается в виде тотальной социальной аномии, способной привести к новой диктатуре, а глобализация как проект в его идеальном виде предстает чем-то таким, что сильно отличается от реальной глобализации или от реализации этого идеального проекта. Развертывающийся импульс «всеединства», который в России ощущают тоже как необходимость, как и на Западе, о чем свидетельствует рефлексия В. Соловьева, угрожает идентичности существующих социальных и государственных организмов, их растворению в некоей бесформенной, анонимной общности. Испуг от этого возможного растворения порождает панику, вновь ввергая мир в хаос. Причем опасность идет не от самого проекта «всеединства», а от тех сил, которые этим проектом могут воспользоваться в своих интересах. Так в истории возникает новый, уже второй Вызов. Таким образом, второй Вызов связан с опасностью растворения России в глобальном сообществе. Эта опасность для России является совершенно реальной, ибо она еще не успела преодолеть социальную аномию, образовавшуюся после развала советской империи, а следовательно, она оказывается неспособной сопротивляться этому растворению. Возникновение планетарного сообщества — вообще-то позитивный процесс. Наконец-то реализуется утопия, которая возникла не вчера. Однако разворачивание глобализации свидетельствует, что в реальности образование планетарной общности направляется в русло распространения влияния одной цивилизации, на наших глазах превращающейся в империю по типу некогда существовавшей Римской. Россия больше не претендует на империю и не демонстрирует имперское сознание. Зато фантом империи возникает, как только мы начинаем думать об Америке. Получается, что опасность исходит не от сути разворачивающейся глобализации, а от стремления некоторых цивилизаций навязать свои имперские амбиции остальному миру. В этом отдают отчет и западные исследователи. Так, Т. Фридман утверждает, что спонсируемая Америкой современная глобализация не является естественно начавшимся процессом. Она внедряется Америкой с помощью

силы<sup>47</sup>. Таким образом, имперские установки восходящей Америки извращают позитивный проект глобализации. На поверку глобализация в ее реальном виде отвечает установкам распространяющейся в пространстве новой империи. Разобраться в этом не так просто, поскольку введение идеального проекта глобализации в русло, выгодное какому-то одному государству, может разворачиваться бессознательно и не только со стороны нейтральных государств, но, как это ни парадоксально, и со стороны заинтересованных государств. Мы принимаем это исследование не для того, чтобы продемонстрировать еще раз вульгарный антиамериканизм, а для того, чтобы показать, что глобализация, разворачивающаяся в интересах Америки, самими американцами таковой не воспринимается. Они уверены, что это происходит в интересах именно других государств. Наоборот, в соответствии со своей сформировавшейся идентичностью американцы убеждены, что перед другими народами они предстают щедрыми и справедливыми, что они лишь подталкивают позитивный процесс в нужную сторону, т. е. в интересах других народов. Почему так получается? Видимо, потому, что здесь возникает вопрос отношений между идентичностью и ментальностью. Идентичность американца возникает на основе специфической ментальности, доминантой которой является религиозность, причем особая религиозность.

Ставя вопрос о том, что ядром коллективной идентичности может стать религия, С. Хантингтон показывает, что для американской идентичности решающую роль играет протестантизм. Хотя процент протестантов в населении Америки уменьшился (в 2000 году протестантизм исповедовали около 60% американцев), тем не менее Америка возникла как протестантское общество<sup>48</sup>. Ясно, что эта традиция многое означает и для современного американца, даже если он вообще перестает быть верующим. Дело в том, что этот религиозный архетип давно переместился в политическую сферу, работая на идентичность американцев как представителей избранного народа. Вернемся в таком случае к исходному образу или, если выразиться языком К. Г. Юнга, архетипу, который возник в среде секты пуритан. Согласно А. де Токвиллю, пуританство оформило судьбу Америки. С. Хантингтон пишет: «Они (пуритане — Н. Х.) основывали свои поселения и заключали “договор с Господом”, мечтая создать “град на холме”, который стал бы образцом для всего мира; вслед за пуританами и те, кто принадлежал к иным направлениям протестантизма, стали схожим образом трактовать свой “американский жребий”. Американцы определяли свою миссию в Новом Свете в библейских

<sup>47</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. М., 2008. С. 136.

<sup>48</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 108.

выражениях: они были “избранным народом”, “скитавшимся в пустыне” и грезившим о создании “Нового Израиля” или “Нового Иерусалима” в этой очевидно “обетованной земле”. Америка виделась им местом “новых небес и новой земли, домом справедливости”, страной Господа»<sup>49</sup>.

Удивительно, но этот образ Америки как «избранного народа» из религиозной сферы уже давно переместился в политическую. Получается, что маниакальное стремление навязать всем народам свет, идеал свободы связано с религиозностью американцев. Образ свободы, оказывается, имеет религиозное происхождение. Дело не только в том, что такой образ возник в недрах религии, но и в том, что он продолжает быть с ней связанным, ибо религиозность американцев — вовсе не только история. С. Хантингтон много внимания уделяет религиозности современных американцев. По его мнению, Америка по-прежнему проявляет себя не просто религиозной страной, но самой религиозной среди протестантских стран, а следовательно, это обстоятельство свидетельствует, что наследие Реформации по-прежнему определяет идентичность американцев<sup>50</sup>. Именно в религии сформировалась убежденность американцев в особом предназначении Америки в мире. Согласно одному из представителей церкви, Америке суждено Богом принести в мир новый социальный и политический порядок<sup>51</sup>. Очень похоже, что Д. Буш в это фанатически верил. Так можно утверждать, что американская ментальность — это мессианская ментальность, нашедшая форму проявления в современной международной политике. Как ни странно, эта воля к сакральному не противоречит известному всем утилитаризму и рационализму американцев.

Иначе говоря, с точки зрения американца миссия Америки — распространять во всем мире свободу. Это очень похоже на установку еще одного фанатика, ставившего своей целью добиться расовой чистоты в Германии и начать оздоровление всего человечества. Так, в форме вполне светской в новой истории возникает феномен, который ранее проявлялся лишь в сакральных государствах и который нанес человечеству громадный вред в виде религиозных войн и крестовых походов. Но там, где присутствует религиозный комплекс, логика бессильна. Поэтому программа глобализации как рациональная программа имеет под собой религиозную почву, ибо такова ментальность американцев, а Америка самоощущает себя лидером глобализации. Этот ментальный комплекс следовало бы подвергнуть какому-то на-

учному анализу. Будучи осуществленным, такой анализ сослужил бы пользу и самой Америке, и миру в целом. Ж. Бодрийяр подтверждает, что религиозный архетип стал реальностью Америки, определил ее идентичность и заставил поверить в него другие народы. «Идиллическая убежденность американцев в том, что они — центр мира, высшая сила и безусловный образец для подражания, — не такое уж заблуждение. Она основана не столько на технологических ресурсах и вооруженных силах, сколько на чудесной вере в существование воплотившейся утопии — общества, которое с невыносимым, как это может показаться, простодушием, зиждется на той идее, что оно достигло всего, о чем другие только мечтали: справедливости, изобилия, права, богатства, свободы; Америка это знает, она этому верит и, в конце концов, другие тоже верят этому»<sup>52</sup>.

Проблема заключается в том, что, опираясь на сакральный фундамент, от которого неизвестно, что ожидать, Америка, взвинчивая атмосферу противостояния другим народам и перенося образ врага на мусульманские государства, что, конечно, способствует поддержанию коллективной идентичности, к тому же постепенно вызывает к жизни и политическую структуру, т. е. империю, о чем свидетельствует усиление ее военной мощи и распространение символов этой мощи во всем мире. Религиозный идеал свободы она разносит по миру не с помощью блаженных странников — новых миссионеров религии свободы, а с помощью танков и пушек, что ее сакральный идеал компенсирует. Нам скажут: ну хорошо, Америка просто желает себя защитить. Но как? С помощью проекции своего страха, своей паранойи на другие народы. Откуда же в таком случае паранойя, если она несет свет свободы другим народам? Почему же у нее возникает страх, а следовательно, она должна бояться агрессии со стороны других народов и вооружаться? Тут какое-то противоречие. Все это подается и рекламируется под видом глобализации. Как тут не констатировать, что американскую идентичность сформировали не только реальная политика, демократия и право, а, в том числе, религия и, соответственно, мифология. Тут какой-то взрыв имперского комплекса, замешанного на религиозном инстинкте. Таким образом, сама по себе глобализация, идея которой исходит из Запада, не является негативным, наоборот, весьма позитивным и выстраданным человечеством в истории процессом. Ее идея привлекательна, и она может восприниматься составной частью того целительного света, который Запад излучает. Однако если присмотреться не столько к идеальному образу глобализации, сколько к реальности, т. е. к тому, как она развевается, то мы не можем не зафиксировать противоречия. Ведь

<sup>49</sup> Там же. С. 111.

<sup>50</sup> Там же. С. 150.

<sup>51</sup> Там же. С. 158.

<sup>52</sup> Бодрийяр Ж. Америка. С. 151.

идею глобализации внедряет не просто Америка как прогрессивная страна, демонстрирующая образец разумного политического устройства, вызванного к жизни еще философами Просвещения, а Америка как новая империя, Америка с ее ярко выраженными имперскими установками и, соответственно, военными аппетитами. В этом случае идея глобализации в ее реальном воплощении демонстрирует абсурд. Распространяющаяся сегодня с помощью Америки на весь мир модель римской цивилизации происходит в форме глобализации. Причем эта программа глобализации реализуется отчасти в форме экономических, политических и культурных программ, под видом разрушения старых социальных структур как прогрессивной акции, и установления более демократических систем. Все это мы наблюдаем на примере разворачивающегося сегодня парада оранжевых революций, уже приведших некоторые народы к хаосу. Такая прогрессивная программа внедряется не только в проевропейских небольших государствах, но и в восточных цивилизациях, существующих в соответствии с принципиально иными закономерностями. Весь этот прогресс по-американски очень напоминает большевистские установки. И не может не напоминать, поскольку первичный импульс и для идеи революции, и для идеи либерализации — это просветительская парадигма, которая, правда, в том и в другом случае извращается. Ведь в ситуации с большевиками тоже имел место этот исторический прогрессивный камуфляж. Под видом прогрессивных идей Маркса об освобождении от рабства в форме революций устанавливался тоталитарный режим, а старая империя не упразднялась, а лишь реформировалась, а следовательно, по-прежнему претендовала на все большее распространение в мире. Еще Г. Федотов обсуждал вопрос о том, что прогрессивнее: распространяющееся влияние в мире России или Америки, т. е. империи в форме социализма или империи в форме демократии?<sup>53</sup> Чтобы в этой маскировке разобраться, нужен был новый Маркс. Подобный камуфляж, несомненно, угрожает национальной идентичности. Это тонкая игра, поскольку имперские амбиции ныне во всем мире связывают исключительно с Россией. В ситуации российско-грузинского столкновения все массовые коммуникации на Западе создавали образ возрождающейся в России империи, что имело огромный эффект. Как бы ни оправдывалась Россия, ей не верили. Между тем, эти имперские амбиции исходят прежде всего от Америки, хотя образ этой цивилизации уже давно связан исключительно с либерализацией и прогрессом, а следовательно, идеальным и разумным проектом любого общественного устройства. Получается, неважно, какой ты на самом деле, а важно, как ты вос-

<sup>53</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 312.

принимаешь себя сам и как тебя воспринимают другие. И чтобы другие тебя воспринимали так же, как ты воспринимаешь себя сам, ты должен вызвать к жизни мощные коммуникационные технологии, что и было сделано. Вот это и есть идентичность, в формировании которой работает не только историческое, но в еще большей степени мифологическое сознание. В идентичности многое от мифа — и в том случае, когда он играет политическую, и в том случае, когда он играет отрицательную роль. Отрицая имперское сознание в его большевистских формах, мы проделали рациональную анатомию мифа — ленинского и сталинского. Еще недавно мы были убеждены, что возвращаемся к историческому мышлению. Но на смену одному мифу приходит другой — более глобальный, планетарный. И нас принуждают в него поверить.

Вернемся к Вызову первому — распаду солидарности, существовавшей на протяжении десятилетий в ее имперской форме. Распад Советского Союза — это с точки зрения больших длительностей истории очередной распад того единства, что время от времени возникает на территории России. Архетипом этой формы является Третий Рим, т. е. то государственное образование, что образовалось в средневековой Руси. Именно в средние века сформировалось то коллективное бессознательное, которое в последующей истории будет постоянно восприниматься. К этой архетипической форме Россия будет возвращаться особенно в эпохи Смуты, когда растерянность и страх перед реальностью распада и отсутствия четкого образа будущего заставляет людей вновь вернуться к традиционной форме солидарности в ее средневековых формах с сопутствующим ей образом Врага. Собственно, и Смута-то в российской истории возникает как реакция на распад Третьего Рима. Это не только российский XVII век, но и день сегодняшней. Вот почему В. Цымбурский так внимателен к этому созвучию века XXI-го и века XVII-го. **На наших глазах произошел распад очередного «третьего Рима» в его большевистской редакции.** Он не мог не произойти, поскольку империя была все же не той формой, которая позволяла бы раскрыть весь духовный потенциал каждого входящего в империю этноса, народа. Конечно, нельзя утверждать, что это существование в империи имело исключительно негативные стороны. Но если иметь в виду то, что внутри каждого этноса в империи все же имело место развитие, какой-то духовный прогресс, даже если признать, что под благотворным влиянием новой империи, то очевидно, что рано или поздно имперская структура (хотя так политическая структура и не обозначалась) окажется тесной и неудобной. Так в последних десятилетиях XX века, т. е. когда уже не было террора, что был в сталинскую эпоху, когда социализм уже обещал по-



казать человеческое лицо, когда возникло специальное обозначение эпохи как «оттепели», этносы и народы ощутили не только потребность, но и возможность большей свободы. Это обстоятельство стало основанием для распада советской империи. Прав А. де Токвиль, утверждавший, что настоящие революции происходят не тогда, когда отсутствует свобода, а когда она уже начинает становиться реальностью<sup>54</sup>. Тогда возникает стремление к тому, чтобы ее обрести сполна и целиком. Горбачевская перестройка с ее усеченной гласностью и стала таким разбегом для последующих реформ и сопровождающей эти реформы социальной аномии.

Таким образом, не успели в России разрешить проблемы, связанные с первым Вызовом, как возникает опасность, связанная со вторым Вызовом. Практически первый и второй Вызов возникли одновременно. Не успели в России подвести под изменяющуюся коллективную идентичность новый фундамент, как уже возникает опасность, что такая идентичность и не нужна. Ведь активно формируется глобальная или планетарная идентичность и тоже, как и идеологическая идентичность при большевизме, вытесняет все разновидности этнические, национальные и религиозные, которые могут становление идентичности планетарного плана лишь затруднять. Какая-то истина здесь есть. Но если мы будем помнить, что под видом становления планетарной солидарности миру навязывается с помощью суперновой технологии, в том числе, и военной, новая имперская солидарность в ее американском варианте, то тут возникает опасность. Таким образом, мы имеем второй Вызов или Вызов в квадрате. Поэтому идентичность, ее сохранение и поддержание становится первостепенной проблемой. Очевидно, что глобализация — это хорошо. Но этот оптимизм может и исчезнуть, как он исчез в начале XX века, т. е. в связи с первой мировой войной, накануне которой человечество, как никогда, начинало ощущать свое единство<sup>55</sup>. Почему же прогрессивный процесс глобализации может обернуться негативной стороной? Потому, что прогрессивность этого процесса связана только с сознанием. Бессознательное же этого процесса связано с активизацией традиционного имперского сознания. Дело в том, что в XXI веке логика глобализационных процессов разворачивается по модели Римской империи, т. е. по программе, задаваемой одним государством и, следовательно, в интересах этого государства. Именно это обстоятельство приводит к сопротивлению глобализации, к пониманию того, что глобализационные процессы могут привести к разрушению национальных идентичностей. Вместо глобальной общ-

<sup>54</sup> Токвиль А. Старый порядок и революция. Пг., 1918. С. 144.

<sup>55</sup> Вебер А. Избранное: кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 434.

ности, в которой каждый народ способен раскрыть свой потенциал (что должно означать идеальное видение глобализации) нации и государства оказываются внутри имперской общности, только на этот раз империя приобретает беспрецедентные масштабы. Тут нет даже аналогий с Россией. Единственная аналогия — это Древний Рим. Но ведь Древний Рим, как только он стал претендовать на всемирную империю и начал этот проект реализовывать, утратил демократические завоевания. Кроме того, исходя из своей программы глобализации, новая империя все делает в своих интересах, в том числе организуя сеть оранжевых революций и используя отколовшиеся от советской империи территории для установки зонтика, предохраняющего от агрессии других народов. Если Америка несет мир другим народам, то почему она ощущает опасность? Но нас меньше всего интересует судьба Америки. В центре нашего внимания — судьба России в ситуации двойного Вызова.

Сегодня будущее России за океаном зря связывают с неизбежным возрождением империи. То, что Россия возрождается, Запад готов приветствовать. Но ведь, с его точки зрения, возрождение России неизбежно произойдет в формах империи. Из этого заколдованного круга необходимо выйти нам самим и дать гарантию европейцам, что в России есть альтернатива империи. В самом деле, была ли Россия в своей истории только империей? С. Хантингтон пишет, что в конце XX века заканчивается история как история идеологий и начинается история цивилизаций<sup>56</sup>. Да, мир активно трансформируется, перестраивается. Рухаются традиционные идентичности и создаются новые. Что же здесь является решающим? Какой принцип обязывает распадаться старые общности и создаваться новые? Сегодня народы обособляются, обретают самостоятельность и вновь объединяются по принципу принадлежности к той или иной цивилизации. Эта их принадлежность в силу каких-то причин в прошлой истории затемнялась. Но что это означает? Это означает осознание той разновидности их идентичности, которая называется цивилизационной. Для России это актуальный вопрос, ибо идеологическая основа исчезла, но в ее составе остались десятки наций и этносов. Следовательно, все, что в России связано с империей, будет отпугивать. Хотя на уровне сознания идея империи ранее не формулировалась, но подразумевалась и способствовала отталкиванию других народов от России. В данном случае следует констатировать уязвимость гуманитарных наук, не способных разобраться в цивилизационных проблемах. Да и социального заказа со стороны государства на исследование этой проблематики тоже не было.

<sup>56</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Тем не менее, нельзя не констатировать, что в России уже несколько десятилетий находится в ситуации становления наука о культуре. Это произошло именно в России, а не в Америке, где в гуманитарных науках пока имеет место другая традиция — позитивистская. Истоки российской культурологии — одна из научных парадигм, которая на Западе зародилась в Новое время — просветительская. Другой альтернативной парадигмой является романтическая парадигма. В разное время разные цивилизации к этим парадигмам обращались. Сегодня две цивилизации — Америку и Россию — разделяет именно несходство в отношении к этим парадигмам. Америка демонстрирует верность просветительской парадигме. Россия активизирует романтическую парадигму. Не отбрасывает ли это Россию в прошлое? Да, отбрасывает, но это позитивно. В этом следует разобраться. Сегодня цивилизационную идентичность Россия обретает только через выход из просветительской парадигмы. Для сознания русских характерен прорыв в более отдаленные эпохи истории. Она должна вспомнить свои византийские корни и время зарождения российской цивилизации. Россия должна отречься от имперского комплекса и найти в истории подтверждение существования себя как типа цивилизации. Это задача всего комплекса гуманитарных наук.

### **Трансформация России из империи в тип цивилизации на фоне возникновения и утверждения в мире американской империи**

Таким образом, очевидно, что история XX века, оказавшись столь динамичной, ставила вопрос о формах коллективной идентичности, затрагивающей судьбы уже не отдельных индивидов, а целых народов, наций и государств. Распад всех существовавших в мире империй, например, в первую мировую войну Австро-Венгерской империи сделал актуальным идентичность ставших самостоятельными народов. С другой стороны, на мировой арене возникли политические организмы, потенциально предрасположенные к распространению своего влияния во всем мире. К такому типу политических организмов относится Америка, все более демонстрирующая распространение в соответствии с моделью Римской империи. Делая ставку на военную силу и сосредотачивая военные базы во всем мире, Америка перерождается в империю и тем самым уподобляется Древнему Риму, в котором ставка на милитаризм привела к перерождению демократии. Ч. Джонсон пишет: «Вторая мировая война, пусть и не будучи войной, которую начали мы, привела к

самой полной в нашей истории мобилизации ресурсов, и ее итогом стало развертывание наших сил на всех континентах»<sup>57</sup>. «Холодная война» после второй мировой войны способствовала восстановлению и разрастанию военного аппарата США. Как констатирует Ч. Джонсон, с тех пор этот аппарат так и не был обуздан. Казалось бы, падение Советского Союза должно было умерить военный пыл Америки. Но он нарастает, угрожая уже всему миру. Между тем, распространение военного влияния самой Америкой, а, еще точнее, властью в Америке подается как добродетель, как свет демократии и свободы. Многие народы, особенно отколовшиеся от России после развала советской империи, этому верят. Мир уже начал забывать, как хладнокровно американцы сбросили атомную бомбу на Хиросиму. С таким же хладнокровием и цинизмом они готовы подавить любое сопротивление, где бы оно ни имело место. Но, может быть, называя Америку империей, мы преувеличиваем? До сих пор это понятие применялось исключительно к Советскому Союзу, к России. Бренд империи, присвоенный России, до сих пор провоцирует негативные коннотации европейцев. Но, может быть, пришла пора пугаться не России? отождествление Америки и империи в ее современной форме в литературе уже употребляется, в том числе и самими американцами. В своей книге С. Хантингтон еще утверждает, что Америка может отбросить имперский вариант своего развития. Он выдвигает и другие альтернативы. Одним из вариантов является открытость Америки миру и, соответственно, мультикультурализм, другим — закрытость и противопоставление другим. Третьим вариантом является имперский вариант, когда Америка подчиняет себе весь мир и пересоздает его в соответствии с американскими ценностями<sup>58</sup>. С. Хантингтон пишет: «Имперский импульс, таким образом, стимулируется убежденностью в превосходстве Америки и универсальности американских ценностей. Утверждается, что американское могущество намного превосходит могущество любой другой нации и даже группы наций, поэтому Америка имеет полное право устанавливать собственный мировой порядок и преследовать зло в любой точке земного шара. Согласно воззрениям универсалистов, другие общества привержены тем же ценностям, что и американцы, а если нет, то хотят быть им привержены, а если и не хотят, то упорствуют в заблуждении; американцы имеют полное право переубедить их и даже заставить принять те универсальные ценности, которые определяют американский образ жизни»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 37.

<sup>58</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 566.

<sup>59</sup> Там же. С. 568.

Однако другие утверждают, что имперская альтернатива Америки — уже реальность. Но если Америка начинает утверждать имперский вариант, то отсюда и вытекает, почему глобализация как идеальный проект начинает представлять из себя проблему. Ведь и весь мировой процесс глобализации в этой ситуации вводится в имперские берега и, следовательно, народам будут навязываться неприемлемые для них ценности и представления. Так, в 2003 году публицист М. Игнатъев пишет: «И какое же слово, если не “империя”, может описать ту громаду, в которую превратилась сегодня Америка? Это единственное государство, которое поддерживает порядок в мире посредством пяти военных командований, держит под ружьем свыше 1 млн. мужчин и женщин на четырех континентах, гарантирует выживание целых стран, от Израиля до Южной Кореи, приводит в действие маховики мировой торговли и коммерции и наполняет мечтами и желаниями сердца и умы целой планеты»<sup>60</sup>. Америка как империя — это уже реальность, хотя не все еще успели это осознать, что не удивительно. Отсутствие социальной аномии здесь во многом способствовало созданию коллективной идентичности, которая, возникнув действительно на основе свободы и демократии, а также на основе успешно развивающейся здесь рыночной экономики, уже давно превратилась в мощный, самостоятельный и противодействующий дефициту солидарности фактор. Укреплению и культивированию этой идентичности способствовали все средства массовой коммуникации, в особенности кино. В ходе «холодной войны» этот благородный образ американской идентичности возникал как альтернатива российской империи. Человечеству всячески навязывался иной, негативный образ Советского Союза. Это было нетрудно, ибо произведения, вроде солженицынского «Архипелага Гулага», раскрывали страшную правду об этой империи. Все эти негативные факты свидетельствовали о подавлении в советской империи человеческой личности и об отсутствии в ней свободы. Став явными, они постепенно похоронили в XX веке еще одну империю. Если предшествующей считать немецкую империю, которая в годы второй мировой войны была разрушена не без участия русских. Но если империя в ее немецкой форме Гитлером очень быстро была скомпрометирована и ее антигуманная, расистская сущность была вскрыта уже в момент ее взлета, то с разоблачением советской империи дело обстояло не так просто. Выявление ее антигуманной сути растянулось во времени. Этому не способствовала активная роль советской империи во второй мировой войне. Аура страны — освободителя Европы и вообще всех народов сдерживала осмысление тех внутренних процессов, что связаны с

<sup>60</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 100.

концлагерями. Ведь многих факторов негативного действия империи не знал не только западный обыватель, но часто и советский человек. Но если и знал, то приходилось молчать. Хотя разоблачение сталинизма началось еще в 1956 году, но оно разворачивалось как осуждение частных явлений. Постепенно критическое осмысление расширяется, и сегодня все больше приходят к осуждению системы в целом, т. е. империи. Казалось бы, с российской империей все ясно. Это ушло в прошлое. Однако начавшееся после развала Советского Союза возрождение России вызывает новые дискуссии. А кроме того, возрождение России означает появление в мировой истории соперника Америки, в чем Америка, конечно же, не заинтересована. Оказывая давление на поднимающуюся из хаоса Россию, а также на другие народы, в особенности отколовшиеся от России и жаждущие попасть в НАТО, которые вынуждены ассимилировать навязываемый Америкой негативный образ России как возможного соперника на мировой арене, Америка, тем самым, в еще большей степени провоцирует русских, требующих сменить навязываемый России Америкой статус страны-изгоя на статус сопротивляющейся имперскому комплексу Америки державы. Ну, как в этой ситуации России не прельститься образом сильного государства или новой империи, тем более что в России еще существуют мечтатели о возрождении России именно в форме империи. Сама Америка, на уровне сознания исключая возрождение империи в России, на самом деле невольно к этому Россию подталкивает. Американская пропаганда по-прежнему держит под обстрелом Россию, опасаясь, что имперский комплекс все еще в России продолжает сохраняться и способен разгореться. Запад и, в особенности, Америка России по-прежнему не доверяет, всячески пропагандируя альтернативные ценности. То же можно было наблюдать и со сталинской Россией, подвалы которой начали открываться с большим запозданием. Возможно, то же самое может произойти и с открытием второй стороны американского рая. Открытие правды о поведении американских военных и их обращении с заключенными в тюрьмах уже ставит мир перед опасностью возрождения фашистского зверства. А пока во всем мире нагнетается русофобия, отвлекающая внимание людей от противоречий в самой Америке.

Однако любопытно, что уже сразу же после второй мировой войны трансформация Америки в империю была предсказана. Так, Г. Федотов уже обсуждал вопрос о том, что будет, если Америка распространит свое внимание на весь мир. Таким образом, под видом творческого ответа, т. е. вызванного к жизни в Америке и годного для всех народов образца для подражания политического устройства, в истории постепенно возник новый, касающийся сегодня всех стран

Вызов. Таким образом, современная история России к распаду и гальванизации в ней формы империи не сводится. Большую ошибку делают на Западе те политики, которые в пропаганде, направленной против России, всячески внедряют в сознание западного обывателя образ России как империи, которая, по их мнению, была, есть и, видимо, будет империей. Такова уж у нее судьба. Подобное видение России, несомненно, продолжает вызывать на Западе беспокойство и страх. На Западе первая реакция на все, что происходит в России, связана с отношением Запада к России как к империи. В своих действиях Россия никогда не будет правой, поскольку любой ее шаг — это шаг империи, а империя безвозвратно отправлена Западом в прошлое. Любое действие в России, связанное с ее возрождением в разных сферах, будет, как это ни парадоксально, оцениваться исключительно негативно, поскольку империя должна разваливаться, а не возрождаться. От России ждут только этой информации, т. е. информации о развале. Если же реальные факты этого не подтверждают, то тем хуже для фактов. Тогда можно приближать к границам России, в особенности, на территории бывших республик Советского Союза, американские военные базы и противоракетные установки, с помощью которых можно организовывать целенаправленный развал России на случай, если этот развал не продолжится стихийно. В этом случае факты просто не принимаются во внимание. Здесь-то и становится очевидным, как некогда возникший в мире образ или имидж России приобретает инерцию и навсегда будет сопровождать ее последующую историю, что бы в границах России ни происходило.

Таким образом, сознание, ментальный образ оказывается сильнее реальности. Этот ментальный образ России и есть присвоенная и спроецированная на Россию другими народами идентичность русских. Так мы констатируем одну из противоречивых особенностей современной России: не успев создать свой собственный образ и ратифицировать его в мире, мы оказались в ситуации, когда его создают и навязывают нам другие. Установка сформирована, и отныне она будет действовать на всем протяжении истории. Иная ситуация с Америкой. Несмотря на то, что после второй мировой войны Америка успешно реализует свои имперские амбиции, легко устраняя со своего пути все препятствия, сформированный ею собственный ментальный образ, связанный со свободой личности, превращается в мощную силу, провоцируя восторг и восхищение этим благородным образом во всем мире. Спрашивается, а соответствует ли этому своему образу реальная Америка? Между прочим, этот благородный образ оказывается тем сильнее, чем чаще массовые коммуникации будут напоминать о существовании в мире злых сил, которым Амери-

ка противостоит и которые рано или поздно будут побеждены. Иначе говоря, благородный образ Америки не мог бы возникнуть, не будь созданным ею же самой образ чужого, т. е. Врага. В число этих сил зла часто попадает и Россия. Впрочем, она там давно, даже не со времен Р. Рейгана находится. Просто время от времени эту установку в бессознательном западного обывателя актуализируют. Рукопожатия улыбающихся при встрече президентов в данном случае ничего не меняют. Все это подается как глобализация. Между прочим, эта глобализация предполагает устранение российской империи и всяческих ее следов в истории, в том числе, и советской империи. Эта цель, конечно же, не высказывается прямым текстом, но подразумевается, и движение военных баз в сторону границ России о многом свидетельствует. Цель — спровоцировать в России новый виток гонки вооружений, представить это для всего мира как опасность, а затем ввести войска. Это противостояние не столько людей, сколько ментальных установок проявляется в нарциссизме ведущей страны мира, подтверждающей идею О. Шпенглера о неспособности больших культур к взаимопониманию. Э. Трельч эту мысль повторил, утверждая, что великие культуры, в сущности, понимают лишь самих себя<sup>61</sup>. Критикуя европоцентризм и вестернизацию мира в Новое время, Э. Трельч приходит к грустному выводу: «В сущности, мы знаем только самих себя и понимаем только наше собственное бытие, а поэтому только наше собственное развитие. Лишь знание их является нашей практической потребностью и необходимостью, предпосылкой собственной формирующей культуру деятельности и желание будущего... Знание чужих культур может быть чрезвычайно важным для самопознания, понимания мира и практических отношений. Но во всем этом мы понимаем и утверждаем только самих себя, формируем, сколько бы мы ни приспособлялись к чужим культурам и как бы ни воспринимали их, только самих себя такими, как мы сложились и создавались в течение тысячелетий»<sup>62</sup>.

Вот еще одна миссия науки о культуре, связанная с необходимостью выявления противоречия, когда глобальный процесс разворачивается в границах специфической ментальности, свойственной какому-то одному народу, к тому же получающей поддержку в политической форме империи. Конечно, это уже представляет опасность для мира. Такая позиция Запада по отношению к России исключительно как к империи опасна не только для Запада, но и для России. Можно представить ситуацию, когда, отчаявшись найти понимание, Россия и в самом деле потеряет самообладание, поверит лишь в силовое ре-

<sup>61</sup> Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 158.

<sup>62</sup> Там же. С. 610.

шение этого противоречия, демонстрируя тем самым активизацию и возрождение старого имперского комплекса, все еще продолжающего в бессознательном русского человека быть реальным. Естественно, что когда ментальность странника становится универсальной, в этих условиях солидарность становится дефицитом. В какой-то степени это стихийный, а следовательно, неосознаваемый процесс. Но если мы выйдем за пределы России и рассмотрим внутренние процессы с точки зрения расклада политических сил на международной арене, то станет ясно, что в этом стремлении расчленив Россию принимают участие и внешние силы. Не хотелось бы быть обвиненным в паранойе, в поиске несуществующих врагов и с их помощью объяснять внутренние процессы. Но если иметь в виду распространение нового Рима в его глобальных американских формах, то ведь это никакая не паранойя, а самая настоящая реальность. В том-то и дело, что «враг», образом которого Запад способен наделять Россию, отождествляя ее исключительно с империей, никогда не согласится с такой идентичностью, которой ее наделяют. Америка абсолютно убеждена в прогрессивности своих действий. Но речь ведь идет не о субъективных установках, а о последствиях такой проекции образа врага на Россию, а следовательно, об объективном смысле создания такого образа. Большевики ведь тоже были уверены в прогрессивности идеи мировой революции. В ситуации столкновения России с Грузией западные средства массовой коммуникации транслировали и тиражировали именно этот архаизм и уже не существующий в реальности образ России как империи. Негативный образ России был извлечен из прошлого, а точнее, из западного сознания, в котором такой образ закрепился и в последнее время начал актуализироваться. Запад не видит и не желает видеть Россию в ее новом качестве. Проблема заключается в том, что мы и сами еще недостаточно в этом новом качестве укрепились. Этот страх Запада и эта наша недостаточная укорененность в либеральных ценностях, о чем свидетельствует провал либерализма в России, представляют опасность. Все может снова вернуться к тому, от чего мы так активно и бурно еще недавно отrekliсь. Эта опасность связана с тем, что и в коллективном бессознательном русских имперское начало тоже оказывается реальным и способно выйти в сознание. В соответствующей ситуации оно может стать реальностью сознания. Иначе говоря, Запад, если он не продемонстрирует мудрость, которую мы у него хотим обнаружить, будет, как это ни парадоксально, виновником возрождения в России и имперского сознания, и собственно империи как таковой.

Как же в таком случае можно винить Россию в том, что она возвращается к империи, а следовательно, и к применению силы, если

активность этого традиционного механизма у нее спровоцирована такой же силой, с помощью которой сегодня в мире распространяется новая римская империя, т. е. Америка. Ч. Джонсон уделил достаточно внимания сравнению современной Америки с Римом в его финальной стадии, когда его милитаристские установки привели к вырождению демократии. Он пишет: «Милитаризм, который неизбежно развивался вслед за имперскими намерениями Рима, медленно подрывал его конституционные основы, а также те настоящие политические и человеческие права, которыми пользовались его граждане. Конечно, американская республика пока что не пала, она лишь подвергается тяжелому испытанию в виде имперского президентства и всевозрастающей власти армейских легионов, подрывающих власть конгресса и судов. Однако финал римской республики — передача власти диктатору, поддержанному военной силой, приветствуемому народом, которому кажется, что это принесет стабильность, — указывает на то, что может случиться с отдаленном будущем благодаря пренебрежению Джорджа Буша к идее разделения властей»<sup>63</sup>.

Глубокое духовное падение в современном мире связано с возвращением того мировосприятия, которое утверждает себя на основе силы. Чтобы противостоять этой распространяющейся в мире силе, нужно использовать то же самое средство. Но ведь это в истории уже имело место. Чтобы противостоять нарастанию вестернизации, возникло большевистское движение. Чтобы противостоять коммунизму, возник фашизм. Чтобы противостоять фашизму, снова проявили активность США и Россия. Г. Федотов пишет, что фашизм мог стать основой трансформации Германии из национального государства во всемирную империю. Некоторые страны, например, Франция, уже оказались готовыми к принятию единства сначала в Европе, а затем и в мире под эгидой Германии («Впервые со времен Наполеона Европа подчинилась единому “порядку”. Этот порядок, то есть господство Германии, приняла и Франция, казалось бы, ее вечный и непримиримый враг»<sup>64</sup>). Гитлер нес не мир на основе права и порядка, которые побежденные могли бы, скрепя сердце, принять, но унижение, порабощение и истребление. Это спровоцировало сопротивление, и потенциальная империя в ее немецкой форме не реализовалась. Рождение американской империи тоже связано с комплексом единства и устранения хаоса в мире, хотя понимание этого единства в каждой империи свое. Обсуждая вопрос о последующих вариантах распространения в мире империи, в качестве таких претендентов Г. Федотов называет Россию и Америку. Что касается России, то в последнее

<sup>63</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 99.

<sup>64</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 308.

время она из таких претендентов выбыла. Но что касается Америки, то эта возможность, кажется, успешно реализуется. Усматривает ли в этих имперских амбициях Америки Г. Федотов опасность? В этом вопросе у него нет четкости. С одной стороны, он говорит, что Америка не мечтает о мировом господстве, а лишь думает об организации своей безопасности. Он констатирует тот факт, что Америка пытается организовать мировой хаос, причем, пока только с помощью доллара и хлеба. До пушек и пулеметов дело не доходит. Это было сказано сразу же после второй мировой войны, в 1947 году. Сегодня так сказать уже нельзя. Работает не только доллар, но и пушки.

Как утверждает Ч. Джонсон, вторая мировая война привела к самой полной в истории Америки мобилизация ресурсов, а ее итогом стало развертывание американских военных сил на всех континентах. Военный аппарат, разрастание которого происходило во время войны в Корее, не был обуздан даже после развала СССР<sup>65</sup>. Сами американцы пишут о том, что истинную меру национального величия в Америке видят в военной мощи. Силу и благосостояние государства они оценивают по критерию готовности к войне, ведения войны и насаждению военных идеалов<sup>66</sup>. Армия оказывается здесь наиболее эффективным государственным институтом. В настоящее время американские военные базы находятся в более чем 130 странах<sup>67</sup>. Их распространению нет препятствий. Это свидетельствует об успешном и динамичном развитии основополагающего признака всякой империи — ее глобального распространения. Пытаясь набросать благостный образ Америки, Г. Федотов, однако, позволяет себе сформулировать следующее. Он пишет: «Но Америке не чужда мысль о мировом единстве»<sup>68</sup>. Вот эта мысль сегодня и реализуется в форме глобализации. Однако реализация этого единства связана со многими жертвами и с уступками в понимании самой демократии и со сползанием на культ силы, и с нарушением Конституции, наконец, просто с откровенной ложью, предшествовавшей вводу американских войск в Ирак и ставшей основным мотивом для оправдания этого ввода<sup>69</sup>. По этому поводу Ч. Джонсон пишет о том, что американское правительство выдает ложь своим гражданам, а заодно и всему миру за правду. Эта ложь касается несуществующей ядерной угрозы, которую якобы Ирак представлял перед вводом туда американских войск<sup>70</sup>. Об этой лжи очень точно

<sup>65</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 37.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Там же. С. 15.

<sup>68</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 311.

<sup>69</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 13.

<sup>70</sup> Там же.

писал Г. Пинтер. «Вторжение в Ирак, — писал он, — было актом бандитизма, актом откровенного государственного терроризма, демонстрирующим полнейшее презрение к понятию международного права. Вторжение было актом военного произвола, вдохновенным нагромождением одних обманов поверх других, и бесстыдным манипулированием СМИ, а через них и общественностью. <...> Мы принесли с собой иракскому народу пытки, кассетные бомбы, боеприпасы с обедненным ураном, бесконечные случайные убийства, нищету, деградацию и смерть, говоря при этом, что мы “несем свободу и демократию Ближнему Востоку”»<sup>71</sup>. Замечательно, что это говорит не современный российский политик, а представитель западной интеллигенции, к сожалению, довольно редкий представитель этой значительной в количественном отношении социальной общности. Не повторяет ли европейская интеллигенция ту ошибку, которая в свое время совершил М. Хайдеггер, ошибочно отождествив амбиции Гитлера с прорывом Германии из ситуации «заката» Запада и со стремлением немцев объединить европейцев? Так что действия Америки могут приблизить время ее «заката» и это время может наступить раньше, чем все еще реальный и растянувшийся на длительное время распад России, который является оборотной стороной трансформации ее в тип цивилизации. Но любопытно, что если Америке удастся все же окончательно стать сложившейся и утвердившей себя мировой империей, то какую позицию по отношению к Новому свету займет Старый Свет или Европа? От Г. Федотова не ускользает то обстоятельство, что империя в ее американском варианте — более мягкая и демократическая форма империи. Он говорит, что «империя еще не значит господство»<sup>72</sup>. Национал-социализм в эпоху его прихода тоже воспринимался в романтической ауре. А кроме того, — говорит Г. Федотов, — «у свободных народов нет вкуса к насилию»<sup>73</sup>, а потому американская империя способна быть гуманной. Это суждение сегодня не подтверждается. Так, Ч. Джонсон пишет: «Хотели этого американцы или нет, но в мире на нас сегодня смотрят как на людей, одобряющих пытки заключенных в иранской тюрьме Абу-Грейб, на авиабазе Баграм в Кабуле, в заливе Гуантанамо на Кубе и в тайных тюрьмах по всему миру, и считают, что мы поддерживаем Джорджа Буша, заявившего, что в качестве главнокомандующего “военного времени” он свободен от всех ограничений, налагаемых Конституцией и международным правом»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Там же. С. 393.

<sup>72</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 312.

<sup>73</sup> Там же. С. 313.

<sup>74</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 19.

По инерции Запад продолжает обсуждать ужас концлагерей в Советской России. Его, конечно, следует обсуждать. Но объективно получается, что он служит ширмой, отвлекающей от ужасов, происходящих в новой истории, ужасов, которые пока еще разворачиваются в эмбриональной форме, но могут принять колоссальные формы распространения почище архипелага Гулага, если западный и американский обыватель, а вместе с ним и западная интеллигенция не обратят на это внимание и не осмыслят его. Просто удивительно, как покрасившие себя в оранжевый цвет народы принимают свободу и единство из рук новой империи, только если она демонстрирует силу. В этом случае Америка просто не может не быть империей. Но, рождаясь цивилизацией на демократической основе, она неизбежно трансформируется в самую настоящую империю со всеми вытекающими отсюда последствиями.

**Романтическая традиция в ее имперской интерпретации.  
Романтическая парадигма  
как противовес просветительской парадигме.  
Национальная идея в имперской оправе**

Если на Западе имеет место возрождение империи, то это обстоятельство обязано бессознательному народов. Ведь призрак Римской империи на Западе никогда не забывался. Об этом свидетельствуют и Средние века. К. Хюбнер возвращается к этой детали, фиксируя, как из конкурирующей массы элементов Римской мировой империи выделилась и развивалась священная Римская империя Средневековья<sup>75</sup>. Даже Данте верил в возрождение Священной Римской империи, основанной на христианской вере<sup>76</sup>. Но и позднее старая идея универсальной империи не была изжита даже в эпоху Ренессанса<sup>77</sup>. Хотя постепенно в эту эпоху активизируется противоположное начало, о чем свидетельствует национальный гуманизм Макиавелли. Особую приверженность этому имперскому идеалу можно констатировать у немецких императоров, мысливших себя подлинными наследниками античной Римской империи. В конце XIII века Иордан из Оснабрюка утверждал, что образ римской империи должен быть заново воплощен немцами<sup>78</sup>. Очевидно, что заимствуемый немцами у римлян имперский архетип оказывался реальным вплоть до

<sup>75</sup> Хюбнер К. *Нация: от забвения к возрождению*. М., 2001. С. 40.

<sup>76</sup> Там же. С. 50.

<sup>77</sup> Там же. С. 59.

<sup>78</sup> Там же. С. 54.

XX века. Его реальность, видимо, можно проследить на протяжении всей истории немцев. И не только истории немцев. Эту ментальность Э. Трельч распространяет на весь Запад. «В европейском мышлении всегда присутствует завоеватель, колонизатор, миссионер. В этом источник его практической силы и плодотворности, но и многих теоретических ошибок и преувеличений»<sup>79</sup>. Однако Запад на то и Запад, что он всегда ощущал опасность растворения в имперских амбициях национальной и культурной стихии. Поэтому и выработал механизмы торможения стремления к имперской идее.

Таким эффективным средством на Западе оказался романтизм, возникший, как известно, как оппозиция просветительской парадигме, ставшей основой возникновения тех моделей солидарности, которую не принимали во внимание национальных и исторических корней. Но это сыграло свою роль в том, что свобода от национальных корней только способствовала имперским формам глобализации. Именно в романтизме понизилось значение космополитического, имперского сознания, нейтрализующего роль национального и культурного, которое в новых формах подняло голову в идеологии Просвещения, т. е. в идеологии модерна. К. Хюбнер справедливо констатирует, что всплеск национального сознания в романтизме — оборотная сторона просветительских идей, а точнее, спровоцированное ими сопротивление<sup>80</sup>. Кстати сказать, то, что применительно к России мы постоянно произносим словосочетание «русская идея», берет начало именно в романтизме, в границах которого впервые было сформулировано понимание национальной идеи, сопровождающей сознание представителей каждой нации, и не только русской. Разумеется, «русская идея» продолжает существовать и не только на уровне идей, разделяемых некоторыми мыслителями<sup>81</sup>. Она продолжает быть реальной и на уровне массового сознания. Ее генезис связан с убежденностью, что в своей истории каждая нация осуществляет определенную, характерную лишь для нее миссию, что выделяет ее среди других наций. Проблема не в этой постановке вопроса, а в том, что Россия, самосознание которой связано с имперским началом, в своей истории успела отредактировать, а точнее, извратить такое национальное предназначение. В России национальная идея начала пониматься в имперском духе. В России как носительнице особой национальной идеи саму эту идею представляли в духе империи, а следовательно, утилитарного отождествления своей нации со всем человечеством, а точнее, мыслили Россию лидером всего человечества,

<sup>79</sup> Трельч Э. *Историзм и его проблемы*. М., 1994. С. 608.

<sup>80</sup> Хюбнер К. *Нация: от забвения к возрождению*. С. 118.

<sup>81</sup> Гулыга А. *Русская идея и ее творцы*. М., 1995.

что ставило ее в неоднозначные отношения с другими империями, и прежде всего с западной. Этот национальный эгоизм сказался даже на трансформации православия, которое также воспринималось в имперском духе. Это означает, что носительницей истинного христианского духа в сознании русских предстает лишь Россия, что ставит ее в конфликтные отношения с остальным христианским миром. И поскольку православная церковь в России оказалась по отношению к светской власти несамостоятельной, то такая интерпретация христианского учения стала следствием имперского сознания. Лучшие умы России, и прежде всего В. Соловьев, подвергли резкой критике такую имперскую интерпретацию русской идеи, оказавшейся на службе национализма. Не отрицая того, что российский народ может сказать «новое слово» миру, т. е. породить и развить особые идеи, способные воздействовать на человечество, он пытается очистить русскую идею от имперского или византийского ее истолкования. Здесь-то и проявилась его идея всеединства, которой придерживался философ. Как считает В. Соловьев, «ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества»<sup>82</sup>. В связи с этим философу пришлось затронуть вопрос о мессианизме русских, на котором тоже лежит печать национализма.

Пытаясь осмыслить сложнейший клубок наслонившихся друг на друга значений «русской идеи», В. Соловьев всячески пытается развести силу оружия, т. е. имперский комплекс, и смысл христианской идеи, исключая национализм. В конечном счете, предназначение России состоит в том, чтобы принимать участие в развитии христианской цивилизации, не противопоставляя себя другим христианским народам. Иначе говоря, Россия должна отречься от национального эгоизма. Не может быть монополии на христианство. Это болезнь. Не христианская идея должна быть поставлена на службу русской империи, а русскую империю нужно направить на реализацию христианской идеи. Трудно сказать, был ли услышан В. Соловьев в своей критике «русской идеи», а точнее, идеи, в которой получил выражение разбуженный романтизмом национализм и в какой мере можно считать, что он повлиял на общественное сознание. Главное здесь, пожалуй, то, что такой национализм, получивший выражение в «русской идее», столкнулся с просветительской парадигмой, проявившейся в русской революции и в русском социализме. Идея социализма имеет альтернативное происхождение. В России она с самого начала исключала не только национализм в его крайних формах, но и национальную стихию вообще. Это, конечно, ничуть не оправды-

<sup>82</sup> Соловьев В. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 220.

вает российский просветительский проект социализма, потому что, как оказалось, в конечном счете он породил такую же катастрофу, как и национализм в других странах. Романтический комплекс национального в своих крайних формах проявился, конечно, не в русской, а в немецкой идее. Ведь если исходить из печально известного сочинения А. Гитлера, то национал-социалистическая революция в Германии с самого начала замышлялась как реализация идеи национального или арийского превосходства. На службу национальной и расовой чистке и, в конечном счете, оздоровления всей западной цивилизации А. Гитлером призывалось и государство. Иначе говоря, имперское начало здесь активизировалось и было поставлено на службу национализму. «Итак, — пишет А. Гитлер, — высшей целью действительно народного государства должна быть забота о сохранении того основного расового ядра, которое одно только способно создавать культуру, дарить человечеству красоту, достоинство и все высокое. Мы, арийцы, понимаем под государством только живой организм расы, который не только обеспечивает само существование этой расы, но обеспечивает ей также возможность дальнейшего более высокого развития всех заложенных в ней способностей до степени самой высшей свободы»<sup>83</sup>. Так мы обнаруживаем, что именно в XX веке обе парадигмы — просветительская и романтическая — проявились в своих крайних и, более того, извращенных формах. Причем не только в крайних и извращенных, но в катастрофических. Видимо, основой этого стало и радикальное разрушение традиционных обществ, и стихийный прорыв массы в историю. Но оба этих признака выражают дух той переходной ситуации, которая, по мысли П. Сорокина, характерна для XX века.

Если же говорить о генезисе того явления, которое послужило оппозицией Просвещению, то первичным импульсом здесь послужили даже не философские идеи Шеллинга, что было бы естественно, а еще идеи Монтескье, впервые сформулировавшего, что нация должна быть понята как определенная форма сущности, ускользающая от космополитического подхода Просвещения. Именно Монтескье в XVIII веке дал определение нации как культурного сообщества, формируемого природными и историческими реальностями<sup>84</sup>. Из этой формулировки романтики и сконструировали механизм торможения имперскому сознанию в Европе. Хотя Гёте и нельзя отнести к романтикам, тем не менее, уже он отдавал отчет в том, что создать единство только на идее права невозможно. Его Гёц фон Берлихинген воспринимает право как некую абстрактную рационалистическую идею, ко-

<sup>83</sup> Гитлер А. Моя борьба. Харьков, 2003. С. 392.

<sup>84</sup> Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. С. 121.



торая без всякого пиетета относится к традиционным нравам и древним обычаям, освобождая индивида от власти традиции»<sup>85</sup>. Правда, здесь возникает сложный вопрос о том, что имперские модели глобализации возникают не только на просветительской, т. е. наднациональной и космополитической основе, но и на основе национальной, т. е. когда глобализация разворачивается так, что национальная стихия какого-то народа оказывается доминантной. Это известно уже по А. Гитлеру. Но это может происходить в силу двух причин — или духовной, т. е. вспышки пассионарности, или материальной, т. е. в силу военной мощи и развития военной технологии. Выявление в истории воздействия на политические проекты двух отмеченных выше парадигм позволит разобраться и в вопросе отношений между государством и культурой, и в вопросе формирования специфических форм коллективной идентичности. В связи с этим возникает вопрос о роли государства в отношениях между просветительскими и романтическими парадигмами. Конечно, роль государства может быть гипертрофированной как в первом, так и во втором случае. Нельзя отрицать роли государства в поддержании идентичности. Правовая и политическая составляющая идентичности бесспорна. Как формулирует П. Бурдьё, государство формирует ментальные структуры и внедряет общие правила видения, т. е. формы мышления, которые в современном обществе выполняют ту же роль, что и в архаических обществах. Таким образом, государство «принимает участие в построении того, что обычно называют национальной идентичностью»<sup>86</sup>.

Но история свидетельствует, что иногда государство превращается в самоцель. Оно способно обособляться от общества и ему противостоять. Это и есть то, что мы называем Вызовом. При этом, как свидетельствует история, коллективная идентичность продолжает сохраняться. В такие эпохи особенно очевидно, что государство не является единственным средством связи между людьми. В эпоху противостояния государства и общества таким эффективным средством может служить искусство. К. Хюбнер приводит в пример Фихте, считавшего, что в эпоху политического бессилия литература может играть значительную роль в продлении существования нации<sup>87</sup>. Доказательством этому служит литература в Российской империи XIX века. Но, может быть, в еще большей степени иллюстрацией огромного потенциала искусства и в целом культуры в поддержании коллективной идентичности и даже в поддержании духа сопротивления государству может служить культура в Советском Союзе во второй половине XX века.

<sup>85</sup> Там же. С. 128.

<sup>86</sup> Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2005. С. 233.

<sup>87</sup> Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. С. 145.

Однако имперская идея всякий раз активизировалась, когда возникали смуты или когда возникали образования, оппозиционные по отношению к духовному ядру Запада, претендовавшие на самостоятельность, что и произошло с Америкой, цивилизационная самостоятельность которой хотя и возникает на почве Старого Света, но отнюдь к ней не сводится. Механизмы, тормозящие реализацию имперской идеи, здесь перестают работать, что мы в настоящее время и наблюдаем. При этом Америка, конечно, учитывает крах имперской идеи Германии. Поэтому здесь и речи не может быть о подавлении других народов, ущемлении их свободы, а лишь об их освобождении и о создании между ними нового глобального единства. Ставя акцент на первостепенной в создании нового глобального единства роли права, Америка и в самом деле стремится предстать перед народами истинной преемницей Римской империи, которая, включая в себя многие народы, оказывалась мультикультурной общностью. Именно право позволяло народам с несходными культурами находить в ее границах взаимопонимание. Однако как тут не вспомнить Гёте. Без национальной, исторической и культурной основы американская модель идентичности снова возвращает к Просвещению и оказывается несостоятельной. У сегодняшней России, свободной от имперского комплекса, вытесненного на периферию сознания, возникает альтернатива установкам Америки. Интерес к культуре, не остывающий в России уже на протяжении десятилетий, свидетельствует о возвращении России к романтической парадигме, чувствительной к национальным проблемам. Закат советской империи во многом объясняется и тем, что значимость романтического наследия марксисты недооценили. Эту уязвимость А. Камю находит уже в теории К. Маркса. «Та же страсть к упрощению отвлекла Маркса от национальной проблемы — и это в век развития национальностей! Он полагал, что развитие торговли и обмена, не говоря уже о пролетаризации, сокрушают национальные барьеры. Но случилось так, что эти барьеры сокрушили пролетарский идеал. Межнациональная борьба оказалась почти столь же важной для объяснения истории, как и борьба классовая. Но национальные особенности не могут целиком объясняться экономикой; стало быть, марксистское учение проморгало их»<sup>88</sup>. Но проблема не только в Марксе, но и в судьбе романтической традиции в целом. Все же не она определила смысл той эпохи, которую называют Новым временем. Как утверждает Э. Трельч, Новое время не следует считать эпохой, с которой покончено и которая заслуживает только насмешек. В конце концов, романтизм, противопоставив себя Просвещению, не смог обрести в истории реальную основу в виде

<sup>88</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 284.

технологии, идеологии, государственной системы и т. д., оставаясь на положении мировосприятия преимущественно интеллектуалов. Э. Трельч пишет так: «Романтические, противоположные Просвещению движения также продолжали то главное, что было достигнуто им, т. е. движение к самостоятельности национального государства и к автономии науки, и в остальном не противопоставили начатому Просвещением огромному экономическому и технологическому движению какую-либо противостоящую силу или понимание. Просвещение с его национальным государством, духовной автономией и возникшим в его рамках капитализмом является до сего дня не интермеццо, а длительной критической основой современной жизни. Не само Просвещение, а начатый и проникнутый им период следует считать отправной точкой, если вообще стремиться понять современность»<sup>89</sup>.

Не случайно с ельцинской эпохи в России снова много говорят о русской национальной идее, т. е. о возвращении к Монтескье и Гердеру. Проблема заключается лишь в том, чтобы понимать ее не в извращенном виде, т. е. в виде симбиоза просвещенческой и национальной идеи, когда какая-то нация с ее интересами оказывается в центре, а все остальные играют подчиненную и второстепенную роль. В истории это уже проходили. Не случайно русской идее много внимания уделил В. Соловьев, который и дал верное ей истолкование. В связи с этим по отношению к русским романтикам — славянофилам, доказывающим, что умирающий Запад может спасти только здоровая Россия, он занял жесткую позицию. Это разваливающаяся-то Российская империя являлась здоровой Россией? Но ведь аналогичные идеи транслировались и из самой родины романтизма — Германии. Так, уже Фихте утверждал, что мир может выздороветь лишь с помощью Германии<sup>90</sup>. Вообще, имперский комплекс А. Гитлер пытался реализовать именно на немецкой национальной идее. Ошибочность этого проекта показал еще в конце XIX века В. Соловьев, вскрывая порочность возникшей благодаря русским романтикам, т. е. славянофилам, «русской идеи». Под обаянием этого романтического образа национал-социализма оказался даже такой мыслитель, как М. Хайдеггер, сотрудничавший вначале с национал-социалистами. Не случайным был его интерес к романтикам и, в частности, к Гельдерлину, о котором он написал специальное исследование<sup>91</sup>. Не случайно, когда Н. Мотрошилова пытается понять природу философствования М. Хайдеггера, она

<sup>89</sup> Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 649.

<sup>90</sup> Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. С. 148.

<sup>91</sup> Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003.

констатирует влияние на нее национальных немецких корней — немецкой исторической судьбы, немецкой культуры, богатства немецкого языка и т. д.<sup>92</sup>. Но Н. Мотрошилова высказывает и более жесткие по отношению к М. Хайдеггеру оценки: «У каждого народа есть таланты, более всего питаемые именно корнями и первоисточниками народной, национальной культуры, особо чувствительные и вообще-то чистым голосом отеческой земли, таланты, умеющий несравненно работать с родным языком. Хайдеггер — один из таких талантов Германии, явление в немецкой культуре, да и в европейском духе. Однако именно в его судьбе обернулась трагедией та опасность, которая нередко подстерегает такие таланты. Ибо не было в его философии человеческого бытия того демократического, гуманистического камертона, по которому он мог бы настраивать свою мысль и свое поведение... Потому и не услышал Хайдеггер в 1933-м, как “голос земли и крови”, вообще-то способный объединять, сблизить людей с общими корнями, стал захлебываться в истошных воплях о происках, заговорах, неполноценности других народов»<sup>93</sup>.

Возвращаясь к идее выздоровления мира с помощью Германии (хотя русские славянофилы выдвигали другую альтернативу — с помощью России), можно задаться вопросом: а как конкретно это мыслилось? Может быть, чтобы это произошло, мир должен был онемечиться? Но ведь с такой идеей недолго и до имперских амбиций Гитлера, который извратил романтическую идею национальности, скрестив ее с имперской идеей. А кроме того, если существовала не только немецкая, но и русская национальная идея в ее имперской интерпретации, то ведь это уже свидетельствовало о движении в сторону мировых войн, которые еще в XIX веке пророчествовал М. Бакунин, ощущая дух нации в Германии и в России<sup>94</sup>. А то, что русский коммунизм возрождал имперский дух, — тоже не тайна. А. Камю пишет: «Русский же коммунизм, напротив, как раз в силу своего происхождения открыто претендует на создание всемирной империи. В этом его сила, его продуманная глубина и его историческое значение»<sup>95</sup>. Что же получается: из романтизма вырос фашизм, возникший как сопротивление коммунизму, а из Просвещения в свое время вырос сам коммунизм? Как сегодня из него вырастает американская цивилизация. Именно так формулирует вопрос и К. Хюбнер. «Если романтизм в своем наихудшем и искаженном виде предстал в образе фашизма, то

<sup>92</sup> История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 4. Философия XX века. М., 1999. С. 30.

<sup>93</sup> История Там же. С. 50.

<sup>94</sup> Бакунин М. Государственность и анархия // Бакунин М. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 339.

<sup>95</sup> Камю А. Бунтующий человек. С. 262.

Просвещение подпало под влияние марксизма-ленинизма»<sup>96</sup>. Вроде бы и в самом деле похоже, но совершенно очевидно, что в данной альтернативе мы имеем дело с искажением и в том и в другом случае. С искажением, поскольку и в том и в другом случае позитивная идея растворяется в имперском эгоизме. В том и в другом случае извращению хорошей идеи способствовало образование в истории массового общества как следствия возникновения и утверждения индустриального общества. Возникновение и утверждение массового общества — оборотная сторона гипертрофии власти, т. е. государства, получившего возможность бесконтрольной и безграничной манипуляции массами, причем, как это доказывает М. Хайдеггер, на основе техники, представляющей опасность. Хотя опасность представляет не сама техника. Скрытые в технике силы используются в интересах власти и, в частности, тоталитарного режима. Это начало гипертрофии государственной власти, которое связано с появлением на арене истории массы, не ускользает от внимания Х. Ортеги-и-Гассета.

Хотя о «русской идее» сегодня вспоминают с некоторой иронией, тем не менее, актуальность романтического мировосприятия в современной России налицо. Дискуссии о русской идее утихли, но романтизм проявляется в интересе к проблематике культуры, от которой сегодня ожидают ответов на многие вопросы. Однако обращение к романтизму чревато изменением всего мировоззрения. В частности, придется отказаться от сциентизма и позитивизма и уделить внимание гуманитарным наукам. Например, проявить интерес к мифу. Ведь национальная идея связана с актуализацией прошлого, тех событий, которые были сакрализованы, с тех исторических фигур, деятелей государства, которые некогда были сакрализованы. Появление в 2008 году телепередачи «Имя Россия» не случайно. Она выявляет прежнее противоречие: на одно и то же событие, на действие одного и того же лица продолжают существовать разные точки зрения. Это касается и Александра Невского, и Петра Первого, и, наконец, даже Сталина. Можно утверждать, что отсутствие исторической дистанции здесь многое определяет. В связи с этим можно задаться вопросом, а откуда вести отсчет реальности подобной исторической дистанции. Говорят, когда советник по национальной безопасности при Никсоне Г. Киссинджер спросил в свое время премьер-министра Китая Чжоу Эньлая, в чем заключается значение Французской революции, тот отвечал: «Об этом еще рано судить»<sup>97</sup>. Но здесь мы сталкиваемся со сложным вопросом, который сводится к тому, что каждый тип цивилизации считает время по-своему. В качестве примера можно вспомнить то место из диалога Платона «Тимей», в котором

<sup>96</sup> Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. С. 185.

<sup>97</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 91.

говорится о восприятии египтянами, у которых был культ прошлого, греков вечно юными и знавшими лишь настоящее<sup>98</sup>.

### **К истокам становления России как типа цивилизации. К морфологии российской цивилизации**

Вопрос об актуализации романтической парадигмы связан не только с национальным и историческим содержанием, но и с мифом. Миф не требует исторической правды, но зато он позволяет с помощью особого взгляда на историю укреплять коллективную идентичность. С этой точки зрения можно осмыслить некоторые реформы Сталина как реставрацию романтической парадигмы. Пожалуй, он первым начал реабилитировать историю и религию, что не могло не изумлять старую гвардию большевиков. Для ее представителей ценностей истории, нации и религии не существовало. Это обстоятельство позволяет задуматься, а не повлиял ли на Сталина тот имперский проект, который в Германии с самого начала был связан с древними корнями и национальными истоками. Но это обстоятельство также позволяет ставить и более общий вопрос о том, что реализация просветительского проекта в России в форме социализма все же не была чужда «русской идее». Если в сознании русских торжествовала просветительская модель, то в коллективном бессознательном народа могла активизироваться романтическая традиция, которая постепенно начнет выходить в сознание в последующую эпоху. Но и в первой половине XX века ее воздействие на общественное сознание тоже невозможно исключить.

Однако активность романтической парадигмы связана с еще одним Вызовом — радикальной трансформацией культуры, которая вплоть до нашего времени была исключительно культурой модерна. Ее истоки — в Ренессансе и, в особенности, в Просвещении. Просветительская парадигма оказывается основой этой культуры, порвавшей с верой и начавшей культивировать науку. Это эпоха социальных реформ и революций. Это эпоха перманентного творчества. Это эпоха, устремленная в будущее и исходящая из рационалистических проектов. Это эпоха нигилистического отношения к традиции и к прошлому. С возрождением романтической парадигмы в мир приходит не ориентация на творчество и инновации, а консервативная установка на необходимость воссоздания утраченных традиций культуры в целом. Реабилитируется все, что ранее было отвергнуто. Это консервативная стихия. Поэтому в данном случае трудно согласиться с

<sup>98</sup> Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 463.

В. Бычковым, утверждающим, что наступила эпоха пост-культуры. Это эпоха не пост-культуры, а именно культуры, в которой активизируется религия, мистика, теософия, национальная стихия, архаика и т. д. Значительную трансформацию претерпевает наука, ускользающая от рационализма, о чем свидетельствует постмодерн. В этой ситуации и возникает реальность третьего Вызова. Такая трансформация может стать политической реальностью, поскольку империя в форме «третьего Рима» является историческим архетипом России. Власть бессознательного известна. Немецкий социолог З. Кракауэр, близкий к концепции Т. Адорно, продемонстрировал эту власть бессознательного в книге «От Калигари до Гитлера» на примере Германии 10–20-х годов. Кино двух десятилетий он проанализировал с помощью выявления бессознательного немцев, как оно проявилось в фильмах этого времени. В 30-е годы реальность бессознательного вырвалась в сознание и в политическую историю. Не вынеся бремя ответственности, которое неизбежно в условиях либерализации, не будучи готовым к этой либерализации, немец продемонстрировал традиционный комплекс преклонения перед жесткой властью. Сталкиваясь с аналогичными ситуациями в собственной истории, Запад, естественно, ощущает эту власть бессознательного в России. Ведь даже Г. Федотов допускал восстановление империи в России. Раз империя была возрождена под маской социализма, то почему ей не возродиться еще раз, уже после того, как идея социализма себя изживает? Г. Федотов пишет о возможности «новой русской экспансии»<sup>99</sup>. В связи с этим он даже ставит вопрос о ликвидации последней, т. е. советской, империи как вопрос международного права<sup>100</sup>. Но западной общественности не пришлось прилагать руки к развалу тоталитарного режима в России. Это оказалось внутренним для России делом. Но поскольку все еще может повториться, то именно поэтому Запад не доверяет России.

Сопоставляя русскую революцию и русский социализм с западной Реформацией, В. Цымбурский использует применительно уже к постсоветской России понятие «Контрреформация». Выражением Контрреформации, пожалуй, может быть возрождение в России империи. Он пишет: «В 1990-х некоторыми идеологами победившей “демократии” печатно высказывались мысли о возможности или даже желательности установления в России конституционной монархии»<sup>101</sup>. Значит, в России существует ностальгия по традиционным формам

<sup>99</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 325.

<sup>100</sup> Там же. С. 326.

<sup>101</sup> Цымбурский В. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы 1993–2006. М., 2007. С. 176.

власти. Поэтому и сохраняется амбивалентное отношение Запада к России. Первичная установка Запада по отношению к России — это стремление размонтировать, деконструировать Россию как империю, способную выпустить на поверхность истории новых драконов. Следует отметить, что и внутри России Запад имеет множество своих единомышленников, в том числе и в среде интеллигенции, и в среде бизнесменов. Вот почему в фильме «Гибель империи: византийский урок», поставленным архимандритом Тихоном Шептуновым, эта идея раскола внутри Византии так поражает своим сходством с современной ситуацией в России. Это, естественно, не позиция Запада как врага. Это намерение на Западе возникает из лучших побуждений. Мы только можем поставить вопрос так. Не усматривая в этом страхе перед Россией проявления установок Запада как врага России, мы все-таки зададимся вопросом: не скрывается ли в этом стремлении к демонтажу России как империи опасность? Чего бояться, то и реализуется. Страх, принимая гипертрофированные формы, а это уже само по себе может спровоцировать катастрофу, способен материализоваться, стать реальностью. Мы склоняемся к тому, что в этой установке Запада по отношению к России усматривается опасность, которую сам Запад не видит. Эта опасность связана с тем, что в сознании Запада Россия связывается исключительно с империей. Пришло время разъяснить, что же еще есть в России, что не исчерпывает ее как империю.

Действительно, идентичность русских не исчерпывается имперским элементом. Но она не исчерпывается и тем влиянием Запада, которое она испытывала на протяжении всего Нового времени, т. е. трех столетий. Россия имеет исключительную историю, и ее контакты с Западом не исчерпывают ту стихию, что сформировала цивилизационную идентичность русских. Несходство, а следовательно, и непонимание останется даже в том случае, когда от империи Россия освободится полностью. Все равно она не будет прозападной страной. Эта проблема возникает потому, что процессы глобализации не смогут растворить Россию. Они могут ее уничтожить, стереть, размонтировать, но не растворить именно потому, что это не империя, а тип цивилизации, которая своими корнями уходит в византийскую цивилизацию, откуда в Россию перетекали эмбрионы и особой религии, и особой культуры, и, следовательно, коллективной идентичности. Расхождение между российской и западной цивилизациями будет всегда, ибо, породившись в свое время с Византией и ассимилировав ее духовный потенциал, Россия уже тем самым стала альтернативой Западу, ибо альтернативой Западу была прежде всего Византия. Усвоив идеологию православия, Россия тем самым уже получила на Западе образ «еретика», который в по-

следующей истории лишь видоизменялся, но никогда не исчезал. Как же мог не закрепиться за Россией такой образ, если им прежде всего была наделена Византия? «Реальностью был христианский мир, — пишет Ле Гофф. — Именно применительно к нему средневековый христианин определял и все остальное человечество, и свое место по отношению к другим. И прежде всего по отношению к византийцу. С 1054 года византиец считался еретиком»<sup>102</sup>. Этот образ еретика за русскими сохраняется до сих пор. Конечно, давно уже забыто, что в западной истории завоевание в 1204 году Константинополя вызвало не меньше ликования, чем завоевание Иерусалима<sup>103</sup>. Этот исторический рубец оставался в бессознательном не только Византии, но и России. Россия — просто другая реальность и вовсе не потому, что не хочет и не может стать такой, как Запад, а потому, что это альтернативная цивилизация. Это обстоятельство так раздражает американскую империю, не склонную видеть в провозглашенной ею глобализации никаких альтернатив. Россия останется такой, даже если ее политическая система будет такой, какой хочет Запад, т. е. демократическая. Именно потому, что это самостоятельный тип цивилизации, для которого поиск коллективной идентичности — перманентная проблема. Конечно, вопрос о России как типе цивилизации — вопрос дискуссионный, и не все эту точку зрения разделяют. Так, для И. Яковенко Россия предстает некоей аморфной реальностью, расположенной между западной и восточной цивилизациями или, иначе говоря, лимитрофом. Получается, что это не особая цивилизация, а некая неопределенная земля между цивилизациями, которая цивилизационно еще не освоена, а ее границы весьма неустойчивы. Конечно, на этом пространстве вечно осуществляется синтез элементов, присущих разным цивилизациям, но этот процесс никогда не достигает создания особой цивилизации. «В рамках российской цивилизации агрегируются элементы, не складывающиеся (во всяком случае пока) в высокоинтегрированное синтетическое целое. Отсюда проблемы и беды России... Ценой неимоверного исторического усилия из поколения в поколение наш народ работает над соединением несоединимых элементов в эффективное динамичное целое»<sup>104</sup>. Идея России как исключительно лимитрофа, конечно, не доказана. Но зато такой подход позволяет аргументировать, почему вечно осуществляемый синтез включенных в Россию лимитрофных элементов требует жесткой вертикали, т. е. имперской власти, что является реальностью России.

<sup>102</sup> *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 132.

<sup>103</sup> *Хюбнер К.* Нация: от забвения к возрождению. С. 41.

<sup>104</sup> *Яковенко И.* Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999. С. 22.

Нам гораздо ближе те точки зрения на Россию, которые под ней подразумевают именно тип цивилизации. Так, выступивший в последние годы с весьма небанальными идеями В. Цымбурский склоняется к иной точке зрения. Он пишет: «Ошибочно ли рассматривать Россию как цивилизацию? Скажем так: описание в качестве цивилизации отвечает существенным признакам России и объясняет многие перипетии ее истории. В мировом географическом раскладе она занимает особую нишу, не перекрывающуюся с платформами иных цивилизаций и характеризующуюся самостоятельной государственной и геополитической традицией, делящейся 400–500 лет. Об особенностях русского типа духовности написано более чем достаточно — как и о его связи, через ряд секуляризирующих трансформаций, с историей северной ветви православия в российских геополитических условиях — после упадка восточного христианства на его средиземноморской родине под напором ислама»<sup>105</sup>. Характеризуя тип социальности в российской цивилизации, каким он предстает в последние 400–500 лет, исследователь отмечает в виде основных признаков этой государственности, во-первых, исключительную роль государства как главного цивилизатора и, во-вторых, конвергенцию культурных и политических функций, когда политические кризисы сопровождались кризисами самоидентичности общества.

Россия позаимствовала из Византии не только религию и культуру, но и политическую структуру, а именно империю, а следовательно, и принцип взаимодействия составляющих византийскую империю разных этносов. Здесь приходится возвращаться к вопросу о том, что в истории здесь существовала солидарность разных наций и народов, которая выходила за пределы империи и означала уже какую-то иную реальность. Вопрос об этой специфической солидарности в России одним из первых, может быть, поставил И. Ильин, причем, когда он пытался констатировать и осмыслить западную установку на расчленение России. То, что Россия в имперских, сталинских формах будет распадаться, И. Ильину было ясно в середине истекшего столетия. Удивительно, как то, что сегодня происходит, было И. Ильиным предсказано. По его мнению, в процесс расчленения России будет втянут весь мир, что мы сегодня и наблюдаем в связи с Грузией и Украиной. «Территория России закипит бесконечными распрями, столкновениями и гражданскими войнами, которые будут постоянно перерастать в мировые столкновения. Это перерастание будет совершенно неотвратимым в силу одного того, что державы всего мира (европейская, азиатская и американская)

<sup>105</sup> *Цымбурский В.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. С. 184.

будут вкладывать свои деньги, свои торговые интересы и свои стратегические расчеты в нововозникшие малые государства; они будут соперничать друг с другом, добиваться преобладания и “опорных пунктов”»<sup>106</sup>. И. Ильин даже уже пользуется терминологией, которая сегодня у всех на слуху, называя расчленяемую Россию «гигантскими Балканами», а следовательно, превращаемую в источник войн и рассадник смут. И. Ильину, когда он пишет эти строчки, еще неизвестно, что новая империя в начале третьего тысячелетия сделает с Балканами. Но раз Россия сближается с Балканами, то ее ждет та же судьба. Иначе говоря, расчлененная Россия станет неизлечимой язвой мира. Обращая внимание на опасность распада российской цивилизации, И. Ильин останавливается и на причинах необходимости такого расчленения. Для него эти причины связаны с внешними, а не с внутренними обстоятельствами. В качестве причины расчленения И. Ильин называет «застарелую вражду» западного мира к русской империи и восточному православию. «Мы знаем, что западные народы не разумеют и не терпят русского своеобразия. Они испытывают единое русское государство, как плотину для их торгового, языкового и завоевательного распространения. Они собираются разделить всеединый российский “веник” на прутики поодиночке и разжечь ими меркнувший огонь своей цивилизации. Им надо расчленивать Россию, чтобы провести ее через западное уравнение и развязывание и тем погубить ее: план ненависти и властолюбия»<sup>107</sup>.

Пожалуй, именно И. Ильин заставляет задуматься над тем, что Россия не сводится к империи, ибо является типом цивилизации. Таким же типом цивилизации, каким является западная или американская цивилизация. Россия как империя может распадаться, исчезать, заниматься самокритикой и самоотрицанием, как она это делала с середины 80-х, но Россия как тип цивилизации существует и будет существовать и в будущем. Кризис империи, который время от времени здесь случается, не колеблет Россию как тип цивилизации. Однако сегодняшний Вызов в его глобальных формах, да еще не в стихийных, а новых идеологических формах, идущих от Америки, угрожает уже не России как империи, а России как типу цивилизации. Смута, в том числе и в ее внутренних — индивидуальных и групповых — формах, затрагивает основополагающие механизмы выживания людей. Именно поэтому-то она и предстает Вызовом. И это опасно. Мы не ощущаем различий между Россией как империей и Россией как типом цивилизации. Да и откуда ощущать и осознавать? Мы не разрабатывали теорию цивилизации со времен Н. Да-

<sup>106</sup> Ильин И. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. С. 255.

<sup>107</sup> Там же. С. 256.

нилевского. Поэтому распад России как типа цивилизации мы тоже, как и на Западе, принимаем за распад России как империи. Между тем, с точки зрения всех либеральных теорий распад империи, как известно, — вещь позитивная. Поэтому мы продолжаем пребывать в эйфории, в безумном восторге от продолжающегося распада России, не ощущая, что распадается уже не империя, а цивилизация, что дух Танатоса овладел нашим сознанием. И распад империи уже давно перешел в распад цивилизации. Загипнотизированные своим либерализмом, европейцы тоже не могут осознать разницы между империей и цивилизацией, приветствуя в России любой распад, в том числе и России как типа цивилизации. Загипнотизированные западным и, в особенности, американским либерализмом, представители поднимающегося «третьего сословия» в России подхватывают эту западную установку по отношению к России как империи и усваивают ее, превращая в мировоззрение. Как тут снова не вспомнить фильм архимандрита Тихона Шептунова «Гибель империи: византийский урок», посвященный Византии, в которой в канун ее распада складывалась аналогичная ситуация. В этом случае отвергается все, что не похоже на западное. Раз не демократическое или недостаточно демократическое, значит, и не западное, а следовательно, чуждое. Поэтому нужно его в соответствии с западным образцом гуманизировать. Но ведь это означает, что, бессознательно способствуя распаду типа цивилизации, европейцы, сами не отдавая себе в этом отчета, оказываются врагами русских. Разве это не абсурд? В основе такого непонимания лежит неспособность мыслить культурологическими категориями. Как тут не вспомнить А. Тойнби. Глобализация разворачивается исключительно в сфере экономики. Культура является препятствием глобализации. В особенности, в случае с Россией. Ведь фундаментом для развития русской культуры явилось прежде всего византийское наследие. Нельзя исключать влияния на становление российской культуры Запада, причем на всем протяжении истории, и все же на первых этапах оно было слабее. Следовательно, необходимо допустить, что печать своеобразия лежит не только на российской культуре, но и на российской политике, т. е. на структуре политической власти. Культура — универсальный механизм выживания, а потому она проявляется и в формах политики, и в формах строения государственности.

Какие-то процессы в истории разворачиваются бессознательно. Америка убеждена, что она несет миру свет, и этим светом является демократизация и свобода, что на языке экономики означает рынок. Она убеждена, что те социальные и политические идеалы, которые реализовались в Америке, можно распространить на весь

мир. Но как тут не процитировать Э. Кара, сказавшего по поводу этого мифа следующее: «Англоязычные народы давно стали мастерами в искусстве сокрытия своих корыстных национальных интересов под обличьем всеобщего блага... Подобная разновидность лицемерия является особой и характерной чертой англосаксонского мышления»<sup>108</sup>. Можно согласиться с тем, что демократия и либерализм — вожделенный свет, и он способен одухотворить грешное человечество, не желающее расставаться с мыслью, что сказка все еще возможна. Мы даже согласны с тем, что демократия и либерализм можно распространить на весь мир, и это может быть благом. Но ведь что же происходит, когда благие идеалы начинают реализовываться? Происходит трансформация носителя этих благотворных для человечества идеалов Америки в империю, уподобляющуюся все той же Римской империи, как уподоблялся Риму первому Рим второй — Византия и Рим третий — Россия. При этом трансформация американской цивилизации в империю Западу может даже нравиться. Ведь именно Запад в своей истории предпринимал систематические попытки воскресить Римскую империю<sup>109</sup>. Это имело место даже в средние века. И если это не осуществилось, то это не означает, что в подсознании Запада этот комплекс уже не существует. Но, разумеется, попытка Гитлера воскресить империю на основе немецкой расы вытеснила этот комплекс из коллективного подсознания Запада надолго. Он вытеснялся, но не исчезал. Значит, этот имперский архетип сегодня, когда Россия его отвергла, бессознательно реализуется Америкой в процессах глобализации.

**Несовпадение американской и российской цивилизаций как несовпадение просветительской и романтической парадигм, на основе которых разворачивается развитие этих цивилизаций**

Не хотелось бы впадать в вульгарный антиамериканизм, но нельзя же спокойно взирать на то, что Америка сделал и продолжает делать с Ираком, войдя туда под предлогом того, что Ирак производит атомную бомбу. Как потом выяснилось, причина ввода американских войск не подтвердилась. Но оккупация продолжается до сих пор, и до сих пор там льется кровь. И крови там от американской справедливости и демократии пролилось намного больше, чем это мог сделать казненный американцами тиран Саддам Хусейн.

<sup>108</sup> Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. С. 90.

<sup>109</sup> Цымбурский В. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. С. 142.

И что — все это следует принимать за свет, излучаемый самой изумительной из всех ныне существующих цивилизаций — Америкой? Проект глобального объединения как проект прогрессивный перерождается в имперский проект. Почему? Да потому, что империя в новом ее варианте возвращает к просветительской альтернативе — отрицанию всего исторического, национального, этнического и т. д. Америка спешит реализовать этот обездушенный вариант глобализации. Поэтому используется вся военная технология, а точнее, сила. На наш взгляд, Россия возрождает и предлагает миру альтернативный Америке вариант — романтический. Она это делает потому, что до этого в Советском Союзе реализовался именно просветительский вариант. Именно эта парадигма оказалась несостоятельной, а еще точнее, разрушительной. Эту логику повторит и новый имперский американский вариант. Получается, что сам по себе рационалистический вариант глобализации хорош, но когда он начинает реализовываться, его носители оказываются не на уровне провозглашенного идеала. Это сегодня и случилось с Америкой. Благородный замысел, напоминающий когда-то существовавший большевистский, при своей реализации трансформировался, извратился, утратил идеальный вид и начал реализовываться как архетипический, т. е. реакционный. Так получается, что, сами того не желая, не отдавая в том отчет, европейцы становятся врагами русских. Нарциссизм западного мира, и в особенности Америки, несет миру, и прежде всего России, огромную опасность. Начавшееся вооружение России по инициативе прежнего президента Путина и нынешнего президента Медведева — конечно, происходит не потому, что так хотят русские. Но они вынуждены так поступать. Если Америка не стыдится своего страха, расставляя по всему миру противоракетные установки, то почему же Россия должна прятать свой страх перед новой и достаточно агрессивной империей? Все это только подтверждает мнимую истину Запада о России как империи. И, соответственно, возрождает психологию русофобии. Но ведь ни у президентов, ни у народа в целом другого выхода просто нет. Если в ситуации распавшейся идентичности нет внутреннего порыва к единству и выживанию, то активизируются военные. Армия ведь тоже — один из институтов, обеспечивающих выживание цивилизации.

Проницательность прогноза И. Ильина заключается в том, что, не используя термин «цивилизация» применительно к России, он доказывает, что она — не нагромождение территорий и племен, не искусственно сложенный механизм областей, а живой, исторически сложившийся и культурно себя оправдавший организм. Россия — ядро европейско-азиатского, а потому и вселенского мира и равнове-

сия. Иначе говоря, это тип цивилизации<sup>110</sup>. Когда И. Ильин говорит о России не как о механизме, а как об организме, он под ней имеет в виду именно тип цивилизации. Утверждая, что Россия является типом цивилизации, мы находим творческий ответ на первый Вызов — на распад в России империи. Отказываясь от солидарности в ее имперских формах византийского происхождения, Россия в то же время сопротивляется растворению в имперской идентичности, ныне навязываемой всему миру Америкой. И правильно делает. Но только в непростой современной ситуации ей следует определиться с идентичностью. Ведь вакуум порождает смуту и эксперименты с идентичностью. Подсказку тому, что сегодня происходит с идентичностью — и не только с российской, но и европейской и американской, — дал С. Хантингтон, провозглашая эпоху столкновения цивилизаций, а значит, и нового объединения народов по цивилизационному принципу, а следовательно, и всплеска разъединения тех коллективных организмов, которые до сих пор определяли историю. Но объединение народов по цивилизационному признаку означает, что должна иметь место новая коллективная или, точнее, цивилизационная идентичность. Таким образом, утрачивая имперскую идентичность и сопротивляясь глобальным идентичностям, навязываемым имперскими установками Америки, Россия может культивировать свою цивилизационную идентичность, мыслить, воспринимать и позиционировать себя как тип цивилизации. Обретение и культивирование цивилизационной идентичности России — залог того, что ее растворение и, следовательно, исчезновение в глобальной общности не произойдет. Кроме того, процесс распада России на многочисленные нации будет блокироваться. Ведь цивилизация тоже, как и империя, в своем составе сохраняет множество народов. Основой этой солидарности будет единый принцип творческого ответа на Вызов. Но что означает культивирование цивилизационной идентичности России? Чтобы ответить на этот вопрос, придется обратиться к существованию в истории двух альтернативных парадигм в становлении коллективной идентичности — просветительской и романтической. Если первая футуристична, обращена в будущее, то вторая пассеистична, т. е. больше значения придает прошлому. Распад империи в России в конце XX века — это распад симбиоза между древними традициями и идеологией модерна или просветительской парадигмой, весьма нечувствительной к этническим, религиозным и национальным элементам.

<sup>110</sup> Ильин И. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. С. 255.

### **Отношения между государством и культурой. Как должно относиться государство к культуре на рубеже XX–XXI веков?**

Для сегодняшней России одной из актуальных проблем продолжает оставаться проблема отношения государства к культуре. Сформулируем ее так. Является ли культура явлением для государства внутренним, т. е. составной частью государственной структуры? Или же она — явление иного рода, причем не только явление, самостоятельное по отношению к государству, но даже альтернативное и оппозиционное? В этом последнем случае государству никогда не удастся регламентировать функционирование культуры, ибо это явление другой природы и оно функционирует в иных временных измерениях. Если государство способно постоянно изменять свою структуру, адаптируясь к политической, сиюминутной ситуации, то культура существует в больших длительностях истории, в другом времени, и у нее иные отношения с предшествующим опытом, что и называется традицией. Иначе говоря, если то строение государства, которое мы наблюдаем в эпоху модерна, постоянно обновляется и совершенствуется, в том числе и в форме радикальных, т. е. революционных изменений, то культура представляет из себя то, что вслед за Монтескье обычно называют системой сдержек и противовесов, тормозом по отношению к радикальным изменениям, разворачиваемым по воле государства. Иначе говоря, государство в его поздних формах ориентировано на перманентные инновации, оно футуристично. Что же касается культуры, то ее стихия — скорее пассеизм, тот самый противовес. Она сохраняет связь с прошлым, культивирует непрерывность традиции и является консервативной стихией. Перманентные перестройки структуры государственности оказываются для культуры неблагоприятными и даже разрушительными. Если государство способно абстрагироваться от предшествующего опыта, то культура его сохраняет. Но в силу абстрагирования государства от опыта прошлого то духовное ядро, которое является гарантом его стабильности, отсутствует. Но в этом случае государство способно мгновенно рухнуть, как это произошло с ним в России в 1991 году. Распад государственности в 1991 году можно ставить в связь с появлением богини возмездия или Немезиды. Это возмездие за десятилетия разрушительных акций со стороны государства по отношению к культуре. Государство в России подхватило тот разрушительный пафос, который нес с собой художественный авангард с начала XX века. Это сближение политических творцов с творцами искусства в XX веке не является натяжкой. Ведь еще Платон сближал творение государства политиками с созданием ху-



дожественных произведений. В самом деле, государство в его новых формах в XX веке было ориентировано исключительно на создание материальных, а вовсе не духовных ценностей. В ходе революции были уничтожены самые духовные группы общества. Как пишет Г. Федотов, перечеркивается целая историческая эпоха с ее опытом, традицией, культурой. Имеет место сознательное истребление старого культурного класса. Оценивая эти сдвиги как катастрофу, философ констатирует: «Второй источник катастрофы — хотя и совершенно мирный — заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации в ее интернациональных и очень поверхностных слоях: марксизм, дарвинизм, техника. Это, в сущности, процесс рационализации русского сознания, в который народ, то есть низшие слои его, вступил еще с 60-х годов, но который, протекая сперва очень медленно, ускорялся в геометрической прогрессии, пока, наконец, в годы революции не обрушился настоящей лавиной и не похоронил всего, что сохранилось в народной душе от московского православного наследия»<sup>111</sup>. Искьякание духовного ядра, без которого жизнеспособность государства как социального института невозможна, привело к полному краху. И государство рухнуло. Причем мгновенно. Даже оппозиционно настроенная по отношению к государству интеллигенция растерялась. Немезида свершила свой акт.

В эпоху модерна постоянные эксперименты с обновлением государства начинают распространяться и на культуру. Она оказывается объектом постоянных государственных экспериментов. Такие эксперименты связаны с отбором предшествующего опыта. Его то сводят к минимуму, то возвращаются к нему и стремятся его реабилитировать. Смысл этих экспериментов связан с устранением из культуры ее консервативного ядра, с разрушением преемственности и традиции. Если приводить пример из советской истории, то эксперимент с крестьянством в начале 30-х годов является чудовищной иллюстрацией не только разрушения традиции, но и разрушения механизмов выживания людей вообще. Культура явно мешала государству перманентно перестраиваться. Эпоха модерна оказалась неблагоприятной для культуры. По сути, на протяжении нескольких столетий культура находилась в состоянии перманентного разрушения. Виной тому — жесткое требование модерна отвергнуть традицию и культивировать новизну, т. е. такую модель общества, которой в предшествующей истории еще не было. Если государство приспособлялось к новому веянию века, т. е. к духу модерна, то культура оказалась к нему в полной оппозиции. Хотя на протяжении всего Нового времени культура находилась в такой ситуации, тем не менее,

<sup>111</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 167.

лишь в XX веке модерн достигает своего апогея. Русская революция и постреволюционная история продемонстрировали насильственное истребление культурного наследия, что, например, проявилось в разрушении храмов по всей стране. Это разрушение имело место не только в ленинскую и сталинскую, но еще и в хрущевскую эпоху. Лишь в последнюю эпоху мы можем фиксировать начавшееся и расширяющееся сопротивление этим акциям. Однако уже буквально за последние десятилетия отношение к культуре в России успело измениться. Если интерес к ней характерен для всей второй половины XX века и он спровоцирован осознанием разрушительной роли государства по отношению к культуре, то ближе к концу XX века он спровоцирован смутой, возникшей в результате социальной аномии, спровоцированной процессами демократизации и либерализации.

Сегодня, когда мир осознает, что государство как социальный институт в XX веке оказалось не только творческим ответом на Вызов истории, но и самим Вызовом, угрожающим выживанию людей (а тоталитарные режимы и иллюстрируют этот Вызов), приходится ставить вопрос не только о том, что делать с культурой (причем обычно под «что делать» подразумевают: «Что делать государству с культурой»), но и о том, что делать с государством после двух столетий насилия над культурой в форме так называемой «культурной политики»? Суть этой культурной политики государства сводится исключительно к функциональному подходу по отношению к искусству. Искусство в Советском Союзе предстало в виде идеологизированного социального института, состоящего на службе государства и осуществляющего функции, способствующие выживанию государства. Только государство должно было решать, что нужно народу, какая культура должна развиваться. Такая установка исходила из проекта создания идеального общества, т. е. из просветительского проекта или проекта модерна. Сегодня смена культуры чувственного типа культурой альтернативной потребовала возвращения к тем эпохам в истории русского искусства, которые не подчиняются функциональным установкам государства. Поэтому чтобы культурная политика государства имела место, необходимо разобраться в том, что из себя представляет культура идеационального типа. Может быть, наиболее значимой миссией новой культурной политики будет миссия культуры, связанная с поддержанием новой идентичности. В этом вопросе функциональное отношение к искусству со стороны государства остается. Этот вопрос возникает не случайно. Он не может не возникнуть, ведь мы по-прежнему плохо разбираемся в том, что такое культура и для чего она предназначена. Ведь государство по-прежнему сохраняет этот модернистский комплекс, порываясь снова и снова вмешиваться в процессы культуры и привнося в

эту сферу проекты, порожденные духом эпохи модерна. Это расхождение между традиционными установками и рождающейся новой культурой не может не породить новых противоречий. Собственно, этот дух модерна наложил печать и на русские революции XX века и на те варианты культурной политики, которые в России были вызваны к жизни. Уже в конце XX века появился постмодерн, стремящийся переосмотреть установки модерна, но государственная политика по отношению к культуре не изменяется. Вопрос запутан. Да и постмодерн — во многом еще не столько отрицание модерна, сколько его продолжение. Вопрос запутан еще и потому, что в наших отношениях к этой проблеме сталкиваются, как уже отмечалось, две совершенно разных традиции. В России утверждает себя установка продолжать эксперименты, и они, разумеется, сегодня разворачиваются, правда, уже в форме реформ, а не в форме разрушительной революции. Они разворачиваются под знаком демократии, а не тоталитарного режима. Но в то же время государство продолжает сохранять ведущую роль, предоставляя культуре свободно развиваться, правда, в соответствии с опять же разработанной государством культурной политикой. Может быть, это уже архаичный подход, а может быть, он и единственно верный. Осталось лишь сформулировать цели, куда государство ведет общество, и понять, какую роль в достижении этих целей способна сыграть культура. Здесь со стороны государства явно срабатывает прежний, т. е. утилитарный и функциональный подход к культуре.

Но проблема не только в функциях культуры, осуществляемых в целях государства. Необходимо понять исключительность ситуации, в которой сегодня в России находится культура. Эту исключительность ситуации можно сформулировать как осознание архаичности империи и необходимости понять свою коллективную идентичность как цивилизационную. Россия должна осознать себя типом цивилизации, что позволит точнее сформулировать внутреннюю политику России и что ей позволит занять и утвердить на международной арене свое место. Осознавая себя типом цивилизации, Россия должна заново углубиться в свою историю, чтобы понять потенциал культуры в формировании ее как типа цивилизации. Это совершенно новая постановка вопроса, рождающаяся в последнее время в недрах гуманитарных наук. Собственно, к этому же выводу приходит и С. Хантингтон, фиксируя в современной Америке дезинтеграционные процессы, способствующие ослаблению коллективной идентичности. Он утверждает, что «уменьшение значимости идеологии привело к возрастанию роли культуры как источника идентичности»<sup>112</sup>. В этом

<sup>112</sup> Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 404.

смысле наиболее актуальной для России, переживающей период отрицания идеологии, проблемой является проблема историзма. Коллективная идентичность, соответствующая трансформации империи в тип цивилизации, требует иного восприятия себя во времени или восприятия себя в ином, чем это имело место прежде, времени. Актуальность проблематики культуры возникает вместе с необходимостью углубления в собственную историю и в ее корни. Необходимо отречься от тех исторических корней, из которых постоянно произрастала Россия как империя, и отделить эти корни от той традиции, на основе которой утверждала себя Россия как тип цивилизации. Это означает, что в самосознании людей на рубеже XX—XXI веков повысится значение той традиции, которая связана не с просветительской, а скорее с романтической парадигмой. Само появление в системе гуманитарных наук культурной рефлексии свидетельствует именно об этом.

Известно, что просветительская парадигма с самого начала безразлична и к истории, и к национальным особенностям, и к культуре. Она наднациональна и надисторична. Именно она позволяет гипертрофированное развитие космополитического идеала, идеологических установок, а также унификации, утверждающейся сегодня под знаком глобализации. Свобода от истории в эпоху модерна позволила Америке в XX веке трансформироваться сначала в тип цивилизации и отделиться от Старого Света, а сегодня проделать новую трансформацию, демонстрируя имперский инстинкт. Все дело в том, что государство в России, то государство, которое сначала было разрушено, а затем большевиками восстановлено, проникнуто духом модерна, а следовательно, на нем лежит печать просветительской парадигмы, правда, извращенной просветительской парадигмы. Проблема заключается в том, что романтическая парадигма как основа возникновения и бурного развития в современной России науки о культуре не является новой. Она была сформулирована как альтернатива просветительской парадигме. Актуализация романтической парадигмы, свидетельствующая об актуальности культурологической проблематики, свидетельствует также о том, что и к самой культуре мы сегодня должны подходить иначе. Дело в том, что государство должно больше ей уделять внимания и больше финансировать ее развитие. В наше время видоизменяется сама структура культуры как система ценностей. Иначе говоря, в наше время не только кардинально меняется тип государства, но изменения претерпевает и сама культура, что необходимо осмыслить. В еще большей степени изменения, происходящие в культуре, связаны с изменением отношения к культуре. Ее смысл расширяется. Мы уходим от понимания культуры как узкой сферы, в которой создаются художественные ценности, расширяя ее

смысл. Сегодня она понимается как синоним государства, общества и т. д. Осознается то, что люди представляют не только политический организм, но что они существуют в определенной культуре, имеющей свои границы и внутреннее строение. С этой точки зрения под культурой следует понимать не только художественные и эстетические, но все духовные и материальные ценности. Именно так стремились рассматривать культуру появившиеся в Советском Союзе еще в 70-е годы первые культурологи (Маркарян, Каган, Межуев и т. д.). Эта первая стадия в развитии культурологического знания постепенно готовила к следующей и уже глобальной фазе, а именно, к смене культурных ориентаций или смене культур.

Процесс модификации культуры, а, точнее, смены культур является глобальным процессом. Но одни цивилизации к этой модификации готовы в большей степени, другие в меньшей. Все зависит от того, существуют ли внутри каждой культуры ментальные формы, которые в ситуации обновления и должны возродиться. Если они отсутствуют, культура обречена на повторение. Она не способна на модификацию, ибо в ее истории не находится тех форм, которые она должна снова вызвать к жизни. Сейчас самое время вернуться к употребляемому О. Шпенглером понятию прасимвола, обеспечивающего уникальность каждой культуры и пронизывающего все ее проявления. Ведь новое всегда возникает на основе возвращения к уже существующему в культуре, но забытому. В этом отношении Россия и Америка находятся не в равном положении. Ведь Россия имеет богатое византийское наследие, о котором она с эпохи Петра Первого почти забыла. В ситуации осознания Россией себя типом цивилизации приходится иметь в виду не только западный опыт, но и вспоминать и осознавать опыт византийский. Именно последний позволяет обнаружить корни России как типа цивилизации. Хотя о византийском влиянии на Древнюю Русь было известно всегда, тем не менее сегодня этот вопрос обретает особую актуальность. Россия, которая с некоторых пор снова так устремляется к Западу, стараясь приспособить к себе опыт либеральных ценностей, рыночных отношений и т. д., должна осознать себя и наследницей великой угаснувшей культуры. Ведь именно под воздействием Византии зарождалось то духовное ядро, которое всегда было в российской истории основанием государства. Этим ядром оказалась религия в формах православия. Именно религия является одним из значимых составляемых коллективной идентичности. Так, исследуя американскую национальную идентичность, С. Хантингтон приходит к выводу о том, что определяющую роль в ее утверждении сыграл протестантизм. «Протестантское происхождение, — пишет он, — придает аме-

риканской нации уникальность и помогает понять, почему даже в двадцатом столетии религия оставалась ключевым элементом американской идентичности, в отличие от других стран и других национальных идентичностей. На протяжении всего девятнадцатого столетия американцы называли свою страну протестантской, другие государства также воспринимали ее именно в этом качестве, примерами чему могут служить многочисленные упоминания об американском протестантизме в путеводителях, справочниках и литературе той поры»<sup>113</sup>.

Что касается России, то лишь в этом ретроспективном стремлении заново и в ином временном контексте осознать свою самость она будет способствовать новому осознанию своей коллективной идентичности. Это будет не новая идентичность. Она всегда была, давая о себе знать даже в те исторические эпохи, которые развертывались под знаком империи. Эту идентичность, с которой будут связаны перспективы укрепления в этом регионе солидарности, можно назвать цивилизационной идентичностью. Таким образом, по мере сознания новых отношений между культурой и государством, в России возникает специфический тип рефлексии — рефлексии о культуре. В системе гуманитарных наук появляется наука о культуре, получая в России интенсивное развитие. Новые науки появляются в тот момент, когда необходимо разрешить возникающее в обществе и в жизни противоречие. Таким противоречием и оказывается противоречие между культурой и государством, которое из творческого ответа превратилось в Вызов. Так мы оказываемся в ситуации выявления жизнестроительного потенциала культуры, который имеет иные корни, иную природу и способен проявляться и в той ситуации, когда институт государства функционирует разрушительно. О том, что такое культура и каковы ее функции, русские люди убедились еще в начале 90-х годов XX века, когда произошел мгновенный взрыв государства и люди оказались предоставленными себе. Государство, лишненное духовного ядра, и должно было рано или поздно рухнуть. Но ведь нельзя утверждать, что это духовное ядро государство к этому времени вместе со взрывом храмов начисто устранило. Именно в ситуации распада государства оно и проявилось. Утрачивая идеологическую идентичность, люди все же ощущали культурную идентичность. Поэтому солидарность между ними все еще продолжала иметь место. Конечно, для поддержания и сохранения этой солидарности возникло много помех. Следует признать, что некогда сплоченная тоталитарным государством общность людей во многих своих частях распалась. Некоторые республики откололись,

<sup>113</sup> Там же С. 110.

обособились и даже противопоставили себя России. Еще больший разброд можно было фиксировать на групповом и индивидуальном уровне. Много людей спешило освободиться от прежней коллективной идентичности, отправляясь в другие страны. Пытаясь понять американскую идентичность в новых условиях, С. Хантингтон касается расширяющегося бродяжничества в мире. Это особенно касается иммигрантов в Америке и, в частности, выходцев из Восточной Европы. Иногда их называют «полуселенцами», т. е. сохраняющими свое прежнее гражданство. «Ученые называют “полуселенцев” по-всякому: “вечные бродяги”, “трансмигранты”, “транснационалы”, “люди меж двух наций”, “мигранты”, но никогда не употребляют по отношению к ним терминов “эмигранты” или “иммигранты”, поскольку «они не меняют одного общества на другое и стоят обеими ногами в двух мирах»<sup>114</sup>.

Тем не менее, если снова вернуться к распаду государства в 1991 году, основа солидарности оказалась поколебленной, но все же сохраняющейся. Эта незыблемость обеспечивалась именно культурой. Выказывая сопротивление переставшему существовать государству, люди продолжали сохранять солидарность на уровне культуры. Это, несомненно, касается и эмигрантов из России, которые, может быть, острее ощущали эту притягательность культуры, а следовательно, и потребность сохранить и осознать свою коллективную идентичность. Таким образом, ситуацию начала 90-х годов в России можно было рассматривать непредвиденным экспериментом, в ходе которого проявилась универсальная миссия культуры, способной и без государства поддерживать коллективную идентичность. В ситуации жесткой государственной регламентации культура оказывалась основой сопротивления государству. Она продемонстрировала себя как синоним свободы, а в ситуации социальной аномии и распада государства она решительно брала на себя осуществление функций, которые ранее закреплялись за государством. Таким образом, для сегодняшней ситуации характерно то, что сложившиеся в границах мировосприятия модерна представления и о государстве, и о культуре требуют переосмысления. Но это следствие внутренних трансформаций этих социальных институтов. Наиболее значимой причиной развертывающихся новых процессов и необходимости их осознания является отмирание империи как политической и государственной структуры и осознание Россией себя как типа цивилизации. Этот универсальный процесс требует изменений в отношении как государства, так и культуры.

<sup>114</sup> Там же С. 322.

### **Третий Вызов: модификация культуры как глобальный процесс. Поляризация Америки и России по отношению к ценностям становящейся альтернативной культуры**

Смысл третьего Вызова мы постараемся сформулировать, обращаясь к некогда сделанному П. Сорокиным прогнозу о смене типа культуры. Процесс тоже разрушительный и требующий усилий, чтобы соотнести меняющуюся идентичность России и с угасающей, и с нарождающейся культурой, имеющей общечеловеческое измерение. Процесс трансформации культуры развертывается во всем мире. Ведь тип цивилизации, обремененный своим ренессансом угасающей культуре, а точнее, культуре модерна, явно оказывается перед опасностью утраты прежней и необходимостью формирования новой идентичности. В каких отношениях российская культура находится с угасающей культурой модерна? До конца ли она вообще вписывалась в эту систему ценностей или в ней существовало нечто такое, что может развернуться лишь в возникающей культуре и что не получало развития в предшествующих эпохах? Этот аспект рассмотрения третьего Вызова также приближает к пониманию особенностей российской идентичности. В то же время он позволяет точнее определять место России в будущем раскладе политических сил на мировой арене.

В России наступает эпоха культуры как доминанты исторического развития. Чтобы устранить непонимание между входящими в Россию как цивилизацию народами, необходимо формировать и поддерживать цивилизационную идентичность. Какими способами? Необходимо гуманизировать общество, а это означает предоставить культуре активность и свободу. Именно через культуру должны быть поняты исторические корни идентичности. Нет цивилизационной идентичности без исторических корней. Потенциал цивилизационной идентичности связан именно с культурой. Но что это означает? Это означает понять себя в больших длительностях истории. Сбросить с себя одежды модерна, обязывающего мыслить в контексте кратковременных длительностей, в контексте которых происходит перманентное изменение чувственного бытия. Тут как у Платона, необходимо вернуться к исходной идее, которой Россия обязана поддержанием ее коллективной идентичности. Ведь историческая реальность изменчива, хаотична, в ней нет ничего стабильного. Но аналогия с платоновской идеей снова приводит нас к так называемой «русской идее» как разновидности национальной идеи. Но сегодня следует пользоваться не термином «националь-

ная идея», а термином «цивилизационная идея». Цивилизационная идея — судьба России как типа цивилизации. Эта идея возникла в эпоху интенсивных контактов Древней Руси с Византией, а вовсе не в петровскую эпоху, когда российская ментальность вводилась в русло европейского модерна. Кризис модерна как универсального мировосприятия, распространившегося по всему миру, но явившегося выражением западного или «фаустовского» духа, требует выявления цивилизационной идеи России, постигаемой в больших длительностях истории. С этим и связано решение вопроса о коллективной идентичности русских.

Нужно искать связующие нити между народами помимо экономики, политики, технологии и т. д. Когда читаешь трактат Платона о государстве, то невольно возникают параллели с тоталитарным государством. К. Хюбнер объяснил, что это иронический диалог Платона. Философ в своем диалоге о государстве дает иронический образ государства, который, лишаясь духовных основ в процессах секуляризации, рано или поздно вырождается в машину для подавления. Под государственный организм необходимо подвести духовный фундамент или фундамент культуры. Не случайно, развивая идеи Монтескье о нации как культурной общности, И. Г. Гердер в «Письма в поощрение гуманизма» пишет: «Общность без общего духа болеет и умирает. Отечество без тех, кто его любит, превращается в пустыню»<sup>115</sup>.

Эпоха глобализации в ее американском варианте означает вспышку просветительской парадигмы, т. е. новой нечувствительности ко всему предшествующему культурному опыту. Не случайно эта вспышка культивируется Америкой, для которой исторический опыт — пустой звук. Однако, как это ни покажется странным, но та же самая эпоха глобализации спровоцировала и сделала актуальной действие романтической парадигмы — внимание к культуре, т. е. к предшествующему опыту. Сегодняшние отношения России и Америки во многом объясняются актуализацией в этих цивилизациях альтернативных парадигм, формирующих цивилизационную идентичность. В Америке получает вторую жизнь просветительская парадигма. Ж. Бодрийяр утверждает, что, будучи отгороженными океаном, американцы превратились в нечто вроде «острова во времени», сохранив «в целостности и сохранности утопическую и моральную перспективу мыслителей XVIII века»<sup>116</sup>. Это продолжается до сих пор. Запад, т. е. Старый Свет, вызвав к жизни в XVIII веке эту модель мышления, успел в ней разочароваться. Подхватив эту идею

<sup>115</sup> Хюбнер К. *Нация: от забвения к возрождению*. С. 125.

<sup>116</sup> Бодрийяр Ж. *Америка*. СПб., 2000. С. 166.

и разработав ее в радикальном плане, русские оказались в ситуации революционной катастрофы. Поэтому движение России на рубеже XX–XXI веков в сторону романтической парадигмы, о чем свидетельствует интенсивное развитие науки о культуре, можно считать выстраданным. Очевидно, что этот процесс движения в сторону романтической парадигмы нейтральным по отношению к смене идентичности не является. Как на это реагируют гуманитарные науки? Хорошо или плохо поступает Россия, разворачивая сегодня альтернативную парадигму, т. е. романтическую парадигму? О разворачивании этой парадигмы свидетельствует реабилитация ею всего культурного наследия, которое было пересмотрено и переосмыслено ею, когда она пыталась в форме социализма реализовать просветительский вариант? Углубление в культуру, создаваемую в границах наций, этносов и религий, явно не способствует глобализации, которая в реальности сегодня разворачивается как унификация. Ставя в качестве цели достижение единства народов и государств, а соответственно, и отбора из всего национального и этнического только того, что этому единству не противостоит, Америка, кажется, выбирает более оптимальный путь. Вопрос, связанный с отбором, стоит и в романтическом варианте. Актуализация всего, что в прошлом имело место, способна привести к хаосу, а не к единству. Если нынешняя Россия не может претендовать на распространение своих ценностей в мире, переставая быть империей, то ей следует хотя бы в собственных границах достичь некоего порядка. Но этот порядок невозможен без того же отбора. Но как, каким способом осуществлять этот отбор? Какова цель этого отбора? Что этот отбор определяет? А, следовательно, если перевести вопрос в утилитарную плоскость культурной политики, какие тенденции государство должно поддерживать? Очевидно, что с помощью только государственной власти такой отбор может стать не позитивным, а негативным, что мы уже наблюдали. Здесь пора поставить вопрос о реальности третьего Вызова, а именно, радикальной смены культур, разворачивающейся на протяжении уже всего XX века. В этой смене как раз и содержатся критерии, с которыми государство должно соотносить свою культурную политику. Выясняется, что достоянием истории становится не только форма империи, но и та форма культуры, что оказывалась основой духовного развития народов с эпохи Ренессанса. Иначе говоря, под вопросом оказывается дух всего модерна и опыт разворачивающейся под его знаком истории искусства.

Хотя проблема отбора, кажется, прямо вытекает из просветительской парадигмы, тем не менее, она имеет отношение и к романтической парадигме. Трансформация, т. е. смена культур в XX веке

происходит и осмысливается как кризис и закат культуры вообще. Опасность утраты культуры стимулирует развитие специального типа рефлексии в гуманитарных науках, а именно, науки о культуре. Очевидно, что стремление к реализации в России романтической парадигмы — уже признак того, что в России преодолевается парадигма просветительская. Это само по себе уже свидетельствует о культивировании культуры и всего, что с ней связано. Не случайно в России возникает особый вариант науки о культуре. Уже само по себе появление и развитие этой науки свидетельствует о реальности в России романтической парадигмы. Россия это возрождение выстрадала, ибо предшествующая культурная политика оказывалась разрушительной. Она и не могла быть иной, поскольку государство функционировало как Вызов.

### Романтическая парадигма

**как основа становления культуры идеационального типа.**

#### **Обретение цивилизационной идентичности в границах альтернативной культуры**

Романтическое мировосприятие содержало в себе эмбрион того, что сегодня можно назвать идущей на смену угасающей культуре чувственного типа альтернативной культурой. Следовательно, мы только сегодня подходим к реабилитации того, что в истории до сих пор не могло проявиться сполна. Известно, что Россия на протяжении XIX века ассимилировала это романтическое мировосприятие и оказалась к нему особенно чувствительной. Все это столетие разворачивается под знаком культивирования народности, что, собственно, и было принесено романтизмом. Конечно, история XX века свидетельствует, что эта парадигма была вытеснена в подсознание. Вожди с их разрушительными установками по отношению к традиционному государству пытались исходить из просветительской парадигмы. Но то, что длительное время вытеснялось в подсознание, сегодня является реальностью сознания. Видимо, это и есть реальность постмодерна. В силу исторической логики становление в России альтернативной культуры не будет болезненным процессом. Наоборот, может быть, Россия в большей степени готова к развитию ценностей новой культуры, чем другие цивилизации. Это обстоятельство будет способствовать ее выживанию и развитию. Правда, это приведет к альтернативности в мире, что скажется на международных отношениях. Идентичность России будет видоизменяться на основе ценностей культуры идеационального плана. Те же цивилизации, которые продолжают культивировать ценности культуры чувственного

типа, будут испытывать кризис. Если же эти цивилизации будут лидерами глобализации, то это приведет к всемирному хаосу. Кризис идентичности в этих цивилизациях будет болезненным.

Закат культуры, которую П. Сорокин называет культурой чувственного типа, диктует видоизменение и тех институтов, что связаны с культурой этого типа. Необходимо глубже осознать реальность становящейся культуры, ведь именно она будет диктовать отбор функционирующих сегодня ценностей. Не только и не столько государство будет диктовать отбор, а сама видоизменяющаяся культура. Иначе говоря, в нашу эпоху цивилизационная идентичность в большей мере будет основываться на принципе культуры, а не на принципе политики или идеологии, что всегда предполагает просветительская парадигма и вообще культура чувственного типа в целом. Цель альтернативной культуры — воспитание особого типа личности, формирование его индивидуальной идентичности, связанной с коллективной идентичностью в ее новой форме. Вхождение в новую культуру, которую П. Сорокин называет культурой идеационального типа, потребует нового прочтения истории в соответствии с заложенными в этой новой культуре ценностными ориентирами. До сих пор история приоткрывалась сквозь призму культуры идеационального типа. Поэтому на первый план в прошлой истории выдвигалось то, что связано с революциями, реформами, изменениями в социальном строе в соответствии с рационалистическими моделями общества. В этом и проявляется пафос эпохи модерна. В культуре чувственного типа культивировалась исключительно наука, с помощью которой объяснялось все, что происходит с обществом и человеком. Собственно, социология как наука об обществе возникает в границах этого позитивистского мировосприятия. Именно с помощью науки осмыслились все способы достижения солидарности и преодоления социальной аномии. Одному лишь Э. Дюркгейму удалось показать, что на формах общественной солидарности лежит печать сакрального или религиозного. Э. Дюркгейм как социолог искал прежде всего социальные связи, а не возникающие в истории национальные связующие силы. Обращаясь к Э. Дюркгейму и анализируя предложенную им морфологию солидарности, К. Хюбнер, однако, заключает: «С таким усердием выискиваемая Дюркгеймом солидарность — необходимое основание совместного общественного бытия — могла бы состоять во всеобщей национальной идентификации»<sup>117</sup>.

Не доходя до формулировки значимости национальной идентичности, Э. Дюркгейм, однако, обнаруживал такие пласты сознания, которые социальным не исчерпываются. В таком случае он просто

<sup>117</sup> Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. С. 244.

говорил не об индивидуальном, а о коллективном сознании, а следовательно, становился основоположником уже не только социологии, но и социальной психологии, а, точнее, той психологии массы, что порождена промышленными и урбанизированными формами жизни в индустриальной цивилизации. Критики Э. Дюркгейма обвиняют его в измене индивидуализму, который можно представлять как предпринимательская инициативность, получившая выражение в индустриальной цивилизации. Критики обвиняют патриарха социологии за то, что тот «будто бы теряет свое значение, растворяясь в коллективном сознании, и обрекается на конформизм»<sup>118</sup>. Так, Э. Дюркгейм, ставя акцент на обществе, оказался не только представителем социологии как новой науки, но и просветительской парадигмы, ставящей акцент на обществе. Но именно Э. Дюркгейму удалось показать, что возникновение социальных связей обязано не только рациональному началу. Он пытался понять бессознательную основу солидарности. В этом он демонстрирует отклонение от просветительской парадигмы в сторону романтической, правда, избегая этого обозначения. Его рефлексия застряла на уровне формирования утрачивающих национальное содержание массовых обществ.

До сих пор история России прочитывалась сквозь призму марксистских положений, а следовательно, выявления в ней борьбы классов. Марксистское прочтение истории несет на себе печать просветительской парадигмы, т. е. движения в сторону теоретически сконструированной идеальной модели общественного устройства. Вся история прочитывается как движение к этой модели. В этом случае вместо истории просматривается лишь проекция марксистской идеологии на историю. Иначе говоря, история модернизируется и упрощается. Культура остается за бортом исторических процессов. Это маниакальное стремление к идеальной модели общественного устройства, характерное для большевиков, ныне подхвачено Америкой, которая в принципе нечувствительна ни к историческому, ни к национальному своеобразию каждой культуры. Можно утверждать, что просветительская парадигма все еще остается активной, и именно ей обязана логика становления культуры чувственного типа. Сегодня наступает момент, когда прошлую историю необходимо прочитать и в соответствии с Россией как типом цивилизации, и в соответствии с романтической парадигмой. Альтернативная парадигма делает акцент в истории на ментальных, национальных, этнических и культурных процессах. Именно эта парадигма позволяет выявить предысторию культуры идеационального типа. Эта парадигма включает в себя и выявление действующих в истории ре-

<sup>118</sup> Там же. С. 246.

лигиозных и мистических факторов. Не случайно в последние два десятилетия в России издаются великих западных мистиков (Бёме, Сведенборга и др.). С этой точки зрения заслуживает интереса, например, такая традиция, как исихазм, у которой весьма древние корни и не только в Древней Руси, но и в Византии. Г. Флоровский фиксирует, как в XIX веке активизируется интерес к уже забытому культу старцев. «С начала прошлого столетия — пишет он, — вновь оживает в России созерцательное монашество, все больше под влиянием учеников великого старца Паисия, расселяющихся теперь по различным русским обителям и скитам. Восстанавливается умное делание и старчество. И это отвечало какой-то глубокой потребности. Искание духовной жизни захватывает очень многих, и в самых разных социальных пластах русского общества и народа. Очень остро и резко ставится вопрос о личном пути, о христианской личности. И новое веяние очень скоро становится во всем чувствительно и заметно. “Русский инок” в синтезе Достоевского появляется не случайно. И не случайно в Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старших славянофилов, К. Леонтьева, Достоевского, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого, приходившего сюда в час немой предсмертной тоски и непонятного томления»<sup>119</sup>. Этот процесс не мог не затронуть Ф. Достоевского, которого начинает беспокоить беспочвенность как следствие утверждения модерна. «Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца, — роковой образ скитальца, скорее даже чем странника. И снова это — типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этим распадом органических связей, этим отрывом и отпадением своеобразной личности от среды, от традиции, от Бога»<sup>120</sup>.

Но и в предшествующей, т. е. средневековой российской истории традиция исихазма как религиозного явления оставила следы. Это почвенничество с его византийскими корнями в русском XIX веке было спровоцировано ассимиляцией западного рационализма, заилем, по выражению И. Киреевского, «чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего»<sup>121</sup>. С этой точки зрения совершенно не устарела идея Н. Бердяева о развертывающейся с начала XX века грандиозной мутации культуры, сбрасывающей с себя одежды Просвещения и заново прочитывающей свою предшествующую историю. В эту новую историю он включает и историю мистицизма. В самом деле, без этой истории не существует не только история искусства, но и история религии. Но без мисти-

<sup>119</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 390.

<sup>120</sup> Там же. С. 299.

<sup>121</sup> Там же. С. 257.

ки не существует и национальной ментальности. Интерес к мистике и религии составляет пафос романтического мировосприятия. И мистика, и религия связаны с особой предрасположенностью романтиков к средним векам, как, впрочем, и к Востоку. Естественно, что просветительская парадигма стирала это измерение истории. Но она же и спровоцировала взрыв, т. е. сопротивление романтиков. Всякий раз, как только просветительская парадигма угасала, утрачивала активность и жизнеспособность, актуализировалась романтическая парадигма. Этот кризис просветительской парадигмы, а вместе с ней и всей культуры модерна в конце XIX века пронизательно ощутил Ф. Ницше. Он продолжил углубление романтиков в архаическую историю культур, и прежде всего в античную, выявляя в ней угасающие на Западе мифологические и сакральные потенциалы. Именно поэтому с именем Ф. Ницше связана идея неоромантизма. Благодаря реабилитации архаики в культуре модерна Ф. Ницше тем самым продлил жизнь этой культуры, что отмечает Ю. Хабермас.

Некоторые параллели этой ницшевской реформе можно найти и в предшествующей истории. Так, К. Хюбнер отмечает, что реформы Лютера связаны с пробуждением национального самосознания и обращенностью к архаическому прошлому<sup>122</sup>. Такой всплеск к национальному в истории происходил в России после войны 1812 года. Парадоксально, но мимо романтической парадигмы не прошла даже история большевизма. К. Хюбнер утверждает, что идея социализма могла реализоваться лишь в ситуации полного абстрагирования от конкретной укорененности каждого отдельного человека в исторически сформировавшемся культурном контексте. «И лишь в духе подобной абсолютной самонадеянности и невнимания к историческому опыту, всему выросшему на его почве, ко всему многообразию культурного каркаса и вплетенной в него сети человеческих взаимоотношений стали возможными задуманные за кабинетным столом и затем осуществленные с нечеловеческой жестокостью мероприятия Ленина и Сталина, стремившихся превратить в действительность абстрактные фантазмагии и мечтания Маркса»<sup>123</sup>. Тем не менее, даже Сталину было очевидно, что без романтической парадигмы история развиваться не может. К. Хюбнер фиксирует обращение Сталина к идее нации, что для ленинского периода в истории российского социализма было немислимо, хотя к этому уже подталкивала первая мировая война. Национальная идея оказалась особенно актуальной во второй мировой войне, когда национальность, религия, отечество, история, народ приобрели особую

<sup>122</sup> Хюбнер К. *Нация: от забвения к возрождению*. С. 298.

<sup>123</sup> Там же. С. 207.

значимость. Взрыв патриотизма у русских во второй мировой войне объясняется вовсе не преданностью идее социализма.

Но там, где возникает стремление к национальной идее, там возрождается романтическая парадигма. Однако актуализация национальной идеи тянет за собой из средневековой истории идею имперскую, идею инока Филофея, в соответствии с которой третий Рим, как Рим первый и Рим второй, решает не только собственную судьбу, но и судьбу всего мира. С точки зрения этой идеи, если Россия выстоит, то перестанет быть актуальной опасность вселенской катастрофы, Апокалипсиса. Во власти этого ментального комплекса русские в своей истории оказывались уже не один раз. Видимо, эта планетарность мышления и будет тем, что обычно обозначают «русской идеей». Вторая мировая война вывела из коллективного бессознательного этот ментальный комплекс, и потому для русских эта война спровоцировала весь их духовный потенциал. Это событие стало событием грандиозной для русских значимости, ведь, может быть, впервые «русская идея», в соответствии с которой Россия ощущает себя спасительницей всего мира, реализовалась в действительности. В сознание русских была выведена византийская ментальная традиция, а вместе с ней и имперский комплекс. Именно в силу своей ментальной психологической значимости, в силу того, что здесь проявилась убежденность русских в том, что они несут ответственность за судьбы всего мира, вторая мировая война стала одним из самых значительных событий российской истории. Именно поэтому эта война превращена в миф, который сильнее реальности. Именно поэтому русские люди сегодня так болезненно относятся к сносу памятников, возведенных в честь героев войны в бывших советских республиках, и так болезненно воспринимают, когда их называют оккупантами. Для русских ведь это не просто безвестные солдаты, а предки, «культурные герои», т. е. герои мифа как слагаемого их цивилизационной идентичности. Именно вторая мировая война, ставшая для них отечественной, стала тем основополагающим событием, которое активно редактировало большевистскую парадигму, столь нечувствительную именно к исторической отечественной традиции.

Это недовольство сносом памятников в честь воинов-освободителей возникло потому, что погибшие герои войны для них — это не конкретные исторические, хотя часто и почти анонимные лица, а культурные герои, которые предстают носителями сакрального. Вырвать с корнем эту мифологическую основу войны означает разрушить коллективную идентичность русского, ибо без сакральных предков, объединяющих разные поколения, историю и современность, коллективной идентичности быть не может. Этот византийский комплекс ответственности за



судьбы других народов и всего мира в мистической и религиозной ментальности русских актуален до сих пор. Даже в ситуации, когда после развала советской империи с ней перестали считаться вообще. В своем фильме «Александра» этой темы робко коснулся А. Сокуров. Зачем старая русская женщина появилась в Чечне, где ее внук служит офицером? Разве, знакомясь с юными русскими солдатами, подчиненными внука-офицера, она осуждает их пребывание в этих местах? Наоборот, это внук предъявляет ей счет, высказывая претензии к ее жестокости и неспособности дать другим членам семьи свободу. Информация о семейном гнете позволяет поставить вопрос об имперской ментальности России, которая связана отнюдь не со свободой, а с жертвами, оправданными жертвами, ибо они объясняются ответственностью России за судьбы народов, в которой эти народы, может быть, даже и перестали нуждаться. А теперь ответим на вопрос, почему же центральным персонажем фильма предстает женщина — бабушка офицера. Видимо, в данном случае режиссер, прибегая к символической форме мышления, представляет бабушку вообще Россией, т. е. пользуется стереотипом, о котором так подробно пишет Д. Ранкур-Лаферьер, предлагая психоаналитическое истолкование российского патриотизма.

Утверждая, что в русском православии Христос вытесняется Богородицей, Д. Ранкур-Лаферьер выводит этот комплекс из детских переживаний. Поскольку настоящая мать не всемогуща и несовершенна, то даже у взрослого человека возникает потребность найти кого-то могущественного и идеального. Такой образ находят в Богородице<sup>124</sup>. Отсутствие индивидуализма в России и растворение личности в коллективной стихии, что соответствует русской культуре, становится основой для вытеснения образа Христа образом Богородицы. «Склонность рассматривать Богородицу (ее икону) в качестве всемогущего и идеального чудотворца для своего коллектива, как защитницу, вполне вписывается в русский социальный контекст. Русь, Россия, Москва — все это воображаемые сообщества, — а этническим русским в их действиях более свойствен коллективизм, нежели индивидуализм»<sup>125</sup>. А. Сокуров вообще проявляет интерес к имперскому комплексу России. Его фильм «Русский ковчег» содержит ностальгическую интонацию по прошлой имперской истории России. Этот фильм является своего рода иллюстрацией к тезису Л. Гумилева о реальности мемуарной фазы в истории этноса, когда все героические подвиги и расцвет государственности позади и остаются только воспоминания о былом блеске и величии.

<sup>124</sup> Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богородицы в России глазами американского психоаналитика. М., 2005. С. 109.

<sup>125</sup> Там же. С. 115.

Фильм А. Сокурова — разновидность варианта, связанного с поисками мифа о предках как основы коллективной идентичности. В 40-е годы образ предка несет на себе печать имперского сознания. Как свидетельствует фильм «Падение Берлина», таким «культурным героем» в то десятилетие предстал сам диктатор, т. е. Сталин<sup>126</sup>. Затем его образ тускнел, и на его месте появилось множество незаметных, почти анонимных «Иванов Денисовичей», претендующих на статус «культурного героя». Крайним, но чрезвычайно убедительным примером нового варианта предка явился фильм А. Германа «Проверки на дорогах», в котором неприметного русского мужичка играет Р. Быков. Его герой почти анонимен. Он не дослужился до высоких наград и званий, но его нравственное чувство, его способность выстоять и сохранить высокие человеческие ценности и в себе и в окружающих позволили и выжить, и выстоять, и добиться победы. Фильм А. Германа несет на себе печать раскрепощенности, свойственной эпохе «оттепели», заново открывавшей и принцип народности, и принцип национального своеобразия.

Разрыв с ленинскими наднациональными принципами, ставшими основой разрушения русской культуры в большевистскую эпоху, привел к радикальному изменению в гуманитарных науках. Ведь принцип классовости как для эстетики 20-х годов основополагающий, трансформировался в социологию искусства, резко сменялся принципом народности. А ведь этот последний принцип был вызван к жизни именно романтизмом. Влияние романтизма на эстетику XIX века в России проявляется уже в том, что ключевым понятием эстетики, критики и публицистики XIX века оказывается понятие народности. Так закончился век социологии искусства, спровоцированный в России книгой немецкого теоретика В. Гаузенштейна<sup>127</sup>, и началось возвращение к, казалось бы, уже преодоленной эстетике XIX века. Ведь там, где ключевым понятием оказывается «нация», там неизбежно возникает и понятие «народа». Следующий взрыв романтической парадигмы в Советском Союзе произошел в эпоху «оттепели», на что сразу же отреагировала эстетика, возвращаясь к идее У. Морриса, т. е. необходимости отказа от границ между художественным и нехудожественным и необходимости эстетизации окружающей среды<sup>128</sup>.

Таким образом, период «оттепели» в истории России XX века развертывается под знаком упразднения принципа классовости и утверждения принципа народности. Это обстоятельство свидетель-

<sup>126</sup> Хренов Н. Кино: реабилитация архетипической реальности. М., 2006.

<sup>127</sup> Гаузенштейн В. Искусство и общество. М., 1923.

<sup>128</sup> Хренов Н. Ренессанс в отечественной эстетике конца 1950 — начале 60-х годов в контексте становления культуры идеационального типа // Искусствознание. 2009. № 1–2.

ствуется об активизации романтической парадигмы в культуре России. Не случайно романтизм в это время так притягивает к себе. Существует выражение «сталинский классицизм». Но, может быть, уместно также выражение «сталинский романтизм». Хотя Сталин явился «первым романтиком», ибо в годы второй мировой войны начал реабилитировать народ, нацию и религию, тем не менее, он лишь проиллюстрировал ставшую для большевиков классической формулу культурной политики, когда культура превращается в способ реализации государственных установок. Она оказывается на службе власти, которая претендует на тотальную реабилитацию истории и общества. Это явно утилитарный подход к культуре. Ситуация в эпоху «оттепели» уже резко отличается от «сталинского романтизма». Здесь впервые возникает неустранимое противоречие между государством и культурой, между просветительской и романтической парадигмами. Как констатирует А. Янов, именно в это время развертывается возвращение к русской идее как стихийный творческий ответ на омертвление и распад марксистской утопии, реализуемой в формах государственной империи. Вот описываемая А. Яновым любопытная деталь. «Интеллигенция вдруг устремилась проводить отпуска в деревнях, у могил далеких предков, — пишет он, имея в виду 60-е годы, — вместо модных еще недавно Крыма, Кавказа и Прибалтики. Молодежь бродила по вымирающим деревням, собирая иконы, и очень скоро не осталось почти ни одного интеллигентного дома в Москве, не украшенного символами православия. Писатель Владимир Солоухин появился в Доме литераторов с перстнем, на котором был изображен расстрелянный император Николай Второй»<sup>129</sup>. Как свидетельствует А. Янов, в 60-е годы из-под глыб замшелой официальной идеологии раздаются голоса о необходимости национального возрождения и возвращения к национальным корням. Если использовать термин В. Цымбурского «Контрреформация», обозначающий альтернативу русской Реформации в формах большевизма, то смысл Контрреформации как раз и сводится к возрождению национального начала и «русской идеи», о которой не забудут еще и в эпоху Б. Ельцина. Однако лидером этой Контрреформации как проявления романтической парадигмы, пожалуй, оказывается А. Солженицын с самого начала своего творчества<sup>130</sup>. Сегодня он продолжает быть одной из самых авторитетных фигур в русской культуре. Именно поэтому очевидно, что декларации с 1991 года в России о «возвращении России в Европу» больше уже не воспринимаются серьезно.

<sup>129</sup> Янов А. Русская идея и 2000 год // Нева. 1990. № 9. С. 157.

<sup>130</sup> Цымбурский В. Александр Солженицын и русская Контрреформация // Цымбурский В. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. М., 2007. С. 475.

Вторжение национального с конца 50-х годов становится особенно заметным, в том числе, и через внимание к самому консервативному слою культуры, что связан с традиционным деревенским укладом. Очевидно, что большевики как проводники рационально выверенного проекта модерна в жизнь не любили деревню. И это соответствует их отношению к национальному, культурному и историческому вообще. Ведь именно деревня вплоть до XX века сохранила древнейшие средневековые пласты культуры, что представляло для реализации модерна проблему. Это негативное отношение большевиков к деревне разделял даже М. Горький. Большевицкая революция постигается в перспективе городской революции. «Цивилизационный смысл большевизма в том, — пишет В. Цымбурский — что он узаконил и ускорил развернувшуюся на российских землях городскую революцию, радикально и притом убедительно для масс обновив сакральную вертикаль над нашим геополитическим домом»<sup>131</sup>. Между тем, в политической истории России XX века была альтернатива большевизму. Ее выражали эсеры. По этому поводу В. Цымбурский пишет так: «Победа большевиков над главными их соперниками — эсерами была победой большевицкой постановки аграрного вопроса как вопроса, подчиненного перспективе городской революции, торжеству города в лице его политически активного плебса над деревней. Эсеры проиграли как партия реформационной волны, пытавшаяся уничтожить сословный порядок, не разрушая “крестьянской цивилизации” — исторической части этого порядка. Не случайно мыслители эсеровского толка еще в 1920-м году верили в возможность вооруженного реванша новой деревни над большевизированным городом (вспомним образ социалистической “крестьянской цивилизации” в чаяновском “Путешествии брата Алексея в страну крестьянской утопии”»<sup>132</sup>.

Обращение к принципу народности представляло сознание общества, получившее выражение в эстетике 60-х годов. Гораздо менее проясненная вещь случилась с активизацией в сталинский период мифологического сознания как альтернативы исторического сознания, о чем в своей книге «Культура Два» пишет В. Паперный<sup>133</sup>. Интерес к мифу, рождающийся с конца 50-х годов в отечественной гуманитарной науке, оказывается проявлением интереса к фольклору, что тоже выражает существенный романтический комплекс. Однако этот интерес к мифу, стимулируемый в России модой на структурализм, что было вызвано к жизни успехами в этноло-

<sup>131</sup> Там же. С. 166.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Паперный В. Культура Два. М., 1966.

гии, тоже, в свою очередь, как позднее выяснилось, составил одно из слагаемых постепенно складывающейся проблематики культуры и, следовательно, сегодня может быть понят как звено в становлении в России науки о культуре. Таким образом, выявляя связь становления и развития в России науки о культуре с романтической парадигмой, что, видимо, объясняется в начале XXI века некоторым разочарованием в России и модерном, и вообще Западом, мы, вместе с тем, подошли к обоснованию альтернативы во взаимоотношениях Америки, продолжающей демонстрировать пафос модерна прежде всего в политике, и России. Очевидно, что это обстоятельство проявляется в отношениях между естественными и гуманитарными науками. В России, как никогда, наступает эпоха развития гуманитарных наук. Это вселяет надежду на то, что XXI век все-таки будет, по крайней мере, для российской цивилизации.

## К. Б. Соколов. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

### Что такое глобализация?

Слово «глобализация» сегодня одно из самых употребительных. «Глобализация» сегодня у всех на устах; модное словечко, быстро превращающееся в лозунг, в заклинание, в некий ключ, способный открыть дверь к любым существующим и будущим загадкам» — пишет З. Бауман<sup>1</sup>.

И тем не менее, в трудах разных авторов глобализация понимается далеко не одинаково. Как утверждает один из исследователей этой проблемы, У. Бек, «без сомнения, глобализация является наиболее употребляемым и злоупотребляемым — и наименее проясненным, вероятно, самым непонятным, затуманенным, политически эффективным словом...»<sup>2</sup>. И далее: «понятие и дискурс глобализации... расплывчаты. Пытаться определить их — все равно что гвоздем прибивать к стенке пудинг»<sup>3</sup>.

«...Глобализация — это то, чем мы хотим ее видеть», — утверждает Г. Тернборн<sup>4</sup>. «Определения “глобализации” — по большей части метафоры», — констатировал Дж. Бартельсон<sup>5</sup>. И. Уоллестайн полагает, что понятие глобализации «является в действительности гигантской лжеинтерпретацией (misreading) современной реальности — обманом, навязанным нам властными группами и, даже хуже, обманом, который мы навязали сами себе, зачастую от отчаяния»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2003. С. 8.

<sup>2</sup> Бауман З. Глобализация. С. 40.

<sup>3</sup> Бауман З. Глобализация. С. 40, 42.

<sup>4</sup> Терборн Г. Глобализация и неравенство (фрагмент) // Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста. М.: 2004. С. 76.

<sup>5</sup> Bartelson J. Three concepts of globalization // International Sociology. V. 15. 2000. № 3. P. 193.

<sup>6</sup> Wallerstein I. Globalization or the Age of Transition? // International Sociology. 2000. № 2. P. 250.

Думается, что эта ситуация объясняется прежде всего громадными трудностями изучения данной темы. Во-первых, сама проблематика современной глобализации относительно нова, и если в экономическом плане она проявила себя достаточно отчетливо, то ее социальные, культурные, социально-психологические аспекты еще не успели выкристаллизироваться с той же определенностью.

Во-вторых, сказывается нередко подчеркиваемая в литературе не просто противоречивость, но во многих случаях разнонаправленность, даже взаимная противоположность социальных, культурных, психологических процессов, развязанных или ускоренных глобализацией. Причем эта противоположность проявляется не только при сравнении происходящего в разных регионах современного мира, в развитых и развивающихся странах, но подчас в рамках одних и тех же обществ. Это, разумеется, затрудняет построение какой-либо целостной общей картины<sup>7</sup>.

Что же такое «глобализация» на самом деле? Для начала примем такое определение: это процесс, в ходе которого в глобальных масштабах исчезают барьеры для перемещения информации, капиталов, товаров, услуг и рабочей силы. В таком случае глобализация включает в себя пять основных аспектов: информационный, политический, экономический, технологический и экологический.

Суть *информационного* аспекта — в бурном развитии каналов передачи информации.

*Демографический* аспект глобализации состоит в усиливающейся интенсивности миграционных процессов.

*Политический* аспект глобализации означает постепенное ограничение суверенитета национальных государств путем создания международных политических организаций, наделяемых правом вмешательства не только в международные отношения, но и в их внутренние дела.

*Экономический* аспект глобализации заключается в том, что современная мировая экономика все в большей мере становится единым хозяйственным механизмом. Инструментом такой координации становятся мощные транснациональные корпорации.

*Технологический* аспект глобализации состоит в быстром распространении по всему миру новых технологий и инноваций.

*Экологический* аспект заключается в растущей угрозе уничтожения природной среды обитания человека.

Все перечисленные выше аспекты глобализации взаимосвязаны и поэтому самым радикальным образом влияют и на сферу культуры.

<sup>7</sup> Дилигенский Г. Человек перед лицом глобальных процессов // Грани глобализации. Трудные вопросы современного развития. М., 2003. С. 89.

В рамках данной статьи нас будет интересовать лишь это влияние и его последствия.

### Когда началась глобализация?

Вопрос о том, когда началась глобализация, до сих пор вызывает бурные дискуссии. Одни полагают, что глобализация началась на «заре истории»; другие относят начало «капиталистической мировой системы» к началу XVI века, к появлению колониализма, третьи связывают ее с появлением международных концернов, с отменой твердых валютных курсов или даже с распадом СССР<sup>8</sup>. Четвертые называют ее явлением новейшей истории, связанное с «постиндустриализмом» и «постмодернизмом»<sup>9</sup>. А, скажем, Г. Тернборн выделяет шесть больших исторических волн глобализации, первая из которых относится к распространению мировых религий и утверждению трансконтинентальных цивилизаций в IV–VII столетиях нашей эры. Причем все эти волны рано или поздно иссякали, а за ними следовали долгие или короткие периоды деглобализации<sup>10</sup>.

Мы же напомним, что человечество изначально едино по своей антропологической природе и месту обитания в Космосе. Люди, представляющие собой единый человеческий род, во все времена жили и продолжают жить в столь же едином — глобальном природном мире. И тем не менее, в течение многих тысячелетий не только население различных континентов земного шара, но и народы, населявшие каждый из этих континентов, почти не общались друг с другом и даже не знали о существовании других народов.

Однако различные этнические сообщества во все времена стремились выйти за их пределы. Разными путями, включая кровопролитные войны, границы отчасти раздвигались, отчасти просто становились прозрачными для торговых и иных контактов. В результате формировалось и постоянно расширялось единое экономическое, социальное, политическое и духовное пространство. Все эти волны глобализации были многомерными, включая в себя военно-политические, экономические и культурные силы и процессы, хотя каждая и имела одну доминирующую составляющую<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Pieterse J. N. Der Melange-Effekt, in: Beck U. (Hg.). Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt. 1977.

<sup>9</sup> Waters M. Globalization. London; New York, 1995. P. 4.

<sup>10</sup> Тернборн Г. Глобализация и неравенство. С. 80.

<sup>11</sup> Тернборн Г. Глобализация и неравенство. С. 80.

Известно, что еще в Древней Греции было сделано решающее изобретение — алфавит. Этот исторический поворотный пункт был подготовлен тремя тысячелетиями эволюции устной традиции и не-алфавитных форм коммуникации. Греческое общество обрело новое «алфавитное мышление», вызвавшего в человеческой коммуникации качественные изменения.<sup>12</sup> Затем, уже после изобретения и распространения печатного станка и производства бумаги, началось широкое распространение грамотности. Тем не менее, уже алфавит создал возможности распространения информации далеко за пределами ее родины.

Таким образом, культурная глобализация — явление отнюдь не новое. Первая из ее волн относится к распространению мировых религий и элитарной культуры Римской империи, и утверждению трансконтинентальных цивилизаций в IV–VII столетиях нашей эры<sup>13</sup>.

Однако лишь пятнадцатое столетие, в сущности, стало веком, в котором человечество в полном смысле этого слова открыло для себя земной шар. В ходе эпохальных географических открытий европейские мореплаватели несли с собой ценности, традиции, обычаи, инструменты, орудия и образ жизни в Африку, Азию и Америку. Как отмечал М. Маклюэн, «первое кругосветное путешествие, совершенное в эпоху Возрождения, дало людям чувство, что они заключили в объятия всю Землю и овладели ею; это чувство было абсолютно новым...»<sup>14</sup>.

И все же в предыдущие эпохи движение в сторону культурной однородности происходило скорее «на областном уровне» — романизация Западной Европы и Средиземного мира, исламизация арабами и позднее турками Центральной Азии, Северной Африки, Европы и Ближнего Востока, русификация Восточной и Центральной Европы и частей Евразии в советское время.

Процессы глобализации резко усилились в последние годы XIX века, когда западный империализм распространил свое влияние почти на всю Африку, усилил контроль над Индостаном и по всей Азии. Кстати говоря, бывшая Британская империя во многих сферах и сегодня все еще представляет собой единое пространство, где говорят на общем языке, находят общие элементы в правосудии и политической системе, где одинаковы инфраструктуры и правила уличного движения, где можно встретить один и тот же архитектурный стиль — будь то в Индии или в Южной Африке, не говоря уже об остатках Содружества.

<sup>12</sup> Havelock E. A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton. New York, 1988.

<sup>13</sup> Waters M. *Globalization*. London; New York: Routledge. 1995; Held D., McGrew A., Goldblatt D., Perraton J. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

<sup>14</sup> Маклюэн М. Автоматизация. Учиться жить // Сумерки глобализации. С. 178.

Исторический подъем Запада, фактически ограниченного Британией и горсткой наций Западной Европы, а также их североамериканскими и австралийскими родственниками, был в первую очередь связан с технологическим превосходством, достигнутым в течение двух индустриальных революций. Лучший пример — электрический телеграф, впервые экспериментально использованный в 1790-х годах и широко распространившийся после 1837 г. Он превратился в крупномасштабную коммуникационную сеть, связывающую весь мир. С XIX в. стремительно интенсифицируются процессы интернационального обмена, торговли, международного разделения труда, разнообразных контактов, диффузии идей и идеологий. Концом XIX – началом XX в. принято датировать окончательное формирование мировой системы как целого, в том числе политического целого<sup>15</sup>.

В те дни люди мигрировали намного больше, чем мы это себе представляем, и, за исключением военного времени, до 1914 года людям не требовались для путешествий паспорта. Все потоки иммигрантов, наводнявших американское побережье, приезжали без виз. Если совместить эти факты с изобретением парохода, телеграфа, железной дороги и, наконец, телефона, то вполне можно сказать, что в эту эру глобализации до первой мировой войны мир сократился с размера «большого» до размера «среднего».<sup>16</sup> Эта волна глобализации строилась вокруг ускорения передвижений. Благодаря изобретению железной дороги, парохода и автомобиля люди смогли передвигаться свободнее, быстрее и дешевле и смогли быстрее и дешевле торговать на больших расстояниях. Получили распространение идеи о формировании Соединенных Штатов Европы.

В XX веке возникла новая волна глобализации. Возникла демократическая ООН, стали внедряться нормы международного права, протекала бурная деколонизация<sup>17</sup>. Нюрнбергский и Токийский трибуналы от имени человечества наказали военных преступников, создав важнейший прецедент международной защиты попранных прав человека. Другим примером международного правозащитного режима является деятельность Европейского суда по правам человека в Страсбурге. В большинстве западноевропейских государств решения суда приобрели силу закона.

Наконец, нынешняя волна глобализации строится вокруг падения стоимости телекоммуникаций — благодаря микросхемам, спутникам, волоконной оптике и Интернету. Новые информационные технологии способны сплести мир в еще более тесную сеть.

<sup>15</sup> Степанов А. Число и культура. Рациональное бессознательное в языке, литературе, науке, современной политике, философии, истории. М., 2004. С. 460.

<sup>16</sup> Фридмен Т. Лехус и олива. СПб., 2003. С. 16.

<sup>17</sup> Степанов А. Число и культура. С. 460.

И все же, мало оснований считать современную волну глобализацию конечной станцией социальной истории. Насколько переломной она является — это, скорее, эмпирический вопрос, поныне остающийся открытым<sup>18</sup>.

### Культурный империализм

В наши дни дискуссии о глобализации культуры возвращаются в основном вокруг основного вопроса: благо это или зло? В сущности, все пишущие на эту тему, за некоторыми исключениями, разделились на два противоборствующих лагеря. Одни считают глобализацию культуры осуществлением вековой мечты человечества о культурном единстве, другие — неизбежной гибелью традиционных культур в некоем «плавильном тигле».

Разобраться в сути сегодняшних дискуссий можно только в том случае, если ввести четкое различие — между глобализмом, с одной стороны, и глобальностью и глобализацией, с другой<sup>19</sup>.

*Глобализмом* назовем идеологию и практику тех деятелей, организаций и стран, которые сознательно направляют процессы глобализации в определенную сторону, исходя из собственных экономических и политических интересов.

В отличие от глобализма, *глобализация* есть естественный, сложный и противоречивый процесс, в ходе которого происходит неизбежное сближение (экономическое, политическое, демографическое, культурное и пр.) народов, наций и стран<sup>20</sup>.

Следует различать глобализацию как объективное явление, и политику неолиберального глобализма, которая позволяет США и другим могущественным государствам направлять этот процесс в собственных интересах. Для этого в анализ объективного процесса глобализации мы должны ввести субъекта глобализации. Как рыночная экономика в зависимости от субъективных факторов может быть либо «либеральной», либо «бандитской», так и глобализация — это не процесс, автоматически приносящий только благо. Она таит в себе как новые возможности социального прогресса, так и новые риски глобального характера.

Проблема современной волны глобализации культуры состоит в том, что она реализуется в виде т. н. «империалистической» модели, когда человечеству вполне сознательно навязывается в качестве универсальной только одна культурная модель, которая объявлена

общеобязательным эталоном. Это происходит потому, что глобальные потоки информации находятся под контролем транснациональных монополий, прежде всего американских.

Вот лишь один пример: девять из десяти крупнейших рекламных фирм мира являются североамериканскими. Более половины агентств Канады, Западной Германии, Франции, Великобритании и Австралии — американские. Во многих государствах Азии, Африки и Южной Америки крупнейшие агентства также либо американские, либо принадлежат американским компаниям. Их реклама навязывает всему миру западные и, прежде всего, — американские стандарты культуры. В первую очередь речь идет о сфере массового потребления. Глобальные масс-медиа, или «глобальные фабрики грез», постоянно навязывают людям определенный набор стилей жизни, статусов и судеб, из-за чего их «собственная жизнь и возможные жизни впадают в противоречие»<sup>21</sup>.

Монопольная позиция индустриальных стран, и в первую очередь Соединенных Штатов, в производстве и распространении информации заставила исследователей говорить об «империализме средств массовой информации» и о «культурном империализме»<sup>22</sup>.

Бесспорно, новая стадия мирового развития благоприятствует Западу и Америке. В целом ряде жизненно важных сфер им нет необходимости прибегать к каким-то особым мерам для того, чтобы утвердить свое превосходство. Особенно в таких ключевых областях, как финансы, информационные сети, средства массовой информации. В то же время они могут использоваться как мощное универсальное оружие для разрешения в свою пользу конфликтов любого рода. К сожалению, пишет У. Бек, «стремление правящих кругов США к мировой доминации просматривается отчетливо. Столь же отчетливо видны мотивы такого стремления — частью своекорыстные, а частью идеологические, вызванные наивной верой не очень образованных людей в то, что все население земного шара — это “недоразвитые” американцы, которых можно и нужно превратить в американцев полноценных»<sup>23</sup>. И во многом это удается: во всех или почти во всех странах мира мы найдем бары, в которых мужчины, одетые в джинсы, пьют виски, обсуждают размеры бюста Памелы Андерсон, слушают песни Майкла Джексона, смотрят по телевизору кубок чемпионов по футболу или какой-нибудь голливудский блокбастер. Стандарты одежды, музыкальных и гастрономических предпочтений, характер развлечений и пр. универсализируются на наших глазах<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Бек У. Что такое глобализация? С. 101.

<sup>22</sup> Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. М., 1984.

<sup>23</sup> Бек У. К социологии глобализации // Сумерки глобализации... С. 40.

<sup>24</sup> Бек У. К социологии глобализации. С. 41.

<sup>18</sup> Терборн Г. Глобализация и неравенство. С. 78–79, 80–81.

<sup>19</sup> Бек У. Что такое глобализация? М. 2001. С. 21.

<sup>20</sup> Такое различие предложил У. Бек (См.: Бек У. Что такое глобализация? С. 23).

И это уже не просто глобализация, а упомянутый выше глобализм. Идущая сейчас глобализация культуры по существу представляет собой процесс навязывания всем народам американской культурной модели. Людей повсюду увлекают быстрой музыкой, быстрыми компьютерами и быстрой едой («фаст фуд») — все эти MTV, «Макинтош» и «Макдоналдс» буквально вталкивают людей в некую гомогенную мировую культуру, живущую благодаря коммуникации, информации, развлечениям и коммерции<sup>25</sup>. Вместо более или менее равноправного взаимовлияния культур, обмена материальными и духовными ценностями в этом процессе доминирует западная культура, западный стиль жизни, западный кодекс поведения, а точнее — соответствующие американские ценности. «Евростандарт», «западная модель», «американский тип» проникают практически повсюду — в кинематограф, в литературу, в музыку и изобразительное искусство.

Особую роль здесь играет феномен билингвизма. В системе образования, как и в целом в обществе, сегодня выделяются два языка: местный язык, остающийся самовыражением непривилегированного местного большинства, и английский, как эзотерический язык глобализирующихся элит. Английский язык, который и раньше использовался в качестве международного, теперь все в большей степени вытесняет из культуры языки национальные.

Глобализация, американизация — эти понятия являются до известной степени семантически близкими и взаимозаменяемыми. «... Глобализация — это мы, — утверждает убежденный сторонник глобализации известный американский обозреватель Томас Фридмен, и поясняет: «Сейчас глобализация зачастую носит уши Микки-Мауса, ест «бигмаки», пьет «Coke» или «Pepsi» и работает на IBM PC, пользуясь Windows 98, с процессором Intel Pentium II...». И далее: «Мы хотим, чтобы мир пошел за нами и стал демократическим и капиталистическим, чтобы повсюду были web-сайты, все пили «Pepsi», на каждом компьютере стояли Microsoft Windows... Америка не может отступить от роли менеджера глобализации. Сейчас это наш важнейший национальный интерес...»<sup>26</sup>. Американский историк Рональд Стил заявил: «Культурные сообщения, которые мы передаем через Голливуд и McDonald's, распространяются по всему миру, захватывая и изменяя другие общества. В отличие от традиционных завоевателей, нам недостаточно просто подчинить других: мы настаиваем на том, чтобы они стали такими, как мы. Разумеется, ради их же блага»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Barber B. R. Dschihad versus McWorld // Globalisierung, Zivilgesellschaft und die Grenzen des Marktes, in: Lettre international. Heft 36. 1997. S. 4.

<sup>26</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 359–360, 361–362, 406.

<sup>27</sup> Цит. по: Фридмен Т. Lexus и олива. С. 361.

В результате такого глобализма многие обычаи, церемонии, ритуалы, формы поведения, которые в прошлом придавали человечеству его фольклорное и этнографическое разнообразие, постепенно исчезают по мере того, как основная часть общества усваивает новые стандартные формы жизни. Т. Фридмен предупреждает, что, «поскольку глобализация как культурно-гомогенизирующая и уничижающая среда сила действует очень быстро, существует реальная опасность, что через несколько десятилетий она сметет экологическое и культурное разнообразие, произведенное миллионами лет человеческой и биологической эволюции»<sup>28</sup>.

### Последствия для культур планеты

В этой связи возникает вопрос: могут ли в условиях такого «глобализма» сохраниться традиционные культуры народов? Скорее всего, нет. Разве что замкнувшись в себе, впав в изоляцию, которая неизбежно ведет к стагнации. Но такое состояние — смерть для культуры.

Взаимодействие культур — одна из наиболее естественных форм существования и развития культуры, отражающая неравномерность природных и исторических условий и возможностей отдельных народов. Благодаря этим процессам происходит проникновение и распространение необходимых культурных инноваций среди тех народов и культур, где эти новации по объективным причинам сами появиться не могут. Даже в регионе обитания одного народа, как правило, полезные инновации не создаются параллельно и одновременно, они обычно возникают в каком-то одном месте, а затем быстро распространяются по всей близлежащей территории и зачастую заимствуются всеми соседями. Именно таким образом сложилось цивилизационное единообразие Западной Европы.

Ключевую роль в этих процессах играют т. н. культурные заимствования, то есть использование предметов, норм поведения, ценностей, созданных и апробированных в других культурах. Такие заимствования происходят в тех случаях, когда одна культура подвергается влиянию другой, более развитой. Однако при этом большинство людей менее развитой культуры сохраняют многие обычаи, нормы и ценности, присущие их родной культуре.

Культурные заимствования являются наиболее распространенными источниками культурных изменений по сравнению со всеми другими. Этот источник изменений может носить как прямой (через

<sup>28</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 271.

межкультурные контакты индивидов), так и косвенный характер (через действие СМИ, потребляемые товары, образовательные учреждения и т. д.). Однако в процессе заимствования народ-реципиент заимствует не все подряд, а лишь то, что является близким его собственной культуре, может принести явную или скрытую выгоду, даст преимущество перед другими народами, отвечает внутренним потребностям данного этноса.

Так, например, в тот же период, когда евреи познакомились с греческой логикой, они познакомились также и с греческим отношением к телу, не говоря уж о греческом увлечении эросом и политеизме. И евреи не восприняли этого влияния. Они рассматривали это как чуждое и оставались чужими для него. Греки любили смотреть на обнаженных гимнастов. Евреи — нет, и они не восприняли эту часть греческой культуры. А те, кто воспринял, оказались ассимилированы и потеряли свою прежнюю идентификацию. Наконец, у греков были своя еда и свои стили в одежде, и евреи в те дни селективно адаптировали их, поскольку они им нравились именно потому, что они отличались, но «своими» так никогда и не сделались<sup>29</sup>.

Иными словами, происходит *аккультурация*, когда обе стороны в равной мере усваивают элементы культуры друг друга. Аккультурация представляет собой адаптацию человека к чужой культуре без отказа от своей собственной. И тогда картины мира обоих взаимодействующих этносов, пусть и изменяются, но не исчезают — их ядро сохраняет своеобразие. Исторически аккультурация — одна из наиболее естественных форм существования и развития культуры. Каналами, по которым она происходит, служат миграция, туризм, деятельность миссионеров, торговля, научные конференции, ярмарки, обмен специалистами и др. В современных условиях аккультурация является важным источником культурных преобразований во многих развивающихся странах. В качестве наиболее яркого примера плодотворного соединения собственных национальных и инокультурных элементов обычно приводится Япония, а также ряд стран Восточной и Юго-Восточной Азии (Южная Корея, Тайвань, Сингапур и др.).

Однако всегда может найтись более сильная, более агрессивная (доминантная) культура, которая в случае непосредственного межэтнического контакта путем прямого или косвенного давления вызовет в другой культуре радикальное изменение — в этом случае картина мира этой последней культуры полностью или частично замещается картиной мира этноса доминантного. Такой культурный контакт может привести к полной ассимиляции одной нации дру-

<sup>29</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 286.

гой. Минувшие тысячелетия, на протяжении которых возникали и уходили в небытие страны, народы, государства и цивилизации, не «предыстория» к гипотетической вселенской идиллии, а самая что ни на есть подлинная история человечества.

Глобализация культуры, порождающая мощные кросскультурные потоки информации, сильнее всего воздействует на подростковый и молодежный менталитет. Это приводит к возникновению разнообразных «социокультурных гибридов», с присущим им весьма коротким периодом полураспада, нестабильностью, несоответствием традиционному контексту<sup>30</sup>. Так, в современной Англии молодые китайцы из Гонконга основали «Канто-поп» для выражения особой культурной идентичности<sup>31</sup>. В Америке фаны японской анимации (аниме отаку) выбрали конкретный продукт японской индустрии культуры (испытывавший сильное влияние голливудской анимации), чтобы выделяться из основной массы<sup>32</sup>.

В результате этих процессов возникает и быстро расширяется пропасть между картинами мира поколений: менталитет подростков и молодежи все больше и разительнее отличается от традиционного менталитета родителей. Конфликты между поколениями бывали всегда, это — закономерность социального развития. Однако сегодня изменение социокультурных условий получило невиданную доселе динамику. То, для чего раньше были нужны десятилетия, сегодня совершается за считанные годы. Конрад Лоренц указывал на социально-исторический аспект этого явления: если изменения в нормах поведения, передаваемых от отца к сыну, больше некоторого критического значения, возникает сильное искушение напрочь отбросить отцовскую культуру и на ее месте построить совершенно новую (и/или воскресить архаическую)<sup>33</sup>. Но такая ситуация чревата возникновением шизофренического раздвоения личности.

Индира Ганди в свое время образно охарактеризовала современное ей состояние индийской интеллектуальной элиты, при котором, по ее выражению, эта элита живет в шизофреническом раздвоении, стремясь одновременно удержать традиционные индийские ценности, и совмещать их с современной западной культурой. Возникающая при этом «культурная шизофрения» не позволяет чело-

<sup>30</sup> Покровский Н. В зеркале глобализации // Сумерки глобализации... С. 71–72.

<sup>31</sup> Parker D. Rethinking British Chinese Identities // T. Skelton, G. Valentine (eds.). Cool Places: Geographies of Youth Cultures. London; New York: Routledge. 1998. P. 66–82.

<sup>32</sup> Newitz A. Anime Otaku: Japanese Animation Fans outside Japan // Bad Subjects. 1994. № 13. April.

<sup>33</sup> Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 48.



веку быть «ни там, ни там», что, конечно же, продуцирует апатию и социальную фрустрацию. Глобализм сделал эти процессы повсеместными и всеобщими.

Взаимодействие с чужой культурой может иметь разные результаты:

- интеграция, когда каждая из взаимодействующих групп сохраняет свою культуру, но одновременно устанавливает тесные межкультурные контакты;
- ассимиляция, когда группа теряет свою культуру;
- сепаратизм, когда группа, сохраняя свою культуру, отказывается от контактов с инокультурными группами;
- маргинализация, когда группа теряет свою культуру, при этом не установив тесных контактов с другой культурой<sup>34</sup>.

В последнем случае человек превращается в своего рода «промежуточную личность» — маргинала, который утрачивает свою систему нравственно-этических координат, не обретая взамен другой полноценной системы. Этот деструктивный и весьма опасный для общества процесс может происходить под воздействием слишком мощного потока инноваций, неорганичных для данной национальной культуры. В этом случае человек теряет связь с национальной культурой и историей.

### Зачем нужны разные культуры?

История ментальностей свидетельствует, что разные этносы ориентируются на разные подходы к решению возникающих перед ними проблем. Скажем, в одной культуре может доминировать страсть к деньгам, в другой — технические знания, в третьей — политические идеалы, в четвертой — вера в бессмертие. Так, например, западная культура ориентирована на ценности индивидуализма, рациональности и прагматизма. Азиатские, латиноамериканские и ряд других неевропейских культур ориентированы на семейные, клановые ценности, внерациональную логику и нематериальные формы развития и достижений. Известна даже своеобразная Африканская хартия в защиту прав человека и народов. Она отражает в первую очередь характерную для африканцев концепцию прав человека, которая развилась из норм традиционных африканских обществ и опирается на два принципа — на коммунитаризм, отвергающий западный индивидуализм, и на принятие решения путем

<sup>34</sup> Berry J. W. Immigration, acculturation and adaptation // Applied psychology: An international review. 1997. Vol. 46 (1).

консенсуса, которое делает ненужной конкуренцию в предвыборной борьбе. Эти принципы имеют во всей Африке большое значение<sup>35</sup>.

Для адекватного взаимодействия с миром человечеству необходимо иметь в резерве всю совокупность разнообразных взаимодополнительных подходов. И чем эта совокупность разнообразнее, тем более успешно человечество будет отвечать на любые вызовы среды своего обитания. Никто не в состоянии предсказать ход истории, никто не знает, какие способности и качества понадобятся человечеству для выживания в будущем — близком и отдаленном. Следовательно, оно должно иметь в запасе богатый арсенал свойств, каждое из которых может востребоваться на разных поворотах истории. Так что, видимо, бессмысленно пытаться выстраивать иерархию различных культур. Любые конкретные выводы в исторической перспективе не могут не быть относительными.

Вот почему сохранение культурного своеобразия в современном обществе стало оцениваться как высшее достижение цивилизации. Раньше на это просто не обращали внимания, поэтому спокойно зирали на то, как одна нация поглощала другую, растворяя в себе без остатка культуру покоренного народа. Так было, например, во времена европейской колонизации в странах Латинской Америки и Африки.

Сегодня отношение к этим процессам коренным образом изменилось. «Все культуры формируют часть общего единого наследия человечества. Пренебрежение культурой или разрушение культуры какой-либо группы населения Земли — это потеря для всего человечества». Это слова из «Декларации о международной культурной политике». С середины XX века в рамках ООН стал осуществляться целенаправленный подход к сохранению культурного генофонда всего человечества и каждой отдельной страны. Культурная политика во многих странах сегодня переориентируется с модели ассимиляции, в которой меньшинства отказываются от своих культурных традиций и ценностей, заменяя их теми традициями, которых придерживается большинство, на *мультикультурную* модель, где индивид адаптируется и к доминирующей, и к этнической культурам.

Спора нет, процессы этногенеза, как и процессы естественной глобализации, носят объективный характер и мало зависят от вмешательства «сверху». Как известно, множество народов исчезло, оставив лишь туманный след в культуре своих более долговечных соседей. Например, перестали существовать протославяне — вятичи, кривичи, дреговичи, поляне, но возникли русские, украинцы, белорусы. Все живые современные культуры исторически ме-

<sup>35</sup> Bretherton C. Allgemeine Menschenrechte // Der «menschliche Faktor» // Beck U. (Hg.). Perspektiven der Weltgesellschaft.

нялись, вбирая в себя элементы иных культур. Поэтому пытаться противодействовать подобным влияниям — занятие бессмысленное, обрекающее культуру на неизбежную деградацию. Нужно заботиться лишь о том, чтобы культурное взаимодействие не привело к усреднению культур,

Дискуссия по этому поводу фактически сводится к попыткам разобраться, является ли цивилизационное развитие Европы и Северной Америки магистральным путем развития и для остального человечества. Сторонники одной точки зрения справедливо утверждают, что Запад вырвался вперед благодаря тому, что капитализм создал мощные производительные силы. Но делают из этого неочевидный вывод, что остальные сообщества должны встать на этот же путь. И тогда на всей планете воцарится либеральный капитализм англосаксонского образца и наступит счастливый «конец истории». «Триумф Запада, западной идеи, — утверждает Ф. Фукуяма, — очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив..., а соответствующие общества Европы и Северной Америки выдвинулись в авангард цивилизации, чтобы осуществить принципы либерализма»<sup>36</sup>. Иными словами, людям во всем мире следует усвоить западные ценности, институты и культуру, потому что те, якобы, воплощают в себе самое высшее, самое просвещенное, самое либеральное, самое рациональное, самое современное и самое цивилизованное мышление человечества.

Между тем известно, что западную цивилизацию создавали народы с вполне определенным национальным характером. Другие народы создавали цивилизации иного типа, более соответствовавшие их характеру и условиям жизни. Так что о прямом переносе конкретных культурных образцов на почву других стран речь идти не может. В этой связи вряд ли можно говорить о прямой замене социокультурных установок японской, китайской или южнокорейской общностей аналогичными установками западной цивилизации. И все же угроза национальным культурам становится все более реальной. «История может сложиться так, — пишет У. Бек, — что нам действительно придется забыть о нациях. Уже сейчас мы находимся в процессе, который может кончиться тем, что на планете Земля окажется одно-единственное общество — планетарно-интегрированное человечество... Что будет, когда этносоциальные группы окончательно “разучатся” быть обществами, никто сказать не может»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134.

<sup>37</sup> Бек У. К социологии глобализации. С. 44.

## Реакция на процессы глобализации

«...Величайшая угроза глобализации в наши дни, — утверждает Т. Фридмен, — это сама глобализация. Система содержит в себе потенциал для собственного разрушения. Она включает особенности и тенденции, которые, если вырвутся на волю, могут стать столь тяжелы, что множество людей во многих странах почувствуют себя проигравшими и восстанут против системы...»<sup>38</sup>.

Не удивительно, что современный глобализм вызвал во многих странах ответную реакцию — повышенную потребность в культурном самоутверждении и сохранении основных элементов своей национальной картины мира и образа жизни. Так, в культуре многих стран исламского мира начались процессы радикализации — мы являемся свидетелями многочисленных этнорелигиозных конфликтов, появления националистических тенденций в политике, нарастания региональных фундаменталистских движений. Это в значительной степени относится также и к традиционным культурам Кавказа, культурам Африки, некоторых стран Латинской Америки и Азии. Отмечается в последнее время подъем религиозного фундаментализма даже в рамках христианской традиции. Палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы никак не хотят согласиться с глобализмом, грозящим им полной ассимиляцией. А потому возрастает уровень насилия на этнической и националистической почве. На повестке дня остаются и терроризм, и национально-освободительные войны. И все это можно трактовать как форму специфической реакции на глобализацию.

Естественно, что проблема глобализма является наиболее актуальной для беднейших стран. Но вместе с тем она встает и перед развитыми европейскими странами, например, Францией, Канадой, малыми европейскими государствами, испытывающими экспансию массовой — и прежде всего американской — культуры. Ныне Европу в культурном смысле все больше объединяет если и не американская культура как таковая, то, по меньшей мере, американский стиль жизни.

«Убежден, — пишет У. Бек, — что такому глобализму нужно противодействовать, но это противодействие будет успешным лишь в том случае, если мы не будем путать глобализм и глобализацию». <sup>39</sup> И, действительно, в течение последних десятилетий европейские правительства и международные институты пытаются бороться с культурным империализмом. В большинстве европейских стран сегодня действуют законы, защищающие культурное своеобразие, существу-

<sup>38</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 379–380.

<sup>39</sup> Бек У. К социологии глобализации. С. 40.

ют особые системы субсидирования, направленные на поддержку национальной культуры. «Единственная надежда — и это всего лишь надежда — пишет Т. Фридмен, — это что страны научатся делать фильтры, защищающие их культуры от истребления однородностью глобального капитализма. Потому что при нынешней скорости и силе глобализации, культуры, которые недостаточно упрямы, будут истреблены, как любой вид, неспособный адаптироваться к переменам в окружающей среде<sup>40</sup>.

Угроза «американизации» встала перед Западной Европой уже в послевоенные годы с возникновением «подросткового потребительства»<sup>41</sup>. Озабоченность «американизацией» в Британии после второй мировой войны привела к попыткам ограничить импорт товаров из этой страны<sup>42</sup>. В послевоенной Западной Германии консервативные политики и деятели культуры объясняли появление хулиганских подростковых групп культурным влиянием американского кино и поп-музыки<sup>43</sup>. Во Франции давно опасаются засилья американской индустрии культуры. Принятый в 1996 г. специальный закон обязал французские коротковолновые радиостанции занимать не менее 40% эфира песнями на французском языке<sup>44</sup>. В «переходных» обществах Восточной Европы применялись политические меры по защите молодежи от сексуальной «вседозволенности», которую несет культура Америки, и предусматривались санкции за подобные увлечения<sup>45</sup>.

В борьбу против глобализма включились и международные организации. Концепция «нового мирового информационного порядка» получила международно-правовое признание в конце 1978 года. Она призывала к ликвидации неравномерности в распространении информации для развивающихся стран и была включена в официальные документы Генеральной Ассамблеи ООН и Генеральной конференции ЮНЕСКО.

В декабре 2004 г. в Париже проходила вторая встреча министров культуры государств-членов ЮНЕСКО, посвященная анализу последствий процесса глобализации для культурной сферы и

<sup>40</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 285.

<sup>41</sup> Abrams M. The Teenage Consumer. London, 1959.

<sup>42</sup> Hebdige D. Hiding in the light. London; New York, 1988. P. 9.

<sup>43</sup> Poiger U. Jazz, Rock, and Rebels. Cold War Politics and American Culture in a Divided Germany. Berkeley, 2000. P. 113.

<sup>44</sup> Petterson J. No more song and dance. French radio broadcast quotas, chansons, and cultural exceptions // H. Fehrenbach and U. Poiger (eds). Transactions, Transgressions, Transformations. American Culture in Western Europe and Japan. New York; Oxford: Berghahn Books, 2000. P. 109.

<sup>45</sup> Poiger U. Jazz, Rock, and Rebels. Cold War Politics and American Culture in a Divided Germany. P. 185–202; Pilkington H. The future is ours. Youth culture in Russia, 1953 to the present in C. Kelly and D. Shepherd (eds). Russian Cultural Studies. An Introduction, Oxford University Press, 1998. P. 369–371.

деятельности ЮНЕСКО в защиту и поддержку самобытности культур. В ней приняли участие пятьдесят министров и заместителей министров культуры государств-членов. Бывший Генеральный секретарь Совета Европы и депутат Европарламента Катрин Лялюмьер (Франция) выступила в защиту культурной самобытности и многообразия культур, которые позволяют народам как сохранять собственную неповторимость, так и быть открытыми для других. По ее мнению, культурной индустрии в области производства аудиовизуальной продукции сегодня угрожает гегемония со стороны США. Для противодействия этому феномену, считает К. Лялюмьер, такие меры, как, например, квоты, недостаточны, нужны международные юридические акты в защиту многообразия культур.

Заместитель Генерального директора ЮНЕСКО по культуре Милагрос дель Кораль предложила международному сообществу создать Всемирный альянс в поддержку культурного многообразия, ориентированный на гибкое сотрудничество государственного и частного секторов в области свободного обмена предметами культуры и на защиту культурного многообразия в международном плане.

Наконец, широкое недовольство глобализмом вылилось в массовое межнациональное движение протеста, получившее название «антиглобалистского». Его составили студенты, церковные общины, экологи, деятели профсоюзов, неправительственные организации, пацифисты, анархисты. Антиглобалистами стали представители самых различных политических взглядов. После Первого и особенно Второго социального форума (2001 и 2002 гг.) стало ясно, что антиглобализм уже перерос рамки чисто «протестного» движения и явно не сводится к отрицанию самой идеи всемирной интеграции. Антиглобалистов объединяет представление о том, что «Мир может быть иным!», и именно под этим лозунгом действуют ныне неправительственные организации и связанные с ними массовые движения<sup>46</sup>.

И это следует приветствовать, ибо именно неправительственные организации претендуют на то, чтобы быть своего рода совестью современного человечества. Речь идет о таких общезначимых ориентирах, как социальная справедливость, глобальная демократия, базирующаяся на правах человека, устойчивое развитие. Их «связывает единое чувство, что в мире стали доминировать глобальные корпорации и что это глубоко несправедливо и столь же принципиально враждебно истинным интересам всех людей...»<sup>47</sup>.

«Такой культурный отпор становится серьезным фактором, если он объединяется с другим видом отпора: когда экономически обижен-

<sup>46</sup> Покровский Н. В зеркале глобализации. С. 57–58.

<sup>47</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 319.

ные группы сливаются с культурно обиженными». «...Хотя этот отпор не слишком организован и раздроблен, — пишет Т. Фридмен, — он вполне реален. Он идет из глубины души людей, и, следовательно, если он достигнет критической массы, он может повлиять на политику в другой стране. Игнорирующие его общества сильно рискуют»<sup>48</sup>.

### Культура глобализации, или «глобализация с человеческим лицом»

Движение «зеленых», антиглобалистские движения являются столь же закономерным порождением глобализма, как и транснациональные компании. И те, и другие, и третьи отражают ценностный подход к глобализму. Многие люди не пассивно приспосабливаются к нему, а стремятся изменить его формы в соответствии со своими интересами. Они не столько зрители, сколько творцы собственной истории. Поэтому у них есть возможность скорректировать нынешнюю глобализацию — от этих процессов должны выигрывать все народы и все культуры.

Глобализация культуры сама должна иметь «культурный характер», иметь собственную культуру, быть «глобализацией с человеческим лицом». Именно такое определение было принято в документах ООН — под таким девизом был опубликован ежегодный (1999 г.) Доклад о развитии человека. Там говорилось о необходимости интегрировать в процесс глобализации человеческое и социальное измерение.

Все это ставит под сомнение европейско-американскую веру в универсальную значимость западной модели цивилизации. Не может быть единого мира с единой верой, единой системой мирозерцания и миропонимания, едиными нормами, ценностями, жизненными установками и т. д. Ни одна культура не может претендовать на право исключительного голоса или единственно верного мирозерцания. Отношения между культурами должны строиться на принципах консенсуса и плюрализма.

Защищая право каждого народа и каждой страны на сохранение и развитие своей культуры и традиций, не следует в то же время поощрять и преувеличивать значение любой культурной ограниченности и замкнутости, обособляющих и разъединяющих людей. Надо создавать и поддерживать морально и материально новые институты сотрудничества между людьми разных национальностей и вероисповеданий.

<sup>48</sup> Фридмен Т. Lexus и олива. С. 320, 328.

### А. С. Дриккер. ГЛОБАЛЬНОЕ ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: ЛОЗУНГИ И РЕАЛЬНОСТЬ<sup>1</sup>

«Вещи оседлали человека и гонят его вперед», — еще полтора столетия назад охарактеризовал западное, американское жизнеустройство Эмерсон. Но человеку не нравится числиться по «обществу потребления», ему необходимо оправдание существования, некая высшая санкция.

Начиная с шестидесятых годов, западные, американские футурологи, а затем идеологи активно пропагандируют информационный идеал. Д. Белл, З. Бжезинский, Э. Тоффлер, М. Маклюэн пророчествовали скорый переход к новой «информационной» культуре и обществу знания. Установки этой культуры полярны принципам рыночного общества: информация (в отличие от материи и энергии) не убывает в процессе потребления, что открывает поистине волшебные возможности. Каковы же предпосылки становления этой удивительной фазы, которая, вот-вот — осталось небольшое технологическое усилие, импульс научно-технического прогресса, — откроется?

### Информационная кампания

«Базис» прокламируемой цивилизации Д. Белл определяет связанными с научным прогрессом аспектами<sup>2</sup>.

Это, во-первых, центральная роль теоретической науки: «Машины как наиболее важная часть капитала вытесняются теоретическим знанием»<sup>3</sup>. Теперь наука используется «для получения нового знания, тогда как прежде — для совершенствования ору-

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных научных исследований (проект 04-06-80215а).

<sup>2</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999.

<sup>3</sup> Там же.

дий производства и новых форм его организации», — дополняет П. Дракер<sup>4</sup>.

Во-вторых — создание новых интеллектуальных технологий. Что стало возможным благодаря «кодификации знаний в абстрактные своды символов, которые могут быть использованы для изучения самых разных сторон опыта»<sup>5</sup>, т. е., благодаря развитию вычислительной техники.

Наконец — рост класса носителей знания: научно-технический прогресс требует все более квалифицированной рабочей силы. Причем этот «класс» становится ведущим, так как информация и знания становятся важнейшей составляющей капитала<sup>6</sup>.

Прошедшие десятилетия в значительной мере подтвердили прогнозы технократов-футурологов. Действительно, новейшие технологии активно внедрились в техносферу, социосферу и инфосферу<sup>7</sup>. Темпы роста быстродействия процессоров, емкости систем памяти и хранения информации, распространение и совершенствование мобильной связи, глобальных сетей, расширение спектра их функций, возможностей, услуг, влияния на экономику, социальные отношения поразительны<sup>8</sup>.

Соблазны общества потребления, для которых в век электроники не существует границ, оказались сильнее ракет и привели к распаду «второго» — советского — мира, продемонстрировав непобедимую мощь западной идеологии.

Удивительные технологические достижения, вошедшие в жизнь широкого круга людей, активизировали появление многочисленных манифестов, посвященных перспективам «информационного» общества. И на благополучном Западе, и в неблагоприятных странах третьего мира, в России уже обсуждаются насущные проблемы не постиндустриального, но — «общества знания». Вот отрывок достаточно типичного текста: «Сегодня один человек узнает за один день больше, чем его предки, жившие в саванне, узнавали за всю жизнь. Поколение 2000-го года, в свою очередь, будет знать в 40 раз больше, чем поколение 60-х»<sup>9</sup>.

Прогнозы пророков постиндустриальной эры, полагавших, что корпорации «как центры социального авторитета [вытесняются. — А. Д.] университетскими и исследовательскими институтами»<sup>10</sup>, а в

<sup>4</sup> *Drucker P.* Post-Capitalist Society. New York, 1993 (Сокращенный русский перевод: <http://sed.centro.ru/rass.htm/>).

<sup>5</sup> *Белл Д.* Указ. соч.

<sup>6</sup> *Иноземцев В.* Расколота цивилизация. М.: Академия, 1999.

<sup>7</sup> *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 1999.

<sup>8</sup> *Кастельс М.* Экономика, общество и культура. М.: Academia, 1999.

<sup>9</sup> *Кравченко А. И.* Футурология. М.: Академический проект, 2003. С. 140.

<sup>10</sup> *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования.

обществе утверждаются «постматериальные» [нематериальные. — А. Д.] ценности, стали безусловной истиной. Однако эта радужная картина вызывает воспоминания о недавнем прошлом. Всего лишь несколько десятилетий назад двести пятьдесят миллионов советских граждан не сомневались в слагавшихся из огромных светящихся букв утверждениях типа «Советский народ — строитель коммунизма». Буквы пошли на металлолом, граждане воодушевлялись кто рыночными, кто православными перспективами. Нет ли некоторых заблуждений и в свежих идеалах?

## Информация и знание

Начнем с фундамента. Да, скорости информационных потоков в оптоволоконных и спутниковых каналах поражают воображение, объемы информации даже не сопоставимы с теми, что пятьдесят лет назад доносили до обывателя радио и газеты. Но информация — это еще не знание, в лучшем случае — сведения.

Смелый прогноз — увеличение знания от поколения к поколению в сорок раз, гарантирующее появление миллионов фантастически эрудированных энциклопедистов, — предполагал бы перестройку центральной нервной системы (кратковременной памяти и нейробиологического аппарата), но она неизменна уже на протяжении двадцати тысяч лет.

Да, компьютерная картинка, воспроизводимая с высоким разрешением на мониторе, несет информации в тысячи раз больше, чем «Гамлет» (а игра-стрелялка — в миллионы), но это всего лишь характеристика автоматической переработки информации, имеющая с обретением знания весьма поверхностное сходство. Н. Винер писал по этому поводу следующее: «...значение имеет не количество посланной информации, а количество информации, которая может проникнуть в коммуникационные и аккумулирующие аппараты в достаточном количестве для того, чтобы служить в качестве раздражителя действия»<sup>11</sup>.

Очевидным, важнейшим, достижением технологической культуры XX века следует считать небывалую ранее доступность информации. Однако сенсорное восприятие еще не характеризует изменения аккумулирующего аппарата — сознания; от доступности очень далеко до потребности, а тем более — способности к восприятию знаний, к их усвоению.

Особых оснований надеяться на культурный прорыв в близком будущем не дает также итог стремительного технологического

<sup>11</sup> *Винер Н.* Кибернетика и общество. М.: Наука, 1958. С. 101.

прогресса в прошедшем столетии. Развитие полиграфии, телефони, телевидения и всевозможной множительной техники обеспечило гигантское увеличение скорости передачи информации, привело, в частности, к всеобщей грамотности, но сказать, что поколение 1980-х в сорок раз образованнее поколения 1940-х и в полторы тысячи раз (!) просвещеннее поколения 1900-х, довольно трудно. Фундаментальных научных открытий в XX веке, между прочим, меньше, чем в XIX-м.

Очевидным свойством культуры в ее демократической фазе является массовость, а массовая культура, решая задачу охвата всех социальных страт, неминуемо — в силу энергетических ограничений — утрачивает возможности культуры элитарной. Резкое расширение аудитории сопровождается явной деградацией системы фильтрации (снижением образовательного ценза, культурного уровня источников распространения информации).

Для того, чтобы уровень знаний нарастал в геометрической прогрессии, необходима, по меньшей мере, их генерация в таком же темпе. Но массовая культура не создает необходимой предпосылки — собственного языка, ориентируясь на повтор, применение готовых моделей<sup>12</sup>. Непонятно, где искать источник креативности в демократической среде, кто же будет продуцировать знания.

Нарастающий информационный вал, сметающий ограничения классической культуры, ставит под сомнение даже позитив доступности и создает серьезную проблему: приемник, в котором отсутствуют фильтры, попросту забивается шумом. Схемы классической культуры с ее строгой информационной дифференциацией в новых условиях приводят к совершенно неожиданным результатам.

Самый наглядный, серьезный пример — тоталитаризм и терроризм XX века. Западная идеология пытается свести эту проблему к проявлению рудиментарного «зла», противостоящего либерально-рыночному «добру». В то время как очевидно и несомненно, что тоталитарные новообразования — прямое следствие давления западного мира на традиционные, консервативные (инокультурные) страны. Воздействия прямого — политэкономического (потворство реваншистским устремлениям Германии после первой мировой войны как противодействие растущему советскому влиянию, поддержка агрессивности Ирака в противовес исламистскому Ирану) и рекламно-информационного — всепроникающего, а потому — всесильного. Плоды подобного просвещения известны, вряд ли их можно считать достижением демократии.

<sup>12</sup> Дриккер А. С. Эволюция культуры: информационный отбор. СПб.: Академический проект, 2000.

Информационный принцип новой культуры (по Э. Тоффлеру<sup>13</sup>) отменяет главный негатив западной культуры — конкуренцию в материальной сфере — и направляет общественное движение в сторону деконцентрации, дестандартизации, деспециализации.

Тем временем масштабы концентрации-стандартизации-специализации в глобальном мире стремительно нарастают. Что ставит под сомнение картину светлого информационного будущего.

### Сверхновая Атлантида

То, что «знание — сила», сформулировал еще Фрэнсис Бэкон. Ученые и первосвященники — правители его «Новой Атлантиды» — были апостолами научно-технического прогресса, посредством которого решались все проблемы жизни<sup>14</sup>. «Учиться, учиться и учиться», — призывал В. И. Ленин, и ликвидация неграмотности — несомненная заслуга Советской власти. Однако памятно, чем оборачиваются реализации (например — сталинские) сугубо научных планов.

Однако кто сказал, что поиски счастливой Атлантиды безнадежны? Может быть, западная культура, уяснив ценность знания, для начала широко открыла информационные богатства, но не успела еще найти пути и методы для его (знания) плодотворного освоения? Действительно, в качестве высшей ценности информационного общества прокламируется не хлеб, как в традиционном, сельскохозяйственном, не энергия, как в индустриальном, а *знание*. Подобный ценностный акцент ободряет и чрезвычайно увлекает, но желательна ли попытка, есть ли для него основания в какой-либо практической сфере или, на худой конец, в убедительной теоретической модели?

Сомнение вызывает уже тезис о крайне высоком статусе знания в постиндустриальной культуре. Сопоставима ли ценность первобытного знания, связанного с добыванием огня и умением отыскать воду в пустыне, или профессиональных секретов цехового ремесленника с ценностью знаний, приобретаемых бакалавром в области менеджмента?

И о какой же ценности говорят все, без исключения, труды адептов информационного общества? Единственно — о ценности знания, конвертируемого в твердую валюту (будь то «знание-капитал», «эквивалент собственности» либо «инструмент, обеспечивающий социальный статус»).

Но даже в рамках этой достаточно сомнительной конвертации возникает вопрос: отчего же универсальный эквивалент демокра-

<sup>13</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999.

<sup>14</sup> Бэкон Ф. Новая Атлантида. М., 1962.

тической культуры — деньги — отмечает престиж учителя (важнейшего звена в системе обучения) не выше, чем сантехника? От чего доходы университетского профессора во много раз ниже, чем выпускника-менеджера?

Не свидетельство ли это прямо противоположной тенденции? Грамотность, которая так ценилась в Древнем мире и даже в России начала XX века, теперь не стоит ничего. Диплом российского университета в XIX веке открывал его обладателю прямой путь в дворянское сословие. Сегодняшний же среднестатистический обладатель диплома одного из десятков тысяч рядовых американских колледжей и университетов представляет отнюдь не элиту, а широкую массу — половину трудоспособного населения США. Интернет позволяет любому юзеру без диплома и затрат использовать опыт уникальных эрудитов. Демократический процесс девальвации знания налицо.

Наконец, положение, которое Белл рассматривает как ключевое для постиндустриального, информационного общества — ведущая роль фундаментальной науки.

Достаточно красноречив все тот же долларový критерий: годовой доход ведущих менеджеров, коих миллионы и миллионы, превышает Нобелевскую премию за уникальный вклад в науку. Кроме того, возможно ли представить Эйнштейна, постоянно обеспокоенного, как Билл Гейтс, успешным умножением многомиллиардного состояния, а занятие фундаментальной наукой — как самый выгодный род деятельности, источник сверхдоходов? Может ли абстрактное знание руководствоваться принципами утилитарными?

После всех вычетов остается — характерное для капиталистического общества на протяжении уже нескольких столетий постоянное возрастание роли прикладных наук. И никаких принципиально новых перспектив знание, нацеленное исключительно на повышение эффективности производства и производительности труда, не открывает.

Во всяком случае, усмотреть их реальные всходы весьма затруднительно. Соглашаясь с тем, что знание неизмеримо дороже нефти, средний американец потребляет энергии в 140 раз больше, чем житель Индии, и экологические проблемы планеты создаются не миллиардным населением Индии или Китая, а, в первую очередь, сорокамиллиардной в «энергетическом эквиваленте» Америкой. «Превознесение бытия превыше знания»<sup>15</sup> непрерывно усиливается.

<sup>15</sup> Тоффлер Э. Третья волна. С. 304.

## Информационный новый класс

Но может быть, постиндустриальное общество подготавливает перемены более важные: в общественной, в индивидуальной психологии? Идеологи «общества знания» достаточно много внимания уделяют «человеческому фактору» — классу носителей знания. Что же представляют собой представители культуры будущего?

Удивление вызывает уже определение — «класс интеллектуалов». Интеллект — характеристика личностная, а классовый признак определяется социальной стратификацией, формой собственности, участия в распределении общественного продукта.

Однако это не оговорка или небрежное употребление слова. Новые «интеллектуалы» — класс, для представителей которого объектом собственности являются некая информация и знания, рассматриваемые как капитал<sup>16</sup>. Причем, ввиду возрастающей сложности постиндустриального общества, информация, относящаяся к пусковым механизмам управления, становится все большей ценностью, поэтому влияние данной группы постоянно возрастает в бизнесе, армии, политических институтах, научных учреждениях, что делает класс доминирующим.

Ярлык «технократия» не отвечает претензиям новой элиты, сегодня они — представители «общества знания»: knowledge-workers или меритократия (от merit — заслуга). Выделяются заслуженные knowledge-workers с образовательным уровнем, инициативностью, имущественным и социальным положением и, наконец, стремлением к творческой деятельности — самовыражению, даже в ущерб сиюминутной (!) выгоде!!!

Такой набор качеств не может не вызывать восхищения: есть ли в мире более демократичный источник власти, чем способность «усваивать информацию и генерировать знание»? Некой издержкой является лишь усиливающееся расслоение, противостояние высшего класса богатых носителей «постэкономических ценностей»<sup>17</sup> и низшего. Низшего класса бедняков, которым не дано проникнуться «постэкономическими ценностями», которые «движимы материальными мотивами» и заняты неквалифицированным, непрестижным трудом, часто не находя работы<sup>18</sup>.

Как же складывается этот могущественный «класс интеллектуалов», процветание которого объясняется не происхождением, богат-

<sup>16</sup> Иноземцев В. Расколота цивилизация. М.: Академия, 1999.

<sup>17</sup> Инглегард Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: Academia, 1999. С. 245–260.

<sup>18</sup> Иноземцев В. Расколота цивилизация.

ством, связями, а исключительно — наконец-то! — личными заслугами и умножением значимости теоретического знания?

Увы, и эти декларации иллюзорны: уже первый фильтр (стоимость обучения в престижных заведениях) дает пропуск в элиту, в первую очередь и в подавляющем большинстве, поросли из высокообеспеченных семей. Но, вероятно, это (в соответствии с критериями Белла) особые таланты в области фундаментальной науки и новейших технологий? Ничуть не бывало: две трети высшего «интеллектуального» истеблишмента — специалисты в области экономики, финансов, юриспруденции<sup>19</sup>.

Каковы же важнейшие практические устремления «интеллектуалов»? Прежде всего, оказывается, что сотни тысяч долларов, выложенные в университетах за приобщение к «постматериальным» идеалам, оборачиваются миллионными выигрышами в доходах. А для суперэлиты дивиденды измеряются миллиардами: например, президент «Кока-Коль» в 1990 году получил за успешное руководство компанией суммарное вознаграждение в один миллиард долларов<sup>20</sup>!

Список «интеллектуалов» из высшего руководства крупных компаний и их фантастические доходы вызывают невольную догадку: «постматериальная ценность» — это **ОЧЕНЬ БОЛЬШИЕ ДЕНЬГИ**, а самовыражение — умение отказаться от соблазнительных тысяч, чтобы добиться миллионов. На поверку оказывается, что новый класс (как не вспомнить Джиласа) — это менеджеры, а информационные потоки, которые они регулируют, — потоки финансовые. Тогда становится понятным парадокс: стремящиеся к «постматериальным ценностям» — это богатые, а не достигшие таких идеалов — бедные.

Проясняется, и какую информацию так успешно усваивают «интеллектуаль», какие идеи будущего они генерируют. Руководители «Кока-Коль» решают задачу истинно творческую: как соблазнить миллионы «пролов», опившихся газировкой не только в Америке, но в Африке, в России, пить еще больше подкрашенной воды в бутылках со всемирно известной красной этикеткой и платить за нее миллиарды.

Желание навести некий «интеллектуальный флер» можно было бы только приветствовать как проявление некоего устремления, если бы этот камуфляж не затушевывал важнейшую проблему. Многотысячелетний процесс поклонения золотому тельцу (который не удалось искоренить Моисею даже путем истребления почти всех взрослых мужчин из наличного состава избранного народа), достигший апогея в рациональной культуре, благополучно развивается на «информационной почве».

<sup>19</sup> *Иноземцев В.* Расколота цивилизация.

<sup>20</sup> *Иноземцев В.* Расколота цивилизация.

Маститый экономист Дж. Гэлбрейт серьезней, откровенней Белла и Бжезинского писал о стимуле развития нового индустриального мира: «источником той энергии и инициативы, которые служат движущей силой современной экономики, является не просто жажда богатства, а желание превзойти других в его накоплении»<sup>21</sup>. Автор книги «Как Запад стал богатым» Н. Розенберг беспокоится, что «общество более гуманное и сострадательное (в социальном и политическом плане), чем наше собственное, <...> уменьшит способность будущих поколений наращивать уровень материального благосостояния»<sup>22</sup>.

### Информационные реалии

Итак, информационные технологии сегодня заметно влияют на социальную жизнь, производственную деятельность, активно используются в политике, менеджеры-информаторы занимают ключевые позиции и в «цивилизованном», и в «нецивилизованном» мире. Но сколь пытливо ни вглядывайся хоть на Запад, хоть на Восток — не удастся узреть чего-либо принципиально нового в сравнении с тем, что явил в социальной области еще XIX век. Если же вспомнить античную Грецию, то станет много грустнее: демократия, тирания, олигархия и ничего иного — «информационного».

И если в социальной жизни можно отметить некоторые достижения, то обнаружить новшества морально-этические, ценностные, психологические не проще, чем инопланетное вторжение. Безусловно, американский гражданин рубежа II–III-го тысячелетий мало напоминает своих ирландских или польских предков: социальные представления, профессиональная деятельность, бытовая среда — абсолютно иные. Но если заглянуть поглубже, то под ультрасовременным обликом обнаружится наглядная психологическая косность, установки того самого традиционного общества, которое столь презираемо западной демократией. Главный принцип опознавания («свой — чужой») — не изменился с доисторических времен. Смысл существования в эпоху оглушающих, ослепляющих технологических перемен для представителя «цивилизованного общества», пожалуй, даже более загадочен, чем для человека средневековья. Кризис религии, идеологии, философии оставляет пользователя компьютера и Интернета в состоянии экзистенциальной растерянности.

Согласно прогнозам Тоффлера, третья волна — информационное общество (вслед за первой, сельскохозяйственной, и второй, индустри-

<sup>21</sup> *Гэлбрейт Дж. К.* Новое индустриальное общество. М.: Прогресс, 1969.

<sup>22</sup> *Розенберг Н., Бирдиелл Л. мл.* Как Запад стал богатым. Новосибирск: Экор, 1995.



альной) несет с собой новые институты, отношения, ценности — новый строй жизни, основанный на возобновляемых источниках энергии; методах производства, отрицающих фабричные сборочные конвейеры; на новых принципах организации семьи; на радикально измененных школах и объединениях будущего<sup>23</sup>.

Пока, однако, и эти прогнозы не получают практически никаких подтверждений. Информационное общество сегодня не ближе, чем «Новая Атлантида» Френсиса Бэкона, считавшего, что отыскать путь к раю, или утопии, человеческому роду мешают «призраки» — ложные идеи. Сегодня, пожалуй, из всех «призраков» наиболее актуальны «призраки рынка», провоцирующие бездумное приятие общих мнений и заражающие неправильным словоупотреблением.

Увы, в передовых умах наблюдается явная аберрация, болезненная эйфория. Граждане стран «золотого миллиарда» проживают в индустриальном буржуазно-демократическом мире, где резко усиливается влияние информационных технологий. Да, компьютер, глобальные сети создают предпосылки для следующего витка эволюции, но пока хваленое производство информации сводится в основном к мегатоннам рекламной макулатуры, лавине низкопробных телепрограмм и полуграмотных сайтов.

Тем временем материальное и политическое неравенство стремительно нарастает. Если в 1945 г. средний доход богатых стран в 45 раз превосходил соответствующий показатель для бедных государств, то сегодня разрыв перевалил за сотню<sup>24</sup>, а зарплата одного успешного топ-менеджера могла бы (теоретически) спасти ежегодно от голодной смерти десятки тысяч жителей Эфиопии. «История не знала еще примера, чтобы люди могли зарабатывать такие богатства законным образом»<sup>25</sup>, — интересная тенденция либерального демократического права. Столь неожиданный эффект победы демократии и информатики не может не вызывать опасений.

### Информационная угроза

При всем значении материальных, технологических аспектов культура определяется духовными устремлениями. Еще в допотопном по сегодняшним стандартам XIX веке, казалось, можно было

<sup>23</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999.

<sup>24</sup> Кара-Мурза С. Концепция «золотого миллиарда» и Новый мировой порядок // <http://www.skaramurza.chat.ru/orol.html>.

<sup>25</sup> Райх Р. Труд наций. Готовясь к капитализму XXI-го века // Новая постиндустриальная волна на Западе. М.: Academia, 1999. С. 522.

наблюдать поступательное движение культуры от борьбы за существование к идеалам гуманизма. В XX-м — гуманизм отступил, наблюдался отчетливый регресс, торжество массовых инстинктов в самой грубой, жестокой форме (фашизм, тоталитаризм).

Дефицит гуманизма достаточно отчетливо проявляется в самой передовой стране демократического мира — США. Крестовый поход против инакомыслия, война «мировому злу», терроризму объявлены не в минуту смертельной опасности, а в период полного торжества и неоспоримого могущества Америки. Не связан ли такой ход событий с информационным прогрессом? Ведь именно США — безусловный лидер в области информационных технологий, и практически все идеологи «информационного общества» (третьей, информационной волны цивилизации) — американцы.

Революционные идеи Белла и Тоффлера вызвали всемирный резонанс в 1960 — 70-е годы. Однако их на четверть века опередил еще один американец — Дж. Бернем. В 1940-м, слыхом не слыхав об информационном обществе, он написал работу «Революция менеджеров». Вот содержание книги в кратком изложении Джорджа Оруэлла.

«Правителями этого нового общества будут те, кто фактически контролирует средства производства: администраторы компаний, technocrats, бюрократы и военные, которых Бернем объединяет под именем “менеджеров”. Эти люди устраняют прежний класс капиталистов, сокращают рабочий класс и организуют общество таким образом, что власть и экономические привилегии останутся в их руках. Права частной собственности будут отменены, но не будет и общественной собственности. Новый мир <...> будет состоять из громадных сверхгосударств, сложившихся вокруг главных индустриальных центров Европы, Азии и Америки. <...> Все они (государства — А. Д.) будут иерархическими: аристократия способных наверху и масса полурабов внизу»<sup>26</sup>.

Бернем оказался не слишком точным политическим прогнозистом: он предсказал Германии победу, а Британии и СССР поражение во Второй мировой войне, но прозорливость его несомненна. В 1940-м он наметил ядра трех сверхдержав: Япония, Германия, США... Именно его работа, судя по всему, подтолкнула Оруэлла к созданию антиутопии «1984». Сегодня, когда после распада Советского Союза, казалось, открылся путь к всеобщему процветанию, устрашающая идея сверхтехнологичного тоталитаризма возрождается под вывеской «общества знания».

П. Дракер пишет о счастье, которое принесла технологическая революция жителям трущоб Рио-де-Жанейро и Лимы, — обедаках,

<sup>26</sup> Оруэлл Дж. Джеймс Бернем и революция менеджеров // <http://orwell.ru/library/reviews/bernham>.

которых они не имели в своей деревне<sup>27</sup>. Возможно, объедки действительно благо для голодного. Но когда сытый и образованный американский профессор, пропагандируя достижения научно-технического прогресса, не видит в жителях фавел переживающих, страдающих, подобных себе людей, а *русский* профессор подыскивает моральные оправдания для такой бесчеловечности («В инструментарии современной этики не находится серьезных аргументов для обоснования несправедливости возникающего порядка, поскольку он проистекает из реализации людьми их неотъемлемых прав на развитие и совершенствование собственной личности»<sup>28</sup>), остается констатировать, что угроза из фантастического романа «1984» не позади, а впереди.

Почему же удивительные достижения прогресса не сделали людей счастливее, почему при самом горячем желании не найти никаких намеков на то, что информатизация всех стран психологически изменит, улучшит общественный климат? Вероятно, одна из главных причин — культура специализированного знания.

«Узкая специализация муравьев <...> создает предпосылки для их более успешного обучения (быстрее всех других насекомых, а также земноводных, пресмыкающихся и многих птиц) <...> и **увеличивает** шансы в борьбе за существование»<sup>29</sup>. Высочайшая эффективность производства, новейшие технологии, возможности, которые они открывают, — удивительный плод рациональной культуры. Однако вряд ли муравьиная эффективность — прогрессивная адаптация, основанная на разделении знания и повышении производительности труда, отвечает человеческим, гуманистическим идеалам.

Некий коррелят этих идеалов — человеческие способности (физические и интеллектуальные), не скованные хитиновым покровом насекомого или программой автомата, безграничны именно в силу цельности, интегральности и сознания, и его отображения, проекции — знания. Человек — существо неопределимое, не сводимое к самым сложным функциям научно-технического прогресса.

Технологический прогресс сопровождает историю цивилизации на протяжении миллионов лет. Трудно указать грань, отделяющую обезьяноподобного человека от человекообразной обезьяны (и те и другие использовали примитивные орудия). Но вот неандертальцев, стоянки которых насчитывают около пятидесяти тысяч лет, смело можно назвать людьми. Не в силу инструментального прогресса, а потому, что их бытие (с активно практикуемым людоедством) все же

<sup>27</sup> Drucker P. Post-Capitalist Society. New York, 1993 (Сокращенный русский перевод: <http://sed.centro.ru/rass.htm>)

<sup>28</sup> Иноземцев В. Расколота цивилизация.

<sup>29</sup> Захаров А. А. Муравей, семья, колония. М.: Наука, 1978.

оставило нам отчетливые следы гуманизма: заботы о слабом — инвалиде, дожившем до глубокой сорокалетней старости; мыслей о смерти, о красоте — шесть букетов цветов в одном из захоронений<sup>30</sup>...

Границы сегодняшнего мира раздвинулись, населенность выросла, информационные технологии обеспечили гигантские скорости передачи цифровых данных. Но **как** использовать пропускную способность этих каналов будущего и для массовой культуры, и для ее ветвей, имитирующих элитарность, остается загадкой, а модная теория «информационного общества» — очередная утопия, со всеми плюсами и минусами этого интеллектуального жанра.

### Информационные перспективы

Информационные технологии, как любое орудие, не открывают светлые эры и не служат силам зла. В то же время технология — жизненно важный инструмент, отвечающий актуальным запросам культуры. Современные технологии воплощают фундаментальное свойство общества потребления — экспансию. Информационные технологии (вершина технологического прогресса) являют культуре вызов (Тойнби), порожденный ею самой. Охватывая весь мир, делая его пронизываемым, они определяют и границы возможной экспансии, предел существующей культуры — финал идеи «священной» собственности.

Конечно, информационные технологии не только отмечают завершение культурной эры, но и открывают новую. Некая поспешность, слегка наивный оптимизм Белла, Тоффлера, Кастельса определяется их техноцентризмом, недооценкой резистентности консервативной психологии, которой оказалось вполне по силам не только не сдать позиции, но успешно использовать информационную среду для утверждения традиционных ценностей в современном демократическом мире. Однако их многочисленные идеи, безусловно, заслуживают самого пристального внимания. Технологический потенциал как функция воображения поистине безграничен и способен ответить самым фантастическим людским запросам, если они станут действительно актуальными, востребованными, смогут разбудить в человеке глубокое страстное чувство.

Двоичный код — алфавит, который сегодня используется культурой много активней, нежели латинский, как ни парадоксально, не компьютерное новшество, а древнейшая находка природы. Именно этот код является основой биологической жизни, базисным языком

<sup>30</sup> История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза / Под ред. Ю. В. Бромлея. М.: Мир, 1983.

нейронного механизма всей нервной деятельности, чувств и мыслей. Подобный — абсолютно универсальный — электронный язык, вероятно, вызовет в культуре перемены не менее радикальные, чем письменность или печатный станок.

Письменность отмечает становление великих цивилизаций, оформление закона и кастовой культуры. Эра Гуттенберга за счет научно-технического прогресса расширяет границы грамотности и книжного знания до вселенских пределов. При этом, правда, в рамках вербальной культуры обнаруживается ряд серьезных проблем.

Новый универсальный язык — общий для индивидуального и социального, для эмоционально-образного и вербально-операционального сознания — способен принципиально трансформировать культуру, размывая дихотомическую структуру ее социализированных ценностей и органично структурируя формы личностного существования в социуме.

Но прежде культура должна найти выход из сегодняшнего гуманистического кризиса. Научно-технический прогресс доказал реальную возможность решения всех материальных проблем, но он не может воодушевить человека, растерянного и одинокого в технологичном мире, утратившего идеалистично-религиозные ориентиры. Если же источник вдохновения найдется, если человек освободится от «социальных призраков», разглядев себя в волшебном зеркале — компьютере, то на волне этого вдохновения, используя уникальный потенциал информационно-коммуникационных технологий, он способен открыть новое пространство культуры, новую среду существования сознания.

Если допустить идеальную программную запись индивидуальности, то в смелом предсказании Винера — идее «путешествовать при помощи телеграфа»<sup>31</sup> — проявляется смутная картина, предчувственный образ: некая вариация личности (программный комплекс), отплывающая в океан всеобъемлющих информационных сетей, в неведомое странствие по вечной «новой жизни».

#### А. В. Костина. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ РЕНЕССАНС НАЧАЛА ХХІ ВЕКА: ОСОБЕННОСТИ, ПРОТИВОРЕЧИЯ, СУЖДЕНИЯ

В большинстве концепций глобализации процесс глобализации культуры рассматривается как своеобразная проекция экономических, политических и информационных тенденций, связанных с американским доминированием и осуществлением этой страной достаточно агрессивного влияния на остальной мир. П. Бергер<sup>1</sup> выделил ряд агентов подобной культурной глобализации, среди которых — «клубная культура интеллектуалов», распространяемая академическими структурами, фондами, правительственными и межправительственными организациями и учреждениями; массовая культура — «мак-мир» (McWorld) (однако в том случае, если она имеет форму «причастного потребления», под которым П. Бергер понимает осознанное приобщение к ценностям американского образа жизни, в противовес «непричастному», случайному, ситуативному, где гамбургер не означает ничего больше, чем приготовленный быстро и по определенному рецепту бутерброд); различного рода массовые движения — как нерелигиозные (поборников охраны окружающей среды, прав человека, феминисток), так и религиозные. Автор считает, что одним из носителей глобального сознания также является так называемый «яппи-интернационал», состоящий из честолюбивых молодых бизнесменов, космополитичных во всех отношениях.

И, наконец, это международная экономическая и политическая элита («давосская культура», по С. Хангтингтону), которую достаточно подробно описал М. Кастельс, выделивший в качестве ее основного признака доступ к информации. Кастельс показал, что мировая элита игнорирует культурное разнообразие, создает определенную идентичность, связанную с принадлежностью к структурам управления информационной экономикой, стремится к «унификации

<sup>31</sup> Гэлбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество. С. 110.

<sup>1</sup> См.: Бергер Петер Л. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М., 2004; Berger Peter L. Four Faces of Global Culture // National Interest, Fall 1997.

символического окружения», гомогенизации стиля жизни, нивелировке культурных границ и созданию специфической глобальной, интернациональной культуры<sup>2</sup>. Кастельс рассматривает те методы, которыми узкий круг корпоративной элиты добивается гомогенности посредством пребывания в универсальных, изолированных пространствах «международных отелей, убранство которых, от дизайна комнат до цвета полотенец, должно создавать ощущение принадлежности к внутреннему кругу и абстрагирования от окружающего мира, а потому повсюду делается одинаковым», «комнат отдыха для VIP-персон в аэропортах, предназначенных для поддержания дистанции между собой и обществом на магистралях пространства потоков»; а также в системе обслуживания поездов, услугах секретарей, взаимных приглашениях и приемах гостей, где соблюдаются одинаковые ритуалы. Универсальными становятся формы жизни: «регулярное пользование тренажерными залами, джоггинг; обязательная диета — лососина-гриль и зеленый салат, заменяемые в Японии национальными аналогами — удоном и сашими; стены цвета “светлой замши”, создающие в интерьере атмосферу уюта; вездесущие компьютеры с жидкокристаллическими мониторами; сочетание деловых костюмов и спортивной одежды; стиль “унисекс” в одежде и т. п.»<sup>3</sup>. Символы этой специфической глобальной, интернациональной культуры, игнорирующей культурное разнообразие, создают определенную идентичность, связанную с принадлежностью к структурам управления информационной экономикой.

Наставивая на естественности глобализации в области культуры многие, в основном, англоязычные авторы — Р. Робертсон, М. Фишерстоун, М. Уотерс, В. Каволис<sup>4</sup> — рассматривают ее как безусловно позитивный процесс, означающий, прежде всего, актуализацию индивидуализма как идеологии. Это позволяет авторам видеть в ней некий аналог модернизации, которая, как и глобализация, также направлена на разрушение традиции и духа коллективности<sup>5</sup>. Эта космополитичная культура нивелирует этнические и национальные элементы, заменяя их в информационном пространстве эмоционально нейтральными вариантами, не всегда обладающими даже легким этническим оттенком. Авторы уповают на то, что подобное изменение статуса национальной и этнической культуры может стать первым

<sup>2</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 340.

<sup>3</sup> Там же. С. 340.

<sup>4</sup> Робертсон Р. Глобализация: Социальная теория глобальной культуры. 1992; Featherstone M. (Ed.). Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London, 1990; Waters M. Globalization. London, 1995.

<sup>5</sup> Бергер Петер Л. Культурная динамика глобализации. С. 16–17.

шагом к преодолению явлений национализма и радикальным разрывом с националистическим прошлым, хотя и замечают, что подобные тенденции не находят отклика в широких массах.

Второй подход отличается большей взвешенностью, где глобализация культуры трактуется как процесс, преимущественно, цивилизационный, но не культурный, а логика глобализационных процессов в области культуры рассматривается как подчиняющаяся иным законам, нежели в экономике, политике, финансовой сфере. Авторы объясняют это принципиальной возможностью гомогенизации и универсализации в области цивилизационного материального компонента и ее проблематичностью в области духовного содержания. Здесь культурная глобализация рассматривается как процесс двусторонний, в который существенный вклад вносят и незападные страны<sup>6</sup>, активно противостоящие влиянию американской культуры и организующие циркуляцию тех смыслов и значений, которые продуцируются в собственных культурных границах, способствуя сплочению нации и поддержанию традиции. Подобное активное сопротивление нивелирующему влиянию североамериканской культуры проявляется не только в стремлении к интеграции и углублению культурного взаимодействия, но и в намеренном возрождении собственных этнокультурных оснований. Между агрессивностью, характеризующей процесс распространения культуры страны-лидера, и настойчивостью, которой отличаются процессы локализации, существует прямая зависимость, в наиболее радикальных концепциях рассматриваемая как одна из закономерностей процесса глобализации, способной выступать в качестве побудительной причины возрастающего осознания культурных различий<sup>7</sup>.

Действительно, глобализацию культуры невозможно оценивать односторонне, она порождает не только различные, но и взаимоисключающие представления о культурных переменах, позволяя человеку одновременно осознать единство мира и его культуры и ощутить специфику отдельных культурных миров. С этим, вероятно, и связано существование двух подходов к глобализации культуры, осознаваемой, с одной стороны, как естественный процесс нивелировки различий и создания единого универсального гомогенного культурного пространства, с другой — воспринимаемой как процесс драматичный, полный противоречий, несущий угрозу культурной экспансии и разрушения всего особенного, самобытного, не поддающегося генерализации.

<sup>6</sup> Шринивас Т. «Свидание с судьбой». Индийский вариант культурной глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М., 2004. С. 99.

<sup>7</sup> Nederveen Pieterse J. Globalisation and Culture. Three Paradigms // Economic and Political Weekly. Vol. XXXI. № 23. June 8. 1996. P. 1389–1393.

Для того чтобы более четко осознать специфику глобализационных процессов в области культуры, необходимо определить, какие элементы из ее обширного арсенала подлежат совмещению и переносу, в пределе являясь универсальными, а какие существуют как формы, наполняемые исключительно специфическим содержанием, не подлежащим трансформации. Практика показывает, что абсолютно безболезненным для любых культур является процесс обмена поверхностными элементами — одеждой, способом приготовления пищи, традициями лечения, искусством и ремеслами, формами развлечений, играми, стандартами потребления. Более же глубинные установки, отражающиеся в картине мира, ценностной системе, представлениях о мироустройстве, в характере символического опредмечивания мира, не поддаются унификации, генерализации и механическому совмещению. Если такое происходит, можно говорить не о глобализации, скажем, ценностей, а о замене одних ценностей и соответствующих им культурных миров другими, о поглощении одной картины мира, одной символической системы другой.

К примеру, Америка собственные ценности рассматривает в качестве универсальных, обладающих равной значимостью для представителей любой культуры. В числе этих идей и ценностей, которые Р. Хани трактует как «трансцендентные»<sup>8</sup>, находятся демократия, приверженность рыночной экономике, гражданским свободам, нормам цивилизованного общежития, индивидуализм, равенство, права человека, отделение церкви от государства. Однако эти ценности не встречают поддержки в исламской, конфуцианской, буддистской, индуистской культурах, где Ближний Восток сегодня находится под влиянием идеи «реисламизации», Индия — «индуизации», Япония — «возврата в Азию», а их пропаганда вызывает враждебную реакцию и приводит к обратной реакции — утверждению традиционных ценностей<sup>9</sup>. Подобный взгляд американских исследователей на процессы глобализации культуры как естественные, но временно не завершённые, в большой степени отражает европоцентристскую позицию, достаточно ограниченную и подвергнутую обоснованной критике еще О. Шпенглером. Не касаясь политических аспектов этой проблемы, хотелось бы проанализировать ее в теоретической плоскости, акцентировав внимание на особенностях функционирования этнической культуры в современном мире.

<sup>8</sup> Хани Р. Компоненты глобальной культуры // Глобальные социальные и политические перемены в мире: Материалы российско-американского семинара (Москва, 23–24 октября 1996 г.). М., 1997. С. 185.

<sup>9</sup> См.: Василенко И. А. Политическая глобалистика. М., 2003. С. 29.

### Современный этнокультурный ренессанс и его особенности

Подобная «этнизация» сознания и реактивация этнического культурного потенциала проявляется в том, что в глобальном масштабе развивается новая политическая архитектура, основанная на границах не национальных, а этнических культур. Причем этот факт как положительный отмечают американские исследователи П. У. Престон и Б. Нейчман, последний из которых в своей работе «“Четвертый мир”: нации против государств» доказывает, что «государства приходят и уходят, национальности (то есть этнонациональные общности — А. К.) остаются»<sup>10</sup>. Это позволяет говорить о том, что современный период развития является временем своеобразного этнокультурного ренессанса, обладающего целым рядом специфических особенностей: повышенной идеологичностью и политизированностью, о чем, в частности, пишет апологет новейшего этноплюрализма В. Дресслер-Холохан<sup>11</sup>. Французский ученый, анализируя развитие национальных движений в Восточной Европе за последние 20 лет, отмечает, что этнический фактор политизировался и стал инструментом борьбы за власть (автор приводит в пример такие партии и движения, как «Рух», «Саудис», Национальный фронт Азербайджана и т. д.). В. А. Авксентьев в своем труде по этнической конфликтологии анализирует причины возникновения этнических конфликтов на территории бывшего Советского Союза и выделяет следующие этапы их формирования:

— возникновение небольшой группы сторонников национально-этнического возрождения, настаивающей на реставрации этнических традиций и актуализации определенного этнического диалекта;

— оформление деятельности этой инициативной группы в виде партий и движений;

— политизация деятельности этих организаций и расширение их социальной базы;

— манипуляция сознанием членов данных организаций через создание идеологем, мифологем и политических стереотипов<sup>12</sup>.

Возрождение этнического самосознания отличается также тем, что этнический фактор (территориальный или политический) выступает сегодня как основа вооруженных конфликтов, причем достаточ-

<sup>10</sup> Нейчман Б. «Четвертый мир»: нации против государств // Глобализация. Контуры XXI в. М., 2002. Т. III. С. 53.

<sup>11</sup> Дресслер-Холохан В. Национальные движения, интернационализация протеста, идеология и утопия // Этничность. Национальные движения. Социальная практика. СПб., 1995. С. 26–50.

<sup>12</sup> Авксентьев В. А. Этническая конфликтология. Ч. I. Ставрополь, 1996. С. 119.

но широкомасштабных. Именно этническое самосознание проявляет себя наиболее остро в цивилизационном противостоянии, о котором писал еще С. Хангтингтон<sup>13</sup>.

Еще одной специфической особенностью современного этнического ренессанса становится его тесная связь с экономическими процессами. Поскольку все политические партии и движения, опирающиеся на идеологию этноцентризма, в конечном итоге, борются за экономическое господство, они становятся и инструментом экономического передела в рамках определенных регионов. Даже джихад сегодня, ведущийся при помощи наемников, превращается в некий квазиджихад — свою экономическую версию<sup>14</sup>, что, однако, не мешает В. Дресслеру-Холохану рассматривать подобные крайние проявления национализма как «инструмент культуры, цель которого — произвести социальную реорганизацию, чтобы достичь большего благосостояния, равенства и свободы»<sup>15</sup>.

Следующая тенденция проявляется в том, что архаическое, этническое восприятие своего культурного мира, своей цивилизации как единственной сегодня переосмысливается. Принцип не только европо-, но любого -центризма, в том числе этноцентризма, сегодня возрождается, приводя к явлениям, подобным мультикультурализму. В теории принцип мультикультурализма означает практику и политику неконфликтного сосуществования в одном социальном пространстве многочисленных разнородных культурных сообществ<sup>16</sup>. На практике же он оборачивается наделением представителей одного малого этноса бóльшими правами, чем те, которыми обладают представители доминирующей группы<sup>17</sup>.

Наконец, существенной особенностью современного этнического ренессанса является подчеркивание, акцентирование генетического, кровного родства представителей определенной этнической группы, а также территориального единства, связанного с обладанием общей территорией. Подобное восприятие лежит в основе этнической самоидентификации. Действительно, этнос образуется на основе определенного генетического родства. Однако важно подчеркнуть, что в рамках этнической культуры этот признак не является домини-

<sup>13</sup> Хангтингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., 2003.

<sup>14</sup> См.: Савицкая Т. Е. Этнический шок: поиск культурных оснований современного этнического экстремизма // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира. М., 2002. С. 176.

<sup>15</sup> Дресслер-Холохан В. Национальные движения, интернационализация протеста, идеология и утопия. С. 48.

<sup>16</sup> Кирабаев Н. С. Мультикультурализм // Глобалистика: Энциклопедия. М., 2003. С. 640.

<sup>17</sup> См.: Бенхабиб С. Притязания культуры. М., 2003.

рующим, и идентификация здесь осуществляется не только по генетическому родству, но и по *представлениям* человека и коллектива об этой генетической связи. Такую же определяющую роль в формировании и цементировании этноса играют вероисповедание и язык, именно поэтому представители этноса часто идентифицируют себя именно по данным признакам. Так, содержание понятия «русский» включает как значение «великоросс» — то есть русский по рождению, по крови, так и «русскоязычный» — то есть принадлежащий русской культуре. Если же говорить о генетическом факторе, то для этнического самосознания важно, чьим потомком считает себя человек, а не чьим потомком он является на самом деле. Именно поэтому, как верно отмечают некоторые авторы, особой экзальтации по поводу национально-этнической принадлежности патриархальное население часто не испытывает, а, к примеру, в России люди всегда «жили и умирали как русские подданные, поддерживая державу без всякой рефлексии по этому поводу»<sup>18</sup>.

Итак, современное развитие характеризуется ярко выраженными процессами возрождения этнических культур, которые начинают доминировать над национальными культурами, вступая с ними в сложные и противоречивые отношения. Сегодня достаточно распространенной является точка зрения, согласно которой подобный этнокультурный ренессанс является признаком возрождения культуры, ее возвращения «к истокам». Однако подобная реактивация архаического потенциала не является продуктивной и свидетельствует не о прогрессе, а, скорее, о возвращении культуры к доцивилизационным формам существования. Подобный возврат к формам группового общения, утратившим актуальность, убедительно доказывает, что в современном мире гораздо большей значимостью, чем половину века назад, обладают те факторы, которые помогают человеку идентифицировать себя со своей этнической группой, чем с национальной культурой, интегрирующей различные локальные образования.

Конечно, говоря о причинах возрождения этничности, нельзя абсолютизировать те политические реалии, которые вызывают существенные трансформации социальной сферы и сферы ментальной. Историческая динамика развития этний напрямую связана со взаимобусловленностью этностимулирующих и этностагнирующих факторов. Среди последних наиболее существенным является понижение уровня социальной мобильности, обусловленной существованием внутри этноса сословных, кастовых или иных перегородок, замещающих формирование общетнических культурных характеристик. Причем

<sup>18</sup> Савицкая Т. Е. Этнический шок: поиск культурных оснований современного этнического экстремизма. С. 174.

данная закономерность проявляет себя не только на уровне истории конкретных народов, но и на уровне развития человечества в целом. Так, на позднем этапе истории первобытного общества процесс этнического развития существенно замедлился в связи с появлением социальной стратификации, где, к примеру, в эпоху феодализма поддержанию и развитию этноса противодействовали натурализация хозяйства и отсутствие связи между мелкими сельскими общинами, а также сословная система, акцентирующая в индивиде черты его социальной принадлежности, которые оказывались гораздо более маркирующими, чем признаки его этнической принадлежности.

Активное же развитие этносов происходит в момент повышения социальной динамичности общества, как это было в Греции, Риме и Китае после реформ, соответственно, Солона, Сервия Туллия и Шан Яна, когда иерархическая структура общества, выстроенная по принципам наследования, сменилась на иерархию, основанную на владении материальными ресурсами. Резкая активизация этнических отношений характерна и для периода становления буржуазного общества, в котором налаживанию устойчивых «горизонтальных связей» внутри этнических общностей способствуют преодоление региональной обособленности и развитие рыночных отношений<sup>19</sup>. Этнографы выдвигают данный принцип функционирования этносов в качестве основания для исторической типологии, где эпохе первобытности соответствуют архаические этнические общности с их низким уровнем выраженности этнического самосознания, что часто проявляется в отсутствии самоназваний; эпохе рабовладения соответствуют древние этносы, обладающие отчетливо выраженным этническим самосознанием, что находит выражение в разделении людей на «нас» и «варваров»; средневековые этносы, развивающиеся в эпоху феодализма, не обладают яркой спецификой, утрачивают свой дискретный характер и характеризуются вытеснением этнических связей социальными связями; отличаются четкой выраженностью своих свойств, что сопровождается формированием принципиально новых компонентов этнического самосознания<sup>20</sup>.

Поэтому активизация этнического фактора в современном, предельно динамичном обществе с активной социальной динамикой, является закономерным процессом. Иное дело, что обострение тех проблем, которые присущи практически любому обществу, но существуют в латентном виде, безусловно, порождает обусловленное уже не историческими, а психологическими факторами, вполне осознанное стрем-

<sup>19</sup> См.: Крюков М. В. Еще раз об исторических типах этнических общностей // Советская этнография. 1986. № 3. С. 67.

<sup>20</sup> Крюков М. В. Еще раз об исторических типах этнических общностей. С. 69.

ление человека к собственным истокам. Естественно, что состояние социальной и культурной фрустрации, когда стремительно трансформируются основополагающие принципы, служащие человеку опорой в повседневности, вынуждает его к поиску иных оснований бытия.

Как правило, такой опорой становится опыт предков, обеспечивающий воспроизводство в системах настоящей деятельности апробированных образцов прошлой социокультурной активности и детерминирующий настоящее и будущее прошлым, обладающим статусом священного и истинного. В этом контексте традиция становится тем регулятором человеческой деятельности, который, не будучи связанным с институциональными формами ее обеспечения через специальный властный аппарат, обосновывается самим фактом существования в прошлом, а эффективность этого регулятора оценивается посредством точности следования принятому образцу. Подобные образцы социальной и культурной деятельности обладают различной эффективностью в обществах традиционных и современных, а их воспроизводство в обществах индустриального и постиндустриального типа, как правило, носит в большей степени компенсаторный, чем регулятивный характер. Подобной компенсаторной и рекреативной активностью обладают обряды, ритуалы, традиционное художественное творчество и многое из того арсенала, которым обладает этническая культура. Естественно, возрождение традиционной культуры в ее полном объеме и совокупности всех функций возможно только одновременно с реконструкцией традиционного общества, которому она имманентна. Однако сегодня противостояние разрушительному влиянию глобализации вынуждает правительства многих стран предпринимать согласованные усилия, направленные на защиту этнических культур. Эти действия касаются определения содержания развлекательных программ, регулирования соотношения универсального и локального в образовательных стандартах, ограничения экспансии иностранных компаний, установления правил использования местных наречий и сохранения этнонациональной специфики культурных ландшафтов, а также многого другого.

Вместе с тем, актуализация в современном культурном пространстве этнической культуры является, хотя и вполне обоснованной, но весьма разрушительной тенденцией. Если о возрождении этнических оснований культуры в Бельгии, приобретающих форму фламандского национализма, если о шотландском и валлийском национализме в Великобритании, а франко-канадском — в Канаде, три десятилетия назад говорили как об этническом парадоксе, то сегодняшние процессы не только в экономически или политически нестабильных бывших советских республиках — Югославии, Чехос-

ловакии, Боснии, Хорватии, а также Ираке, Афганистане, Израиле, Палестине, но и во вполне благополучной Америке, столкнувшейся с проблемами аналогичного порядка, свидетельствуют о подлинном этническом ренессансе, способном существенно повлиять на все социальные и культурные процессы в масштабах мировой системы. Если сохранение, консервация или возрождение таких признаков этноса, как язык, религия, народное искусство, устное творчество, обряды и обычаи, привычки и нормы поведения, носит в большей степени формальный характер и не влияет существенно на развитие культуры в соответствии с современными тенденциями, то возрождение тех принципов, на которых эта культура зиждется, несет в себе угрозу, прежде всего, ее целостности.

Традиционность и консерватизм как доминанты этнической культуры

Этническая культура как совокупность форм человеческой деятельности, обретенных знаний, образов самопознания и символических обозначений окружающего мира выступает в качестве структурообразующей основы этноса, обеспечивающей его целостность и способность к автономному устойчивому развитию<sup>21</sup>. В рамках этнической культуры формируется этническое самосознание и историческая память, способность воспринимать собственный мир как уникальный и неповторимый, стремление сохранять этот мир через систему традиции. Подобная настроенность на самовоспроизводство проявляется в неизменности картины мира, в устойчивых стереотипах восприятия действительности, в стабильных образцах социальной активности, в особой нормативности. Эта нормативность способствует возобновлению общественных форм поведения, ценностных установок и идей и создает условия для поддержания в равновесии уже функционирующей социальной системы.

Здесь индивидуальный опыт и представления постоянно соотносятся с исторически прецедентными и осознаются в категориях коллективного сознания, «овеществленных в религиозном или социальном ритуале, в образцах поведения»<sup>22</sup>. Подлинностью же явление наделяется постольку, поскольку может быть «подведено под соответствующую модель, выходящую за рамки индивидуального, растворено в типическом», а познание состоит, прежде всего, в узнавании определенных ситуаций, положений, архетипов. При этом господствующие представления предстают как коллективные, личность — как «коллективная личность», а община воспринимается как состоящая «из определенного множества личностей или

<sup>21</sup> См.: Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 45–58.

<sup>22</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 207.

персонажей», роль которых состоит в том, чтобы каждому в своей части подтверждать целостность общины, «служить ее прообразом». То есть, представитель традиционного общества как индивид или как личность действует только в качестве выполняющего функции, возложенной на него общиной<sup>23</sup>.

В значительной степени традиционализм этнической культуры связан с тем, что она в своем начальном варианте, сформировавшемся на доклассовой стадии исторического развития, существовала как культура бесписьменная. Информация в этнической культуре, как правило, аккумулирована в человеческом опыте и, по преимуществу, предстает в неотчужденном в знаковую форму вербальном, орально-акустическом, варианте, естественным образом ориентирующемся на воспроизводство. Объем этой информации достаточен для поддержания системы, но ограничен естественными пределами человеческой памяти, пусть даже предстающей в коллективном варианте. Новая информация в границах данной системы выступает как деструктивная, как способная уничтожить, затереть, хаотизировать предшествующий информационный комплекс.

Этим отчасти объясняется достаточная закрытость этнической культуры, где одним из проявлений самосознания становится этноцентризм — специфическое свойство всех носителей этнического самосознания (от индивида до социальных общностей) воспринимать и оценивать жизненные явления, ориентируясь на собственную традицию и выработанные собственной этнической культурой смыслы, значения и ценности, которые выступают в качестве некоего всеобщего эталона. Поэтому внутригрупповое общение характеризуется здесь отношениями солидарности перед лицом внешнего мира. Отношения же межэтнические характеризуются подозрительностью и враждой, где весь мир разделяется по принципу «мы — они». Конечно, эту враждебность нельзя абсолютизировать, а межэтнические контакты могут быть не только враждебными, но и дружественными. Связано это, прежде всего, со степенью интенсивности и направленности этих культурных контактов, развивающихся в конкретных исторических обстоятельствах.

Свойство этноса резко ограничивать собственное пространство через негативное противопоставление иным культурным мирам является его родовым отличием, сформировавшимся уже на самых ранних ступенях общественного развития. Представление о врожденной, непреодолимой противоположности собственной и всех иных общностей было присуще уже древним этносам и сформировалось в эпоху античности. Деление всех людей на «нас» и варваров «с лицом человека и сердцем зверя», несмотря на то, что является исключи-

<sup>23</sup> Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 269–272.



тельно феноменом сознания, обладает существенной устойчивостью. И если в эпоху архаики оно означало восприятие человечества как состоящего из двух неравных частей, то в современных условиях эта антитеза впервые получает четкое выражение идеи единства человеческого рода<sup>24</sup>, где собственная общность рассматривается как одна из множества подобных. Между тем, подобное осознание порождает иную дихотомию, связанную с декларацией превосходства собственного этноса над всеми другими.

В основном, подобные особенности этнического самосознания и приводят к закрытости и замкнутости этнической культуры, где — еще раз подчеркнем — это родство связано не только с кровной родственностью, но и общностью символической и культурно-языковой, порожденной опытом совместного проживания на определенных территориях и удобством совместной хозяйственной деятельности и обороны от соседей. Специфической особенностью этнической культуры является опора на традицию и настроенность на воспроизведение принятых образцов жизненной активности — как в области поведения, так и мышления. Эта культура консервативна, практически не подвержена влиянию иных культурных традиций, мало приспособлена к диалогу вследствие своего стремления к консервации и доминированию охранительных тенденций.

Все этнические культуры обладают ярким своеобразием, которое, однако, не гарантирует их сохранения при столкновении с иной культурой. Любая из них может подвергаться изменениям и развитию, но только в границах определенной системы. Культурное ядро или «центральная зона культуры» не подлежат воздействию, так как модификация этой несущей конструкции в жизни этноса неизбежно приводит к утрате тех особенностей, которые и позволяют этносу существовать в данном качестве. Подобная «жесткость» структуры этноса, не обладающего той пластичностью, которая могла бы способствовать его бесконечным трансформациям, и является основной причиной хрупкости этих структур, не всегда обладающих достаточным потенциалом для противодействия нивелирующему влиянию иных или аналогичных общественных и культурных систем. Стремление к самосохранению и расширенному самовоспроизводству, как верно отмечает С. А. Арутюнов, определяет стремление каждого этноса к экспансии, заполнению и расширению своей экологической и социальной ниши если не путем расширения этнической территории, то путем создания диаспоры. Однако диаспора, хотя и объективно способствует росту этноса, но тяготеет к ассимиляции с окружающими этническими группами. При этом осознание ограниченности

<sup>24</sup> См.: Крюков М. В. Еще раз об исторических типах этнических общностей. С. 68.

пространственного и количественного расширения воспроизводства может привести к изменению стратегий по его выживанию за счет качественного улучшения самовоспроизводства — подъема образования, улучшения условий жизни. Вместе с тем, «любая тенденция к количественной депопуляции воспринимается любым этносом, как правило, крайне болезненно»<sup>25</sup>. Иными словами, стремление к самовоспроизводству вынуждает этническую группу и этнос в целом вступать в различные отношения с иными этниями. Однако консерватизм этнической культуры проявляется здесь в ее неспособности поддерживать равноправные диалогические взаимодействия с подобными этническими образованиями и взаимодействовать с ними на паритетных началах, образуя новые структуры, ориентирующиеся на качественно иной уровень универсальности и подчиняющиеся более общим принципам их объединения — такие, где собственное уникально-этническое может сочетаться с иными уникально-этническими основаниями без утраты каждым из участников этой коммуникации собственной специфики.

### **Национальная культура как воплощение принципов модерна**

Подобные отношения, основывающиеся на интегрирующих, а не дифференцирующих началах, становятся возможными в границах национальной культуры. Ее становление происходит параллельно с формированием буржуазных наций и соответствует приблизительно XVIII столетию. Этот процесс известен британский историк Э. Смит рассматривает как результат «тройственной революции»<sup>26</sup>, повлекшей качественные сдвиги индустриальной экономики и торгово-промышленных отношений, рост просвещения и развитие институтов гражданского общества. В концепции британского социолога Э. Геллнера становление наций и национальной культуры рассматривается как результат целенаправленной деятельности государства, проявляющееся в наибольшей степени в сфере просвещения и образования в эпоху индустриализации<sup>27</sup>, в концепции Б. Андерсона — как результат секуляризации общественной жизни, воздействия «печатного капитализма» и рас-

<sup>25</sup> Арутюнов С. А. Этничность — объективная реальность // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 9.

<sup>26</sup> Smith A. D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986. P. 129–138, 141, 149–150.

<sup>27</sup> Геллнер Э. Нации и национализм / Пер с англ. Т. В. Бердиковой и М. К. Тюнькиной. М., 1991.

пространения грамотности<sup>28</sup>, в работах У. Коннора этот процесс увязывается с историко-культурным развитием в условиях модернизации. Для К. Дойча наиболее существенным аспектом становления наций и национальной культуры становится развитие коммуникаций в пределах этнокультурных ареалов<sup>29</sup>.

По мнению Д. Хелда, Д. Гольдблатта, Э. Макгрю, Д. Перратона, социальными предпосылками возникновения национальных культур стали такие, как рост власти и значения государства, все более переплетающегося с обществом (через налоги и воинскую повинность), повышение грамотности во всех классах, что облегчило межклассовую коммуникацию и распространение исторических знаний, национальных мифов и государства, а также разрушение сословной дифференциации общества и доминирование общенациональных социокультурных стандартов<sup>30</sup>. Итак, национальная культура основывается не только на территориальном и языковом единстве, и не только на общности письменности, религии и закона, но и на общности экономического интереса, связанного с функционированием национального государства. То есть, национальная культура основана на самых различных принципах интеграции, регуляции и организации, которые задаются национальным государством. В условиях развития индустриального массового общества, гетерогенного в своих национально-этнических основаниях, но стремящегося к социальной гомогенности, национальная культура выступает как образование, способное придать устойчивость формирующимся общественным структурам через формирование единого информационно-символического пространства, посредством повышенной стандартизованности основных его составляющих, а также существенно повысившейся эффективности социального воспроизводства общества<sup>31</sup>.

Национальная культура, точно так же, как и нация — достаточно сложный социальный феномен, именно этим объясняется многообразие подходов к их трактовке. Однако в контексте выделенной проблемы можно обозначить два из них, где нация рассматривается либо как социально-политическое (гражданское) сообщество<sup>32</sup>, а национальная культура, соответственно, в большей степени соотносится с политиче-

<sup>28</sup> Anderson B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983. P. 14–48.

<sup>29</sup> Deutsch K. W. *Tides among Nations*. New York: Free Press, 1979. P. 13–30.

<sup>30</sup> См.: Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Пер. с англ. В. В. Сапова и др. М.: Практикс, 2004. С. 397–398.

<sup>31</sup> См.: Флиер А. Я. *Культурогенез*. М., 1994; Флиер А. Я. *Культура как основа национальной идеологии России*. М., 1999.

<sup>32</sup> См.: Геллер Э. *Нации и национализм*. М., 1983; Андерсон Б. *Воображаемые сообщества* (1991).

ской и экономической сферами ее развития (где однородность нации обеспечивается государством через предоставление гражданства представителям различных этнических сообществ и через создание общей «гражданской религии» — мифов, воспоминаний, символов, передаваемых стандартным языком через образовательные учреждения<sup>33</sup>), либо как социально-этническая общность, тесно связанная с этническими корнями, уходящими в глубь доиндустриальных отношений<sup>34</sup>, а национальная культура выступает как соотносимая с ее духовной сферой — традициями, языком, религией, мифологией, историей, ментальностью, — формирующейся в длительном процессе ее генезиса<sup>35</sup>. Если первый тип национальной культуры является типично западной моделью, то второй более характерен для Востока, где этнические связи по-прежнему выступают как мощное средство консолидации<sup>36</sup>.

Таким образом, национальная культура обладает такими специфическими признаками, которые характеризуют данный тип культуры как достаточно зрелый. В отличие от мемориальной и консервативной традиционной этнической культуры, национальная культура предельно динамична, она выступает не только как актуальная культурная форма, соответствующая представлениям о прогрессе, сложившимся в рамках европейской цивилизации, но и как прогностическая, нацеленная на реализацию идеально представляемого будущего<sup>37</sup>. Национальная культура предельно открыта в том смысле, что она способна интегрировать новую информацию, привносимую извне и по происхождению чуждую, она лишена комплекса ксенофобии и потому естественно входит в контакты с другими культурами, достижения которых она органично включает в собственное пространство, она, сохраняя специфические особенности этнических культур, объединяет их на основе того общего, что существует между ними, образуя единое культурное, коммуникативное, информационное, смысловое, ценностное, символическое, семиотическое и ментальное пространство. Как раз сочетание различных национальных культур создает то культурное многообразие, которое основывается на признании многообразия цивилизаций, на толерантности идеологий и политических культур, на отказе от логики конфронтации и утверждение логики компромисса и сотрудничества<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Smith A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986. P. 149–150.

<sup>34</sup> Smith A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. P. 149–150.

<sup>35</sup> См.: Mann M. *The Sources of Social Power*. Vol. 2: *The Rise of Classes and Nation-states, 1760–1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

<sup>36</sup> Smith A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986. P. 149–150.

<sup>37</sup> Флиер А. Я. *Культурология для культурологов*. М., 2000. С. 160.

<sup>38</sup> Кефели И. Ф. *Судьба России в глобальной геополитике*. М., 2004. С. 171.

Таким образом, национальная культура является более универсальной, чем этническая, системой, оптимальным образом соответствующей особенностям современного социокультурного развития. Однако и национальная и этническая культура в условиях глобализации существенно трансформировалась, вызвав появление и распространение новых транснациональных культурных практик. Тенденции культурной унификации и гомогенизации, весьма отчетливо проявляющиеся в современном мире, позволяют предположить, что формирующаяся в настоящее время над-национальная, глобальная культура, в своем основании имеет еще большую, чем это возможно в рамках национальной культуры, степень общности и открывает еще большие возможности для диалога культур. Рассматривая особенности этой глобальной культуры, английский социолог Э. Смит выделяет такие черты этой «космополитической» или «гибридной» культуры, как универсальность, техничность и вневременность<sup>39</sup>. Автор доказывает, что формирующаяся культура обладает гораздо большей универсальностью, чем самые великие империи и цивилизации, за границами которых всегда оставались те культуры и народы, что принципиально от них отличались. Эта планетарная культура уже сейчас обладает такой чертой, как отсутствие пространственной и временной специфики, отсутствие «исторического фона, ритма развития, ощущения времени и последовательности»<sup>40</sup>. Наконец, сегодняшняя глобальная культура выступает как первая сугубо техническая цивилизация, опирающаяся на глобальные системы массовых коммуникаций, где единый стандартизированный формат взаимозависимых сетей обуславливает социальную стандартизацию. Эта культура распространяется классом технической интеллигенции, заменяющей предшествовавших ей «гуманистических и часто националистических интеллектуалов»<sup>41</sup>.

Однако практика показывает, что стремление нивелировать культурные различия, превратить поликультурный мир в монокультурный сопровождается весьма негативными процессами. Они заключаются даже не столько в возрождении традиционных ценностей и культурных форм, сколько в нарочитой архаизации культуры, в подчеркивании и выделении специфически-локального, противопоставляемого универсальному, в намеренной консервации элементов этнической культуры и этнического сознания, в идеализации ее наиболее традиционных и консервативных элементов,

<sup>39</sup> *Smith A. D. Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 20–24.*

<sup>40</sup> *Smith A. D. Nations and Nationalism in a Global Era. P. 21.*

<sup>41</sup> *Smith A. D. Nations and Nationalism in a Global Era. P. 21.*

а также тех форм, в которых она существовала как замкнутое, локальное образование. Если обратиться к социокультурной практике России, то можно с уверенностью констатировать, что активизация этнической культуры и ее конфликтные отношения с национальной культурой особенно обострились в связи с распадом Советского Союза и социалистического лагеря. Эти процессы не только спровоцировали последнюю волну глобализации, но и привели к формированию того комплекса предпосылок (среди них — интенсивные процессы миграции и маргинализации и соответствующие им явления социальной, политической и культурной напряженности), который обусловил взрыв националистических настроений и живой интерес к собственным этнокультурным истокам. Причем в годы перестройки и первое постперестроечное десятилетие явления национализма зачастую рассматривались достаточно позитивно, с одной стороны, как признак демократизации общества, а с другой — как свидетельство возрождения до-советских культурных оснований.

В границах России, которая изначально формировалась как полиэтничное государство, эта проблема приобрела особую остроту именно в последние два десятилетия, что связано с застойным состоянием экономической сферы, с низким уровнем жизни населения, с централизацией управления и — как следствие этого — со стремлением периферийных субъектов восстановить национальное достоинство; в политико-идеологической сфере — с открытием эпохой гласности таких фрагментов советской истории, как депортация и репрессии; в культурной сфере — с активизацией деятельности по защите памятников культуры и истории, с отстаиванием прав коренных языков, с особым вниманием к национально-этническим истокам. Оценивая процесс национального возрождения как позитивный, вместе с тем необходимо отметить, что он носит явный этнический оттенок, а возрождение этно-национальных оснований сопровождается явлениями, со всей очевидностью свидетельствующими о снижении значимости национальной культуры и национального государства в современных общественных процессах.

### Тенденции, свидетельствующие о падении статуса национальной культуры

Характерно, что дезактуализация национальной культуры, которой отмечены процессы культурного строительства и в России, и в странах ближнего зарубежья и бывшего социалистического лагеря,

а также во всех странах, подвергающихся влиянию глобализации, обусловлена, в целом, сходными причинами. Среди них — резкое падение статуса национального государства и снижение его экономической самостоятельности, когда оно начинает ощущать себя некой гиперкорпорацией, все более управляемой законами универсального «глобального рынка». Утрачивающее способность эффективно управлять экономическими процессами на самом разном уровне, национальное государство вынуждено проводить реформы, часто не соответствующие собственным национальным интересам: снижать количество рабочих мест, искусственно уменьшать уровень внутреннего потребления, максимально повышая при этом выпуск продукции на экспорт. Об изменении значимости национального государства, в частности, свидетельствует неспособность сложившихся национальных институтов и инструментов публичной политики противостоять новой универсальности и новой нелиберальной модели. В ее границах не остается места для национальных институтов власти, которые фактически лишаются суверенитета. В то же время новый мир демонстрирует фактическую тоталитарность по отношению к «попыткам восстановить государственную индивидуальность, растворяемую в плавильном котле глобализма»<sup>42</sup>. Между тем, именно национальное государство оказывается единственно способным создать, поддерживать и осуществлять контроль над этой системой воспроизводства знания и информации, которая осуществляет циркуляцию информации и, по существу, создает то общее пространство, которое именуется национальной культурой. В отличие от этнической культуры, овладение кодами которой осуществляется автоматически в процессе жизнедеятельности, приобщение к ценностям национальной культуры, средоточием которой являются музеи, библиотеки, университеты, театры, возможно только в процессе образования. Прерогатива поддержания образовательной системы принадлежит исключительно государству, которое через образование наделяет властными полномочиями своих граждан. Как отмечает Э. Геллнер, у основания современного социального строя стоит «не палач, а профессор», а основным инструментом и символом современной государственной власти является «не гильотина, а государственная докторская степень»<sup>43</sup>.

О девальвации национального государства и национальной культуры свидетельствует и регионализация в рамках глобальной системы, которая последовательно лишает государство моно-

<sup>42</sup> Неклесса А. И. Конец цивилизации, или зигзаг истории // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира. М., 2002. С. 116.

<sup>43</sup> Геллнер Э. Нации и национализм / Пер. с англ. Т. В. Бердиковой и М. К. Тюнькиной. М., 1991. С. 92–94.

полии на власть. Сегодня идет процесс активного обособления национально-этнических культур, о чем свидетельствует тот факт, что территориальная целостность и культурное единство национального государства сталкиваются с требованиями отделения и признания политического суверенитета, которые исходят от местных или региональных представителей иных культурных идентичностей. Показатель этого процесса — наличие и политический вес движений деволюционистов, регионалистов и сторонников независимости во многих развитых странах. Великобритания столкнулась с движением в поддержку независимости в Шотландии, Северной Ирландии и Уэльсе. Аналогичные мощные движения имеются в Италии (Legga Lombarda), в Испании (движение басков и каталонцев), Канаде (в провинции Квебек), Бельгии (между районами, населенными валлонами и фламандцами)<sup>44</sup>.

При этом национальная принадлежность человека утрачивает значимость, более же существенной начинает осознаваться его принадлежность этническая. Соответственно, этническое самосознание, в большой степени связанное с происхождением человека, осознающим свою причастность к общим для членов определенной этнической группы предкам и к общей территории проживания, наделяемой сакральными мифологическими смыслами. Национальное же самосознание определяется степенью причастности человека к тем ценностям, которые являются генеральными и смыслообразующими в рамках культуры и степенью включенности индивида в ее семиотическую систему.

Национальное самосознание, как правило, бывает обусловлено этническим. Однако это вовсе не означает их тождества, характерного для мононациональных государств. У Коннор отмечает, что уже к началу XVII века понятие «нация» обозначало жителей страны независимо от этнонациональной принадлежности и выступало в качестве синонима таким категориям, как «народ» и «граждане»<sup>45</sup>. В многонациональных же государствах этническое и национальное самосознание часто не совпадают — в частности, французская национальная культура включает в себя элементы эльзасской, баскской, бретонской, каталонской, фламандской и многих других этнических культур. При этом представители одного государства могут осознавать себя «по крови» и «по культуре» как принадлежащих к разным

<sup>44</sup> См.: Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э, Перратон Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. С. 439.

<sup>45</sup> Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. (Ch. 4. Terminological Chaos. P. 89–117. Originally published as «A Nations, Is a State, Is a Ethnic Group, Is a...» //Ethnic and Racial Studies, 1 (Oct. 1978). P. 377–400).

культурным мирам. В глазах же представителей иных национальных культур они — вне зависимости от принадлежности к определенной этно-национальной группе — воспринимаются как носители той культуры, которая доминирует в рамках национального государства. Именно эти — национальные — маркеры являются определяющими при совокупном обозначении всех представителей Италии — итальянцами, Америки — американцами, России — русскими. Эта тенденция приводит к существенным семантическим абберациям самого понятия «нация», применяемого по отношению, к примеру, к американскому народу, который в строгом смысле слова нацией (сопоставимой с японской, бенгальской или немецкой) не является<sup>46</sup>.

Подобное напряженное противостояние отдельных этнокультурных сообществ отражает утрату того чувства культурного единства, которое всегда было составляющей культурной идентичности европейского менталитета. Более того, сама идея наций и национальной культуры — это идея европейская, которая распространилась в Азии, Африке и на Ближнем Востоке благодаря распространению европейского влияния на мировую систему. Потенциальные возможности этого нового способа социальной организации отразились и на остальном мире, существенно повлияв на интенсивность и силу антиколониальных движений в XX в. Поэтому вполне естественно, что именно в рамках европейской цивилизации формируется то чувство сопричастности, общей судьбы и духовного родства, которое объединяло различные народы, обладающие этнокультурной спецификой, но подключенные посредством письменности к ценностям более высокого порядка — причем не общечеловеческим, но общеевропейским. Как писал Э. Гуссерль, «как бы ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся “у себя дома”»<sup>47</sup>. Однако, если это ощущение цивилизационного единства было присуще европейцам вплоть до конца 1980-х годов, когда 47 % населения европейских стран считали себя преимущественно европейцами, а 41 % против 36 % полагали, что их страна выигрывает от членства в ЕЭС, то к середине 1990-х гг. 45 % признались в том, что в их чувстве национальной принадлежности нет вообще никакой европейской составляющей. Около девяноста же процентов европей-

<sup>46</sup> Здесь нельзя не согласиться с У. Коннором, который заявляет, что «кем бы ни был американский народ <...> он не нация в первоначальном смысле этого слова» (см.: Connor, Walker. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. P. 89).

<sup>47</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 302.

цев отметили, что идентифицируют себя, в первую очередь, со своей национально-этнической общиной и со своим регионом<sup>48</sup>, что, безусловно, свидетельствует не только о наличии, но и доминировании дифференцирующих устремлений.

Еще одной тенденцией, способствующей разрушению национальных культур, является стремительное распространение массовой культуры, которая в процессах глобализации выступает в качестве универсального культурного проекта. Она становится механизмом культурной экспансии и (если учитывать политическое и экономическое лидерство США) американизации культуры. Потребляемая повсеместно, эта космополитичная культура проникает сквозь государственные границы, нивелирует национальные особенности и создает культуру гомогенную, массовую, доступную всем и принимаемую всеми, претендующую на роль универсальной культуры эпохи глобализации. Вместе с культурой распространяются и ценности западной цивилизации и ее мировоззренческая программа, основу которой составляет философия позитивизма и прагматизма с ее принципами инструментализма и операционализма. В основе этой мировоззренческой программы — целесообразная деятельность в качестве определяющей стратегии, инструментальность ценности разума, служащего реализации тактики достижения успеха и признания, отказ от постижения основ бытия в пользу отработки методов разрешения проблемных ситуаций, позволяющих наиболее эффективно адаптироваться к изменяющимся социальным условиям, восприятие истины в качестве относительной субстанции, подчиняющейся интересам настоящего момента, рациональная этика, нацеленная, согласно принципу «мелиоризма», на постепенное улучшение социального организма, наконец, ориентация не на духовное содержание личности, а на ее интересы и потребности.

Свидетельством падения значения национальной культуры является и разрушение национальной, политической, религиозной и культурной идентичности, когда человек теряет способность сопоставлять свой образ мира с общепринятым в рамках этноса, нации, государства, класса или любой иной общности. Разрушение национальной идентичности приводит к формированию новых идентичностей, основанных на иных принципах самоидентификации. Так, если в 60-е годы М. Маклюэн предсказывал объединение человечества при помощи средств массовой коммуникации в «глобальную деревню», то практика показывает, что сегодня возрастает количество новых интегрирующих социальных структур. Примером последних является

<sup>48</sup> Reif K. Cultural convergence and cultural diversity as factors in European identity. Garcia, 1993.

«деревня фанк», исследованная шведскими авторами К. А. Нордстремом и Й. Риддерстрале. Это — эмоциональное сообщество новых интеллектуалов, основанное на единстве интересов, жизненных позиций или профессиональных знаний, то есть единстве биографии, существующее в сетевом пространстве.

Если говорить о политико-культурной идентичности, то в послевоенный период (и до распада СССР) в развитых капиталистических странах она характеризовалась идеей «свободного Запада», в странах «второго мира» — в терминах социализма, в странах «третьего мира» — в терминах «развития». Сегодня разрушенная в эпоху холодной войны политико-культурная идентичность, как отмечает Н. Стивенсон, замещается феноменом так называемого «культурного гражданства», основанного на общности потребления. Сегодня гражданство оказывается в меньшей степени связанным с формальными правами и обязанностями, и в большей — с потреблением экзотических продуктов, голливудских фильмов, популярной музыки или австралийских вин, а исключение из потребления этих продуктов означает исключение из гражданства в западном обществе. О том, что одним из наиболее мощных факторов формирования культурной идентичности является потребление, свидетельствуют Э. Озбудун и Е. Ф. Кейман, изучающие различные аспекты влияния глобализации на современное турецкое общество. Авторы отмечают, что, несмотря на существенные различия между социальными группами, подходы к потреблению у них идентичны, и значительное увеличение людей, усвоивших эти модели потребления, повлекло за собой «макдональдизацию турецкого общества»<sup>49</sup>.

Что касается религиозной идентичности, то здесь можно выделить две тенденции. Как считает Р. Селлерс, в рамках первой рационализация и технологизация мира сопрягается с ростом религиозности. Вторая тенденция — это явление религиозного синкретизма, стремление посещать более чем одну церковь (так, в Северной Америке — это 9 % американцев). Откликаясь на эти потребности, многие церковные общины используют в своих обрядах сочетание традиций индейских племен, буддистской терпимости ко всем формам жизни, католической веры в ангелов, приверженности мормонов идее общей семьи, ритуалов лютеранской церкви. Наиболее ярким примером подобного синкретизма, как считает автор, является движение приверженцев «Нового Века». Здесь принципиальным представляется тот факт, что возрождение в современную эпоху религиозного сознания,

<sup>49</sup> Озбудун Э., Кейман Е. Фуат. Культурная глобализация в Турции. Акторы, дискурсы, стратегии // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М., 2004. С. 336.

пребывающего в сумеречном состоянии с XVIII века, происходит именно в названных формах. В них проявляется стремление обратиться не к тем религиозным системам, которые формируют социокультурные общности, подобные нациям (каковой была христианская цивилизация эпохи Средневековья) и которые способны объединять людей разных этносов («от эллинов до иудеев»), но к различным неформальным движениям, религиозным братствам и общинам, представляющим варианты официальной религиозной доктрины, а также к языческим культам. Важно то, что эти религиозные движения функционируют по типу субкультурных образований, направленных на поддержание собственной идентичности, осуществляемой, как правило, посредством вытеснения из сознания его членов чувства общности — причем не только религиозной, но и культурной<sup>50</sup>.

Наконец, о значительном снижении значимости национальной культуры свидетельствует существенная трансформация национальной специфики мышления под влиянием унифицированного английского языка, который сегодня выступает как условие распространения универсального образа жизни. Английским языком пользуются сегодня в качестве средства общения около 1,5 млрд. людей, на английском во всемирной компьютерной сети хранится более 90 % всей информации, большинство компьютерных программ и инструкций к ним написаны на английском, английский становится языком мировых технических и научных периодических изданий, языком электроники, медицины и космических технологий. Сегодня, как отмечает Э. Гидденс, мы все хотя и живем локально, но говорим на глобальном языке.

Казалось бы, распространение единого языка, которым пользуются представители всех культур, является весьма положительным интегрирующим фактором. Действительно, поиск того единства, тех культурных смыслов, которые не разъединяют, а объединяют людей, был характерен уже для культуры ранних городских цивилизаций (III–II тысячелетий до н. э.), которые явно демонстрировали стремление к преодолению локальности этнической культуры. Цивилизации, возникающие и существующие как совокупность больших и малых народов, исповедующих единую религию и подчиняющихся единым законам, первыми были вынуждены находить достаточные основания для идентификации этих народов как единого целого. Подобным, достаточно мощным, интегрирующим фактором стал язык, причем

<sup>50</sup> Осознавая существование религии как одной из форм культуры, включаемой в культурное целое, представляется необходимым подчеркнуть различие специфики этой общности, существующей как идеальный конструкт, где идентификация религиозная имеет существенное отличие от идентификации культурной.

закрепленный письменно. Именно изобретение нового — письменного — способа передачи информации, позволяющего фиксировать значительные объемы информации и обеспечивающего циркуляцию ценностей, смыслов и значений в рамках данной культуры, стало первым шагом к интеграции культур. Первоначально этим единым языком была латынь, посредством которой распространялись в среде европейской элиты некие общие духовные смыслы и основания.

Возникновение первых книжных рынков в Европе, которые ориентировались в эпоху Реформации на простых людей, приобщенных к грамоте (то есть к национальному языку), стало одним из начальных шагов к формированию национального самосознания. В 1520-1540 гг. на немецком языке было опубликовано в три раза больше, чем за предыдущие двадцать лет, а в 1522-1546 гг. вышло 430 изданий перевода Библии, осуществленного Лютером. Эта религиозная пропагандистская война была выиграна протестантизмом, прежде всего, потому, что он использовал создаваемый капитализмом книжный рынок, чего не могла сделать Контрреформация, защищавшая латынь. Этот рынок создал новую общность, включающую читающую публику, не знающую латыни, а потому, предельно демократичную и предельно широкую, а печатные языки заложили основу национального сознания<sup>51</sup>. Они, как точно отмечает Б. Андерсон, создали унифицированные поля обмена и коммуникаций (менее обширные, чем на латыни, но более широкие, чем на разговорных диалектах), образовавшие зародыш национально-воображаемого общества; они, будучи фиксированными, перестали подвергаться «индивидуализирующим и неосознанно модернизирующим» трансформациям монастырскими переписчиками и помогли создать образ древности, «имеющий центральное значение для представления о нации»; наконец, национальные языки стали языками власти, отличными от прежних административных наречий.<sup>52</sup>

Сегодня же распространение английского языка и создание на его базе многих промежуточных языковых явлений, подобных Дэнглишу в Германии или Синглишу в Сингапуре, разрушает национальные культуры, так как аннулирует корни национального сознания, коренящиеся в языке. Ведь язык выступает не только как знаковая система, не только как образ языковой реальности, но прежде всего как реальность, не сводимая к речи, как целая совокупность представлений и ценностей, скрепленная единой картиной мира. В этом смысле

<sup>51</sup> Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. P. 47.

<sup>52</sup> Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. P. 48.

язык является смысловым и ценностным фондом культуры, мощным общественным орудием, формирующим через хранение и трансляцию культуры, традиций и общественного самосознания основы данного речевого коллектива, этноса и нации. Любой язык основывается на целом пласте познавательных, нормативных и эмоциональных коннотаций. Каждая культура обладает собственным вербальным арсеналом, где понимание происходит, в первую очередь, на уровне интонации и всего комплекса выразительных средств. Само же слово функционирует наиболее оптимальным способом исключительно в определенном языковом контексте, вскрывающем все оттенки его значений, и выступает как исторически обусловленное, где за каждым из них выступает весь образ жизни данного народа с его ценностными приоритетами, его менталитет, национальный характер, традиции, обычаи, мироощущение и видение мира. И разрушение национального языка неизбежно ведет к разрушению национальной культуры, что прекрасно осознают правительства некоторых стран, которые пытаются ограничить влияние английского языка. Так, во Франции в 1994 году был принят закон, ограничивающий употребление американизмов во французском языке, в Польше предприниматели платят дополнительный налог в случае использования иностранных слов в названии фирмы<sup>53</sup>. Кстати, этот процесс характерен не только для тех стран, которые испытывают нивелирующее влияние английского языка на собственную языковую среду, но и для тех стран, где английский является государственным языком. К примеру, в Америке, где в некоторых школах в качестве основного языка преподаются языки, являющиеся языком этнического большинства.

\* \* \*

Итак, сегодня достаточно ярко проявляются две противоположные, но взаимосвязанные тенденции: резкое падение статуса национальной культуры и своеобразное возрождение и активизация национально-этнических культур. Поскольку национальные культуры обладают достаточно универсальными информационными и символическими составляющими, они имеют возможность легче находить то общее пространство и те общие смыслы, которые позволяют им осуществлять коммуникацию. Конечно, говоря о том, что национальная культура является мощным консолидирующим фактором, нельзя не учитывать точку зрения некоторых исследователей (среди них своими достаточно резкими взглядами выделяется М. Шадсон),

<sup>53</sup> Мельник Ю. В. Языковая глобализация // Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003. С. 1304.

которые рассматривают культуру как «наиболее сомнительную силу» социальной интеграции<sup>54</sup>. Признавая способность современного национального государства обеспечивать интеграцию своих граждан и обеспечивать их лояльность через формирование определенной политики в области языка, через институты образования и воспитания, через создание и поддержание форм массовых ритуалов и символов, через контроль над средствами массовой коммуникации, автор в то же время отмечает, что нет никакой причины рассматривать социокультурную интеграцию как первичную по отношению к таким процессам, определяющим целостность общественной группы, как политическое упорядочивание или социальная координация. При этом необходимо осознавать, что политический строй базируется преимущественно на организации и силе, социальная координация — на рыночно-товарных отношениях и межличностном взаимодействии, а социокультурная общность — на общественных связях, ориентированных на общие культурные обычаи, роли и символы<sup>55</sup>. Возможно, более объективным является подход, позволяющий рассматривать различные пути подобной интеграции как альтернативные, определяемые уровнем культурного взаимопонимания и доминирующих традиций.

Однако, вне зависимости от оценки роли национальной культуры в формировании современных общественных систем, объективно она обладает несравненно большим интегрирующим потенциалом, чем этническая культура. По мнению М. Шадсона, ссылающегося на Э. Геллнера, распространение государством высокой специализированной культуры от центра к относительно изолированным местным очагам народной культуры, находящимся на периферии, носящее характер императива, является наиболее универсальным способом создания национального единства, что позволяет трактовать этот процесс «навязывания» как национализм<sup>56</sup>. Те же процессы, которые обозначаются термином «национализм»<sup>57</sup> сегодня, выступают в каче-

<sup>54</sup> Шадсон М. Культура и интеграция национальных обществ // Международный журнал социальных наук. 1994. 33 (6). Август. С. 82.

<sup>55</sup> Там же. С. 83.

<sup>56</sup> Там же. С. 89.

<sup>57</sup> Признавая современные наиболее распространенные интерпретации национализма, среди которых доминируют следующие: его восприятие в качестве романтического движения, связанного с объединением Германии и Италии и экспортированного в Азию и Африку европейским колониализмом; его трактовка в качестве ответной политической реакции на колониализм в обществах с разрушенными внешним колониализмом традиционными формами социальной организации; его понимание как следствия неравномерного развития капитализма, порождающего неравенство между отдельными регионами (см.: Abercrombie N., Hill S., Turner B. S. The Penguin Dictionary of Social Sciences. 2nd ed. London: Penguin Books, 1988. P. 162), — вместе с тем хотелось бы подчеркнуть социально-политический характер этих концепций.

стве не более чем «эмоционального придатка к первородным народным символам и ценностям» и свидетельствуют не об активизации национально-формирующих факторов, а о возрождении этнического самосознания и актуализации этнической культуры. Именно поэтому некоторые авторы предлагают национализм именовать более точно как «этнонационализм», наиболее мощными катализаторами которого сегодня являются не процессы экономической депривации, а религия, раса и язык (причем не национальный язык, идентифицируемый с угнетающим большинством, а язык доминирующего этноса)<sup>58</sup>.

Итак, коммуникация и диалог имманентны нации — внутри общества, как отмечает И. Г. Яковенко, они необходимы для формулирования собственной «концепции интересов», между государствами — для «взаимоувязывания концепций интересов»<sup>59</sup>. Актуализация же — часто искусственная — этнических основ лишает национальную культуру способности вести диалог на тех основаниях, которые учитывают этническую специфику, но придают ей новый стимул к развитию, адекватному требованиям современности. Возможно, у человека будущего, живущего в мире интенсивных межкультурных коммуникаций, мобильности, миграции, торговли, инвестиций и туризма, которые способствуют большему пониманию культурных различий, а соответственно, предполагают требования равенства в единой, но многообразной вселенной<sup>60</sup>, исчезнет национальное самосознание, как это прогнозирует защитник концепции мондиализма Жак Аттали. В своем футурологическом эссе «На пороге нового тысячелетия» автор говорит о том, что у «человека безнационального» впервые не будет адреса, а «чувство привязанности к одному месту, которое рождало все культуры в прошлом, превратится лишь в слабое, достойное сожаления воспоминание»<sup>61</sup>. Однако современная социокультурная практика показывает, что формирование этого «человека безнационального» сопровождается явными процессами возрождения «человека этнического».

В рамках же культурологической парадигмы представляется целесообразным акцентировать именно культурную составляющую этих процессов.

<sup>58</sup> См.: Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. P. 89; Abercrombie N., Hill S., Turner B. S. The Penguin Dictionary of Social Sciences. P. 163; Riggs F. F. Ethnonationalism, Industrialism and the Modern State // Third World quarterly. Vol. 15. № 4. 1994. P. 597–601.

<sup>59</sup> Яковенко И. Г. От империи к национальному государству (попытка концептуализации процесса) // Полис. 1996. № 6. С. 120.

<sup>60</sup> Nederveen Pieterse J. Globalisation and Culture. Three Paradigms // Economic and Political Weekly. Vol. XXXI. № 23. June 8. 1996. P. 1389–1393.

<sup>61</sup> Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. М., 1990. С. 105.



## А. М. Сидоров. ВООБРАЖАЕМОЕ И РЕАЛЬНОЕ В ПОСТТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

### 1. Разрыв с традицией и утопия искусственного порядка

Проблема соотношения воображаемого и реального в «обществе потребления», а точнее, проблема поглощения реального воображаемым, исчезновения реального в переплетении бесчисленных операциональных образов «реальности», утраты экзистенциального в представляюще-эстетическом, проникновения искусственности в само средоточие существования оказалась одной из самых актуальных в современных теоретических дискуссиях. Ж.-Ф. Лиотар, перечисляя концепты, используемые в этих дискуссиях для обозначения эстетизации западной культуры — инсценировка, сенсационность, медиатизация, симуляция, гегемония артефактов, засилие мимесиса, гедонизм, нарциссизм — делает следующий вывод: «Все они свидетельствуют об утрате объекта и о превосходстве воображаемого над реальностью»<sup>1</sup>. Очевидно, что обсуждение этой темы невозможно без обращения к социальному контексту, без прослеживания генезиса современного «посттрадиционного» (Э. Гидденс) общества, в котором стала возможна такая симулятивная прозрачность существования, лишённого трансцендентности.

Современный тип социальной жизни сложился в результате разрыва с традиционными неререфлексивными способами организации общества, которые формируют у людей, находящихся под властью традиции, восприятие существующего положения вещей как естественного. Главная функция традиции заключается в предоставлении людям гарантий онтологической безопасности. Нормативное содержание традиции приобретает обязывающую моральную и эмоциональную силу вследствие того, что человеческая судьба рассматривается на фоне всеобъемлющей религиозной космологии. Этот

ритуальный элемент традиции обеспечивал целостность человеческой жизни. В конечном итоге, эта целостность основана на подчинении власти более высокой, чем человеческая воля. Парадоксальным образом чувство онтологической безопасности возникало вследствие действия социальных механизмов, адаптирующих человека к фундаментальной амбивалентности мира, к примирению с неизбежной ограниченностью человеческих возможностей, с наличием невозможного и непредсказуемого. Общим местом в теориях современности стало описание процесса рефлексивной детрадиционализации, исчезновения субстанциального ценностного единства традиции, охватывающего мир, жизнь и общество, как стремление к господству над миром посредством роста знания и расширения возможностей человека с тем, чтобы покончить с властью случайного и амбивалентного, с властью судьбы, подчиняющей себе людей. Это означает, что с самого начала современность была движима утопией порядка, устанавливаемого волей человека. Утопия — это категория воображаемого, это способ заполнения воображаемыми схемами непоследовательности Большого Другого, символической субстанции социального. Следовательно, стратегии рефлексивного контроля и организации жизни, которые в современности рассматривались как средство избавления от мертвого груза традиции и победы над судьбой, были направлены на фантазматическую цель.

Главный фантазм современности — устранение основополагающей нехватки, вокруг которой складывается человеческая жизнь, наступление на невозможное, предотвращение вторжения случайного в человеческую жизнь. С одной стороны, прирученные традицией амбивалентность и случайность высвободились и стали проблемой для критической мысли, которую не устраивала уже ссылка на божественное предопределение, с другой — эти хаотические силы были восприняты как угроза, и первоочередной стала задача искусственного восстановления исчезнувшего порядка. Задачи современного государства и притязания современной философии совпадали в преследовании этой утопической цели — обуздании хаоса при помощи искусственно конструируемого порядка. Так начался процесс, названный М. Вебером «расколдовыванием мира», процесс демифологизации, высвобождения рациональной секулярной культуры из распадающейся религиозной картины мира. Человеческая воля, смирявшаяся прежде перед амбивалентностью мира, теперь получает высшие полномочия автономии, ее целью становится создание и поддержание рационального порядка и подавление всего дуального, двусмысленного как в политической, так и в интеллектуальной сферах. Апории человеческой жизни отвергаются во имя фантазматиче-

<sup>1</sup> Лиотар Ж.-Ф. *Anima minima*. // *Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное*. СПб., 2001. С. 86.

ского идеала «блага», «счастья», «свободы». За всеми этими понятиями скрывается гедонистическая цель — удовольствие. Субъективная воля к присвоению, движимая принципом удовольствия, покрывает обманчивыми слоями «реальности» конститутивную антиномичность Реального. Легко заметить связь этики блага или этики идеала с воображением — эта связь обнаруживается в понятии утопии. Фантазм гармонии, подобно сновидению, травестирующему изначальную травму, отвечает за удовлетворение желаний, то есть за избегание встречи с невозможным. Эта утопическая греза функционирует как идеологическое неузнавание, отрицающее сущностную ограниченность процессов воображаемой или символической интеграции. Поскольку такое отрицание имеет именно фантазматический, сновидческий характер, — т. е. неспособно фактически преодолеть разлад и дисгармонию жизни, сталкиваясь с сопротивлением Вещи-в-себе, непредставимой в воображении и не вписывающейся в символическую систему, — утопический мир блага, мир эстетической идеологии гармонии и согласия исторически превращается в мир зла, поскольку для решения апорий существования, для восстановления Большого Другого используется насилие. Главный дефект власти воображаемого над знанием, моралью и политикой заключается в использовании тотализирующих фигур, скрывающих антиномичность и конфликтность опыта. Вследствие этого история современности приобретает характер навязчивого перманентного процесса «освобождения» человека от противоречий и мира от черт хаотичности и амбивалентности, но, поскольку такая цель принципиально недостижима, этот процесс превратился в принудительную реализацию путем насилия интерпретации и политики симулятивного мира воображения.

По существу речь идет не о разуме, а о вере в разум, поскольку движение рационализации всегда отбрасывает тень «неразумия», неустранимое наличие которой делало обещания прогрессивного упорядочивания мира невыполнимыми. Поскольку Иное разума всегда лишь вытеснялось, но не побеждалось, «сопротивление материала» привело к крушению идей демистификации и прогресса. Таким образом, современность изначалью двигалась к своим границам, была заряжена энергией самоотрицания, в силу принципиальной невозможности постулировавшихся ею условий возможности человеческого существования. Тем не менее, это самоотрицание современности, которое часто описывается как постмодерн — состояние, завершающее модерн и порывающее с ним, — скорее следует представить в виде продолжающейся радикализации и завершения модерна — уже «по ту сторону» истории современности. Переход от общества производства к обществу потребления, изобретение нового способа господ-

ства, который отличается тем, что заменяет подавление соблазном, властью — рекламой, навязывание нормы — созданием потребностей, был логическим развитием процесса экспансии субъективности, беспрепятственного развития воли-к-присвоению, которая во все большей степени превращала реальность в артефакт и подчиняла власти воображаемого онтологию, эпистемологию, этику и политику. По поводу эстетизации политики достаточно вспомнить работы В. Бенямина, Ф. Лаку-Лабарта или Б. Гройса — в них проанализирована внутренняя логика западной мысли, приводящая к проекту эстетической организации жизни, так что воля к власти — воля к формированию человеческого сообщества — истолковывается по аналогии с волей художника, преодолевающего сопротивление материала. Этот проект эстетической — подчиненной власти воображаемого — организации жизни привел к эстетизации самой реальности. Какова же логика этого процесса?

## 2. Эстетизация реальности и ее последствия

Мышление модерна было дереализующим, то есть поначалу ставящим реальность в зависимость от человеческой субъективности (мир объектов в обществе производства), а затем, в эпоху позднего модерна, и вовсе утрачивающим «чувство реальности», запутавшись в фантазмагорическом переплетении «образов реального» (мир товаров в обществе потребления). Понимать ли переход к современности как исчезновение порядка (Х. Блюменберг) — точнее было бы говорить о смене квази-естественного ценностного порядка традиции проектом искусственного порядка, проектом Просвещения, который после, не преодолев сопротивления сил «неразумия», вызвал распад западного мира на множество переменчивых порядков с подвижными границами — или как упразднение дистанции между реальным и воображаемым (Ж. Бодрийяр) — результатом был подрыв доверия к принципу репрезентации. Принцип репрезентации, конститутивный для западной мысли, предполагает, что образ, представление соотносится с реальностью, указывает на нее, а для этого должна быть возможность сохранить это понятие реальности независимым от человеческого воображения и конструирования. Поскольку в фантомном, симулятивном мире масс-медиа и товаров принцип реальности подвергся эрозии, это привело к тому, что эстетические категории — видимость, разнообразие, изменчивость, беспочвенность — в метафизическую эпоху казавшиеся ущербными по сравнению с объективностью бытия и точностью его отражения в знании, стали характеристиками самой истины.

Практика насильственной унификации жизни во имя рационального порядка, характерная для государств Нового времени, требовала эффективного контроля, слежки и телесной муштры (тема, подробно раскрытая М. Фуко и З. Бауманом). Эти универсалистские устремления породили отношение к «нерациональным» формам жизни как к пластичным и податливым, как к послушному материалу, предназначенному для централизованного целенаправленного регулирования. Формирование капитализма было связано с потребностью в контроле и нормализации, при этом забота об эффективности производства (в самом широком смысле — товаров, людей, отношений), установка на податливость реальности ставила перед властью и знанием (властью-знанием) проблемы из области эстетической практики. Аспекты жизни, рассматривавшиеся как такой «художественный» материал для рационального формирования (направленного к фантазматической цели господства и обладания), получили название «культурь», а цель этого окультуривания описывалась как прогресс — единый процесс совершенствования, просвещения, эмансипации человечества. Но «диалектика Просвещения» была такова, что, с одной стороны, этот процесс достиг успеха — реальность учреждается сообществом, — но, с другой стороны, он перестал быть единым. Кризис идеи единой истории и идеи прогресса, вызванный сопротивлением «неразумия», высвобождение множества культур и картин мира, безграничное увеличение информационных и коммуникативных возможностей — весь этот плюралистический взрыв в обществе масс-медиа привел к тому, что эстетизация мира совпала с его необратимой фрагментаризацией, с умножением картин мира, за которыми сам «мир» уже не различим. В других терминах, но следуя похожей логике, описывает этот процесс А. Рено в работе «Эра индивида» — как переход от субъективизма, то есть идеи автономии, гуманизма к индивидуализму — идее независимости от любых ограничений и, как следствие, отрицанию общезначимых норм, десоциализации, нигилизму. Но при этом вряд ли стоит соглашаться с его попыткой спасти ценность проекта автономии, представляя индивидуализм патологическим искажением философии субъекта, которое отнюдь не было единственной возможностью выхода из распадающегося традиционного общества. История субъективизма — это история нигилизма; «исчезновение трансценденции», плюрализация, превращение реальности в артефакт были неизбежными, хотя и непредвиденными, следствиями рефлексивного разложения традиций с целью достижения автономии.

Эстетизация опыта предопределена тождественностью рационализации и «ослабления бытия» (Дж. Ваттимо); скептические возможности мышления высвобождаются вплоть до уничтожения самого

предмета мышления. Исчезновение дистанции между существующим и придуманным — результат европейского скепсиса, парадоксального, но диалектически неизбежного следствия познавательного оптимизма и конструктивизма Просвещения — делает искусственность определением современности. С одной стороны, само искусство в условиях отсутствия различий между репрезентацией и тем, что репрезентируется, становится размышлением о природе репрезентации, а с другой — в эпистемологии и этике торжествует антиреализм — движение от способов открытия мира к «способам создания миров» (Н. Гудмен). Очевидно, что проблемы искусства конденсируют в себе те изменения, которые происходят в современной культуре. Ведь, с одной стороны, искусство по-прежнему присутствует в определенных институциях — существуют художники, музеи, художественные курсы, эстетические теории. С другой стороны, поскольку эстетическим стало все, следует спросить — осталось ли особое пространство иллюзии, отличной от реальности, которое высвобождало бы силу художественного? Самые разные, идеологически несовместимые направления мысли начала XX века — теоретики художественного авангарда, Франкфуртская школа, прагматизм — вынашивали утопические идеи выхода искусства за узкие институциональные рамки, слияния его с жизнью и эстетического преобразования жизни. На этот же феномен обращает внимание Ю. Хабермас в своей критике «эстетического модерна», который, начиная с романтиков и Шеллинга, ищет именно в опыте искусства средство восстановления распадающейся под действием современной рефлексии тотальности жизни (можно вспомнить, кстати, и идею К. Лэша о том, что в эпоху романтизма на смену двум прежним типам интеллектуалов, выражающих принципы совести и разума, приходит новый тип — интеллектуал, говорящий от имени воображения). К концу XX века эта утопия эстетического восстановления целостности жизни, казалось бы, оставлена в прошлом. Революционные порывы стихли, искусство вернулось к своему спокойному институциональному состоянию. Вероятно, в этом состоит одно из возможных определений искусства постмодерна как противоположности модернистского искусства: в постмодернизме трансгрессивный эксцесс теряет свою скандальную ценность и полностью интегрируется в существующий рынок искусства. Революционные манифесты и провокации не только перестали оказывать какое-либо шокирующее воздействие на истеблишмент, они просто стали планомерно производимой частью самой культурно-экономической системы. На смену модернистскому радикализму пришли эклектизм, смешение стилей, мирное сосуществование разных направлений, развлекательность — спокойствие не без оттенка разочарованности. Но

это возвращение искусства в свои границы не должно вводить в заблуждение — эстетическая утопия западной культуры все-таки реализовалась, но последствия этой реализации явно не были предвидены теоретиками модерна. Стремилась к наполнению жизни смыслом благодаря слиянию эстетического и экзистенциального и преодолению дисгармонии существования, а получили улетучивание смысла в перенасыщенном операциональными ценностями, гиперреальном, симулятивном, искусственном мире, где отсутствие дисгармонии и амбивалентности привело к инерции и индифферентности. Существование «искусства» в привычных институциональных рамках не должно скрывать того факта, что на более глубоком уровне искусство перешагнуло границу между воображением и реальностью, растворившись в самих вещах. Реальное стало операциональным, производимым — от рекламы, масс-медиа, дизайна до преобладания символического статуса над употреблением, приобретения информацией товарного вида, множественности интерпретаций, произвольной манипуляцией картинками мира, ценностями, мотивами и т. д. — и, следовательно, искусственным. Воля-к-присвоению получила власть над миром и одновременно стала бессмысленной, поскольку источником экспансии этой воли как раз и была дистанция между воображаемым и реальным. В работах Ж. Бодрийяра этот процесс описан как диффузия, распыление эстетического по всему жизненному пространству современности, сверхактуализацию всех смыслов на индифферентной поверхности гиперреального мира. «Если раньше искусство было, в сущности, лишь утопией, или, иначе говоря, чем-то, ускользающим от любого воплощения, то сегодня эта утопия получила реальное воплощение»<sup>2</sup>. Это означает что максимальная распространенность эстетического обернулась его минимальной членораздельностью — как отличить искусство от не-искусства? Такую же тотальную распространенность эстетического на современной стадии развития капитализма описывал Г. Дебор в «Обществе спектакля» — в этом царстве товаров вытеснение реальности образами, превращение жизни в зрелище является источником конформизма и отчуждения.

### 3. Судьба теории в мире симуляции

Расширение эстетического, т. е. сферы воображаемых репрезентаций, до степени стирания всех онтологических и эпистемологических различий, упразднение дистанции между реальным и вообра-

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 27.

жаемым кажется фатальным для критической теории, поскольку в перенасыщенном истинами-артефактами мире она лишается оснований для предпочтения одних истин другим. Теории, как и все остальное, становятся симулятивными. Они утрачивают референциальную опору и соотносятся только друг с другом. Популярные «постмодернистские» теории чтения основаны на идеях всевластия воображения и вездесущности конвенций, что приводит к снятию противоречий между реальностью, текстом и читателем в дискурсивных системах, циркулирующих внутри интерпретативных сообществ; в основу опыта чтения полагается критерий связности. Так в рецептивной эстетике В. Изера воображение помогает читателю заполнять провалы и зияния текста, Х.-Р. Яусс «негативной эстетике» Адорно противопоставляет эстетическое удовольствие, возникающее от извлечения смысла произведения при помощи «горизонта читательских ожиданий», М. Риффатер утверждает, что внетекстовая референциальность иллюзорна, поскольку знаки отсылают только к другим знаковым системам, и, следовательно, репрезентации в тексте имеют референтом данности социолекта, а у С. Фиша значение рассматривается как продукт интерпретативных кодов, так что и текст, и читатель оказываются пленниками интерпретативного сообщества, а критическая теория лишается всякого смысла. Интерпретативное сообщество — это идеологический набор конвенций, система институтов, порождающих одновременно и тексты, и читателей; все различия и конфликты поглощаются этой высшей инстанцией, упраздняющей автономию текста и чтения. Р. Рорти популяризирует постструктуралистский тезис о невозможности метаязыка: традиционное различие между текстом как объектом и его субъективными интерпретациями снимается представлением о бесконечном континууме литературного текста, который всегда уже является своей собственной интерпретацией. Применительно к «теоретическим» текстам это означает: всегда возможна демонстрация текстуальных механизмов, производящих «эффект истинности». Следствием является универсальная эстетизация языка, сводящая притязания на истинность к набору стилевых приемов. Любой теоретический текст можно прочитать как литературный, и, поскольку риторические приемы — не просто внешние средства выражения, но предопределяют содержание текста, интерпретатор-метафорист, фантазирующий и экспериментирующий с текстом, навязывающий ему свою волю («переописывающий»), обладает универсальной компетенцией. Одной из целей атак Рорти являются проведенные Кантом границы между наукой, моралью и искусством, создающие иллюзию автономии каждой из этих сфер и порождающие бесплодные попытки определить взаимоотношения

между ними, вместо того, чтобы спокойно воспользоваться фейерабендовским принципом **«anything goes»** и не беспокоить себя вопросами о происхождении успешно исполняющих свои функции инструментов. И хотя Рорти отстраняется от эстетического редукционизма в духе Бодлера или Ницше, порожденного именно этим, как ему кажется, кантовским различием, тем не менее, он не предлагает ничего иного — его вдохновляет эстетическая утопия опозитизированной культуры, наполненной духом игры и иронии<sup>3</sup>.

В современной философии после «лингвистического поворота» общим местом стало утверждение о первичности метафорического смысла в словоупотреблении. Мыслить — значит пользоваться языком, а язык изначально фигуративен и тропологичен, слово соотносится с реальностью так же произвольно и неизоморфно, как и художественный образ. Слова Ницше об истине как подвижной армии метафор, а также о том, что она скроена по образцу искусства, легли в основу пантекстуалистской идеологии, отрицающей, что мышление способно на что-либо большее, чем риторическое игровое экспериментирование с языком. Термин «идеология» здесь неслучаен. В современной ситуации исчезновения реальности понятие идеологии — ложного сознания — наполняется иным содержанием по сравнению с теориями модерна. Идеология сегодня — это непризнание несимволизируемой травматической сердцевины нашей жизни. Если традиционные теории идеологии определяли идеологическое через неузнавание какой-то подлинной сущности (общества, обладающего постижимой структурой, или внутренне гомогенного субъекта), скрытой за формами ложного сознания, то следствием постструктуралистского обнаружения за тождеством бесконечной игры различий может стать приписывание статуса идеологического как раз понятиям идентичности и гомогенности — именно такова, например, теория идеологии Э. Лакло. В этом случае идеология — это не слепота по отношению к неискаженной позитивности, но, наоборот, непризнание сомнительного и фальсифицированного характера любой позитивности, непризнание невозможности, иначе как насильственным и произвольным способом, замкнуть символическую цепь. Идеология — стремление к тотализации дискурса, отрицание возможности критической теории, способной сопротивляться фантазмам «предпонимания». С такой точки зрения, любая теория — это *post hoc* рационализация, вписанная в конвенциональный порядок; таким образом, последней инстанцией, отвечающей за формирование смыслов, являются ценности консенсуса. Это означает, что нашим желаниям тотализации, интеграции, завершенной символизации

<sup>3</sup> См.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

не будет оказано сопротивление, чтение не помешает воображаемому уклонению от антагонизмов реального — таково общее место «постмодернистских» концепций интерпретации, опирающихся на антифундаментализм современной постметафизической философии. Когда идеологическая фантазия восполняет воображаемыми схемами непоследовательность Другого, герметизируя символическое — с помощью утопического идеала преодоления дисгармонии и случайности жизни, например, — это введение в заблуждение относительно ускользания Вещи-в-себе от представления и опосредования дискурсом лишает субъекта жизненного пространства и приводит к тотальному отчуждению в означающем (конвенции «тождественности» уже у Адорно истолкованы как тюрьма субъекта). Поэтому справедлива мысль К. Норриса о том, что современная экспансия эстетического в область теории является источником отчуждения и для теоретиков. «...Теория обращается против самой себя, порождая формы предельного эпистемологического скептицизма, сводящего все — философию, политику, критику — к нулевому уровню риторического воздействия, где последней инстанцией оказываются ценности консенсуса»<sup>4</sup>. В мире видимостей, которые более реальны, чем само реальное, отсутствуют критерии различения между подлинным и мнимым — и это хорошее основание для конформизма, медийного оптимизма, сворачивания критической традиции.

Известный пример отстаивания критического потенциала Просвещения против эстетизации теории — работа Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне». В разделе, посвященном деконструкции<sup>5</sup>, он упрекает Ж. Деррида и его последователей в стирании жанровых различий между философией и литературой, разумом и риторикой, различными функциями языка, сводящим все тексты к недифференцированной игре означивания. Произвольное расширение только одной из функций языка — поэтической (риторической, «мирооткрывающей») — до совпадения с языком вообще, так что язык сливается с литературой, позволяет анализировать любые дискурсы по образцу поэтического языка. Это приводит, по мнению Хабермаса, к утрате критической силы мысли в области теории. Этому Хабермас противопоставляет обновленную версию кантовского учения о способностях, лишённого кантовского «фундаментализма» за счет перетолкования его в лингвистических терминах (в терминах различия между функциями языка) — во многом повторяя аргументы Дж. Серля, высказанные последним в полемике с Дерри-

<sup>4</sup> Norris Ch. What's wrong with postmodernism: critical theory and the ends of philosophy. Baltimore, 1990. P. 4.

<sup>5</sup> См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 173–194.

да. Это позволяет ему критиковать деконструкцию, не обращаясь к привилегированной сфере априорных понятий. При этом Хабермас пытается занять среднюю позицию между витгенштейнианским позитивизмом языковых игр (практика языковой игры решает вопрос о значении) и абсолютным игнорированием нормативных ограничений, которое он обнаруживает в работах Деррида или П. де Мана (все различия тонут во всеобъемлющем самопорождающем тексте), указывая на то, что необходимым условием коммуникации является наличие выходящих за пределы конкретных языковых игр идеализаций, которые формируют точку зрения возможного согласия и ставят проблему притязаний на значимость, требующих теоретического обоснования. Именно это и позволяет отделить «нормальный» язык от его производных форм (в том числе и от поэтической). Ирония ситуации заключается в том, что далеко не все самопровозглашенные защитники проекта Просвещения, так же как и не все, объявленные его врагами, на деле являются таковыми. Действительно, для Деррида философия — это тип письма, требующий тщательного анализа, к которому философы гораздо менее привычны, чем литературные критики, но это не означает, что деконструкция является простой критической игрой и дает основания для релятивистской эйфории, для свободной, лишенной всех ограничений, игры интерпретаций. Просто Ж. Деррида и П. де Ман были более адекватны современной ситуации (так же как значительно раньше и Адорно). Сегодня стремление к «чистоте» и логической строгости философии может привести к слепоте по отношению к радикальным изменениям реальности, понимание которых требует изменения и самой теории. Если, например, В. Беньямин, Т. Адорно или Г. Маркузе считали, что возможна трансформация эстетической философии в критический дискурс, отзывающийся на утопические эмансипационные обещания искусства, то не означает ли это, что традиция эстетической экспансии в область теории демонстрирует радикально отличные друг от друга примеры — как обесценивания истинностных притязаний теории, так и, наоборот, сопротивления этому? Например, в эстетической теории Адорно практика непрямого сообщения должна была позволить дать слово нетождественному, не прибегая к логическому насилию мышления тождества. Обращение философии к эстетическому опыту многозначности давало ему надежду на возможность сохранения критической дистанции по отношению к однозначным схемам, колонизировавшим современный одномерный мир. Возвращение риторики в философию казалось Адорно необходимым напряжением языковых усилий для стремления к нетождественности конкретного, выводящего за пределы идеологии. Кроме того, Хабермас не видит, в

какой степени его собственная концепция подвержена влиянию эстетического модерна. Ведь в своих поздних работах он приближается к романтической идее эстетической рациональности как основания для возможного синтетического единства гетерогенных ценностных сфер: искусство предлагает утопические образы неискаженной и гармоничной intersubjectивности. Тем самым Хабермас возвращается к утопии эстетического освобождения жизни, характерной для Франкфуртской школы. Правда, существенное различие заключается в том, что для Адорно — в соответствии с его пессимистическим отношением к современности — эта утопия играет исключительно негативную функцию, позволяя обнажить дисгармоничность всего сущего, в то время как вера Хабермаса в гармонирующие возможности неискаженной коммуникации позволила Лиотару убедительно говорить о регрессии Хабермаса к неадекватной опыту модерна эстетике прекрасного. Итак, не следует считать эстетизацию теории фатальной для критического анализа идеологического мира видимостей, более того, можно предположить, что эта эстетизация, использование эстетических аналогий для продолжения разговора на традиционные философские темы, проникновение в сам философский дискурс фигуративного измерения, непрямого коммуникации, силовых эффектов может сделать такой анализ более адекватным современной ситуации.

#### 4. В поисках утраченной реальности

Каковы же основные современные стратегии проникновения за обманчивые слои воображаемой «реальности», создаваемой волей-к-присвоению, в поисках исчезнувшего Реального? Основой такого проникновения может быть только концептуализация опыта сопротивления этой воле, сопротивления, вносящего травматический разлад в мир явлений — опыта негативной детерминации, который не является диалектическим, поскольку в нем и посредством него ничего не синтезируется — «диалектизировать... теорию и практику, или же означаемое и означающее, язык и речь — все это тщетные попытки тотализации»<sup>6</sup>, диалектика — это одно из орудий властного господства (конечно, к негативной диалектике Адорно, движение которой затрагивает то, что не может быть присвоено воображающим разумом, это замечание не относится), — и разоблачение попыток проигнорировать этот разлад с помощью тотализирующих интерпретаций. Сопротивление желаемому — автоматизму поспешного

<sup>6</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 360.

согласия с «эффектом реальности», производимому социальными и культурными механизмами, стремящегося к легкому удовлетворению от имманентного движения в герменевтическом круге ценностей сообщества, в иллюзорной согласованности значения и предпонимания может стать основание новой этики — то, что кажется невыносимым, обретает этический статус. В современной философии движение от освоенного субъектом конвенционального мира представления к непредставимости и бесформенности травматического Реального часто описывается в заимствованных из кантовской эстетики терминах «прекрасного» и «возвышенного» (например у Ж.-Ф. Лиотара, Х. Уайта или С. Жижека). Прекрасное ассоциируется с порядком и осмысленностью и означает то, что может быть присвоено в представлении воображающим разумом, возвышенное же сводит на нет наши попытки придать событиям определенный смысл и угрожает устойчивости идеологических видимостей, придающих ясные очертания социальной жизни и индивидуального сознания. В кантовской эстетике ищут противоядия от имманентизма воли к присвоению, использующей эстетический принцип «единства многообразного» в качестве идеологической модели для воображаемой формы человеческой жизни, конфликтующие интересы и антагонизмы которой гармонизировались бы как в «органическом» произведении искусства. Этой обманчивой эстетической онтологии гармонии и согласия, игнорирующей конститутивный дисбаланс жизни, можно противопоставить кантовские аргументы, ограничивающие эстетическое сферой субъективной репрезентации, не дающей знания об объектах. Возвращение к обозначенной Кантом критической дистанции между воображающим разумом и Реальным является способом сопротивления расслабляющему влиянию «рекламы существующего», при помощи которой современная массовая эстетика очарования вновь и вновь повторяет невротическую защиту от травматического знания. Согласно интерпретации Ф. Джеймисона, в лакановской эпистемологии Реальное, сопротивляющееся символизации — это История<sup>7</sup>. Исследования тропологии исторических нарративов (описание множественности исторических повествовательных схем, стимулированное «Метаисторией» Х. Уайта) подводят к выводу о том, что наши дискурсивные формации располагаются вокруг травматического остатка, который «не прекращает не вписываться» в символическую вселенную (С. Жижек)<sup>8</sup>. Опыт современности основан на

<sup>7</sup> Jameson F. The ideologies of theory. Essays 1971–1986. Vol. 1. Situations of theory. L., 1988. P. 104.

<sup>8</sup> Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003. С. 118.

историческом сознании, обнажающем ужас случайности Истории и негарантированность ее смысла. «Слепые пятна» идеологий указывают на воображаемое воспроизводство утраченной после «смерти Бога» (большого Другого) достоверности. Использование кантовской категории возвышенного кажется способом указания на иллюзорный характер такого воспроизводства, выходом за пределы соблазнов воображаемого избавления существования от амбивалентности. Так в лиотаровском проекте Четвертой Критики — критики политического и исторического разума — возвышенное в истории ускользает от любой адекватной репрезентации в представлении, от любой формы концептуального понимания. Если прекрасное является способом достижения гармонического баланса между эстетическим опытом и сферой интересубъективных ценностей и суждений, то возвышенное — это средство выразить путем аналогии радикальную гетерогенность того, что выходит за границы опыта явлений. Невозможность представления порождает феномен негативной репрезентации. Более того, представление, изображение не просто «недостаточно» для выражения непредставимого, но специально конструируются для того, чтобы об этом непредставимом забыть. В такой перспективе язык по отношению к травматическому опыту оказывается не раскрывающим событие, а, наоборот, скрадывающей, заговаривающей его практикой. Сопротивляться этой современной амнезии возможно, только сохраняя в силе апории представления непредставимого.

Другой «эстетический» вариант обсуждения проблемы виртуализации реальности — эстетика исчезновения П. Вирильо, главная идея которой состоит в том, что сегодня актуальный объект и непосредственное видение исчезают в тени технологического продуцирования образов. Реальное исчезает не потому, что ему на смену приходит иллюзия, а потому что принцип реальности успешнее осуществляется не в ней самой, а в искусственной реальности цифровой симуляции, которую Вирильо называет затмением восприятия, поражающего в равной степени воображаемое и реальное. «Наше общество словно погружается в ночь сознательного ослепления, где горизонт видения и знания застилает его воля к цифровой власти»<sup>9</sup>. Как для Вирильо освещенность и свет становятся знаками властного контроля, вытеснения темноты, так для Ж.-Л. Деотта страсть к исключению фигуры исчезновения — признак современного режима господства: в обществе тотального контроля всё должно быть явлено, освещено, должно присутствовать. Запрет налагается не на слово (как это было для Фуко), а на молчание. Поэтому подрывная сила искусства таится не в актуализации и раскрытии скрытого, поиске

<sup>9</sup> Вирильо П. Машина зрения. СПб., 2004. С. 138–139.

исчезнувшего, а в указании на пустое место отсутствия, его именованье. Для Деотта, как и для Вирильо, реальное подлежит описанию в терминах исчезновения, но Деотт пытается прорваться к исчезнувшему путём вербального указания на зияющие места (а не посредством производства его субститутов-образов). Если принцип реальности переместился в иное измерение, то пустующее место осталось и на него необходимо постоянно указывать. Эта необходимость указывать на отсутствие, именовать его свидетельствует о том, что в лоне эстетического режима искусства вызревает другой режим — номинальный: поскольку невозможно представить исчезновение, в его отношении действуют скорее онтологические, нежели эстетические суждения, суждения существования или несуществования<sup>10</sup>.

Практика деконструкции также вскрывает иллюзорность свободной от амбивалентности тотальности означающих. Неопределенность проходит сквозь поле, которое кажется подчиненным структурной организации (Ж. Деррида); слепые пятна искаженных прочтений могут быть деконструированы, но при этом критика никогда не выходит на уровень совершенной ясности — существует связь между критикой и кризисом, а это означает, что критика основывается на противоречиях, которые она не может объективировать, но которые везде отмечают свое присутствие (П. де Ман). В своих поздних работах П. де Ман<sup>11</sup> обращает внимание на проблему эстетической идеологии, игравшей важную роль в истории и политике западного мира. Согласно де Ману, неправильное прочтение Канта Шиллером, Кольриджем, немецкими идеалистами породило опасную традицию эстетической политики, основанную на соблазнительном видении того, как может преобразиться общество, если оно достигнет состояния совершенства, предвосхищаемого поэтическим воображением в органическом единстве произведения искусства, трансцендирующем различие между субъектом и объектом. Такое прочтение было возможно только в результате ослабления кантовских строгих критических стандартов и пренебрежения принципиальной кантовской позицией — способности разума должны сосуществовать на основе внутренней системы разделения властей и прерогатив и не впадать в различные формы иллюзорного поспешного синтеза. Эстетическая идеология как раз и является претензией на окончательное преодоление противоречий Нового времени в эстетизированной форме жизни, единство которой обеспечивается поэтическим языком метафоры и символа, вы-

<sup>10</sup> См.: Ж.-Л. Деотт. Элементы эстетики исчезновения // Мир в войне. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 129.

<sup>11</sup> См.: *De Man P. The resistance to theory.* Minneapolis, 1986.

ражающим восстановленную гармонию между миром и словом. Тем не менее, язык способен выстраивать препятствия для значений и ценностей, которые накладываются на него в соответствии с интерпретативными верованиями, язык обладает возможностью для подрывной само-приостановки своих собственных риторических уловок. Сопротивление языка самому себе является основой для всех других форм сопротивления.

У Ж. Лакана и его последователей (Словенская школа психоанализа) понятие Реального используется для обозначения тщетности усилий окончательной воображаемой и символической интеграции. Реальное ускользает от представления и опосредования дискурсом, невозможно напрямую прикоснуться к нему, но следует указывать на эту невозможность единственно доступным способом — посредством провала символизации, поскольку «Реальное избыточно по отношению к любой символизации, функционирующей как желание, направленное на объект»<sup>12</sup>. Что же объединяет все эти подходы? Эстетика трансгрессии и эстетика исчезновения, деконструкция и лакановский психоанализ говорят на языке парадокса, материализующего неустранимый провал символизации. Проект современности был направлен на устранение амбивалентности существования, но последствия реализации этого проекта оказались неожиданными. Безудержное рефлексивное разложение традиций, демифологизация привели к тому, что общество, в котором «реальность», лишенная реального, неограниченно производимая и воспроизводимая посредством комбинаторных моделей, само становится собственным мифом. А это исчезновение реальности ставит и возможности самой рефлексии под вопрос — есть ли еще какое-нибудь основание для критического дистанцирования в самодовлеющем гиперреальном мире? «Разотчуждение» мысли может быть основано на обращении к тому, что оказывает сопротивление воображаемой, то есть иллюзорной законченности и самодостаточности виртуальной вселенной — к амбивалентности реального, к той преграде, о которую разбиваются все попытки воли-к-присвоению покончить с нехваткой, конституирующей человеческую жизнь. В поисках утраченного реального сегодня следует указывать на швы и трещины в мире видимостей, прикрываемые «рекламой существующего», а для этого необходима установка на сопротивление желанию, конвенциям, власти «интерпретативных сообществ» — власти воображаемого.

<sup>12</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 11.



## В. М. Дианова. ПРОЦЕССЫ УНИВЕРСАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

### О двух типах глобализации

Глобализационные процессы все более расширяют масштабы своего проявления, охватывая информационную, финансовую, технологическую, торговую, демографическую, религиозную, культурную и другие области. По мере их развертывания становится очевидным, что они не протекают синхронно, различаются в конкретных областях человеческой деятельности (что вызывает необходимость специального исследования каждой) и что не остается неизменным характер собственно глобализационных процессов в целом. Сегодня исследователи отмечают начало перехода от нелиберального типа глобализации (линейная глобализация) к новому, более высокому по своему потенциалу типу глобализации, названному синергетическим (нелинейная глобализация)<sup>1</sup>. Этот последний тип глобализации связывается с медленной эволюцией однополярного мира под эгидой США в многополярный, что вызвано осознанием необходимости учета национальной специфики, отказа от силовых методов и стремлением к многостороннему взаимодействию. Формирующееся в этом ракурсе глобальное общество обретает сетевой принцип организации, который существует наряду с иными принципами членения на разнообразные «сферы», подчас даже не артикулируемые. И если в экономике, торговле или технологических областях процессы нового типа глобализации протекают не так активно, поскольку в современных условиях велико различие в развитии и вытекающая из этого гегемония отдельных государств (здесь позиция силы оказывается подчас все еще довлеющей, хотя она становится более гибкой и неустойчивой), то в сфере культуры — в частности, образования и искусства — пробивают себе дорогу глобализационные процессы

<sup>1</sup> Евстигнеева О. П., Евстигнеев Р. Н. Глобализация и регионализм: уроки для России // *Общественные науки и современность*. 2004. № 1.

нового типа, и здесь они неизбежны и попросту необходимы, если исходить из того, что формирование полноты культуры человечества непосредственно предполагает сохранение ее многообразия. Любой другой путь грозит унификацией и стандартизацией культуры, тем самым — ее обеднением.

Различение двух типов глобализации носит принципиальный характер и в некотором роде может рассматриваться как программа осуществления преобразований в той или иной области культуры. Развитие глобализационных процессов нового типа, т. е. нелинейной глобализации, в конкретных областях культуры не всегда очевидно, порой происходящие преобразования оцениваются в русле представлений, сложившихся в ходе начального процесса глобализации, что влечет неверные выводы и в итоге препятствует осуществлению модернизации. Сошлемся в этой связи на статью, посвященную проблемам глобализации в сфере высшего образования, автор которой, рассматривая культурный аспект глобализации, сводит его к «экспансии культуры западного образца», и в этом для него заключается «реальная угроза потери большинством государств национальной культуры, самобытности и самоопределения», вследствие чего он делает вывод: «объем выгод от глобализации высшего образования для общества и государственной высшей школы несравнимо меньше объема угроз»<sup>2</sup>. В то же время наряду с критическими суждениями в адрес глобализации и высшей школы сложились иные суждения, подчеркивающие объективность протекающих процессов и неуместность оценок по принципу «хорошо — плохо», «нравится — не нравится»; мы вполне разделяем точку зрения цитируемого далее автора, что в условиях глобализации речь идет об «изменении самой внутренней парадигмы университетского образования, то есть о возникновении в высшей школе новых образцов, норм, ориентиров и мотиваций»<sup>3</sup> (3), которые при умелом их внедрении будут способствовать совершенствованию образовательного процесса.

С тем, чтобы яснее представить характер преобразований, вызванных глобализацией, необходимо ввести ряд инструментальных понятий, которые обозначают и уточняют суть этих преобразований. Таковым является понятие «универсализация», используемое при рассмотрении результатов практического претворения процессов глобализации, в которых реализуется новый способ отношения между культурами.

<sup>2</sup> Майбуров И. Глобализация сферы высшего образования // *Мировая экономика и международные отношения*. 2005. № 3. С. 14–15.

<sup>3</sup> Покровский Н. Е. Побочный продукт глобализации: университеты перед лицом радикальных изменений // *Общественные науки и современность*. 2005. № 4. С. 148.

### Уточнение понятия «универсализм»

Понятие «универсализация» к которому прибегают исследователи при обозначении феноменов культуры, бесспорно, обладает некоей притягательной силой, поскольку в нем заложена мысль о сопричастности тех или иных явлений Универсуму — всеобъемлющему миру, космосу. Мы исходим из того, что Универсум неизбежно несет в себе ценностную окраску, ведь это тот «дом», в котором живет человечество. И поскольку оно (человечество) неустанно задается вопросом о том, как достойно жить в этом доме, коль его деятельность не стихийна, а им же самим управляема, постольку некие созданные им установления, принципы, процессы, претендующие на роль всеохватывающих, были объявлены «универсальными». Обращаясь к истории применения этого понятия, обнаруживаем неоднозначность трактовок его применения. Так, в эллинской культуре был провозглашен «универсальный принцип *разума и слова*», который впоследствии «встретился лицом к лицу с религиозным началом абсолютного, универсального *монотеизма*»<sup>4</sup>. В Новое время на смену универсалистской силе христианской религии пришло иное применение понятия «универсальное»: его распространили на трактовку роли и значения знания в жизни человечества, к добыванию которого устремилась наука. Со временем эти универсалистские притязания науки, морали и права, выраженные в проекте Просвещения, также подверглись критике. В конце XX века английский политический теоретик Дж. Грей призывает «отказаться от универсалистского проекта западных культур, ставшего в наших исторических условиях нигилистическим выражением воли к власти, и заменить его готовностью к существованию с имеющими иную природу культурами»<sup>5</sup>. И хотя модернистский проект Просвещения, по мнению Дж. Грея, порвал во многом с классической и средневековой мыслью, все же он «в своем универсализме, а также фундаменталистском и репрезентационном рационализме был ее продолжением»<sup>6</sup>. Из приведенных фрагментов следует, что в суждениях цитируемого автора «универсализм» обладает неким унифицированным смыслом, связанным лишь с западной гуманитарной традицией. Осуждая универсализм как некую экспансию западного мышления, Грей настаивает на формировании принципиально иного типа культуры, которому будет присуще разнообразие «несоизмеримых идей и ценностей»;

<sup>4</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 117.

<sup>5</sup> Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М. С. Фетисова и др., под общей ред. Г. В. Каменской. М., 2003. С. 341.

<sup>6</sup> Там же. С. 292.

культура будет плюралистична — этот факт он расценивает как некий исторический дар, которым надо наслаждаться и который надо принять. И этот его вывод вполне приемлем, однако нельзя принять его противопоставление процессов универсализации и плюрализации: на протяжении всей книги «универсализм» трактуется им лишь в русле просвещенческих идей и повсюду настойчиво подчеркивается «антиуниверсалистская направленность идеи плюрализма ценностей»<sup>7</sup>. Трактовка понятия «универсализм» в последние десятилетия XX века претерпела некие изменения, вызванные динамикой самого культурно-исторического процесса, и потому мы видим необходимость уточнения его смысловой нагрузки.

Универсализм не есть общее, присущее многим предметам, процессам, явлениям, но многое, присущее одному предмету или процессу; некое качество, характеризующее многосторонность предмета или явления. В этом ракурсе можно оценить, к примеру, образованность человека, сведущего во многих областях знаний.

Приведем в качестве примера фрагмент из речи К. Ясперса, посвященной памяти Макса Вебера, перед студентами Гейдельбергского университета, где он использовал понятие «универсальность» для характеристики многогранности научных трудов немецкого исследователя: «Содержание их затрагивает самые различные области: это — аграрная история Рима, биржа, сельскохозяйственные рабочие регионы Восточной Эльбы, средневековые торговые компании, упадок античного мира, логико-методологические исследования, русская революция, психофизика промышленного труда, протестантская этика и дух капитализма, работы по социологии религии, относящиеся к Китаю, Индии, иудаизму, политические труды, посвященные проблеме выбора вождя и формированию политической воли, доклады, посвященные политике и науке как профессии. Но эта универсальность — не случайное нагромождение различных исследований, все они группируются вокруг одного центра: социологии»<sup>8</sup>. Аналогичной была оценка в свое время творчества Леонардо да Винчи, который объединял в себе многообразное мастерство и ученого, и художника. В этом же ракурсе можно охарактеризовать состояние современной цивилизации, которое она стремительно приобретает по мере диффузии духовного опыта различных культур, разнообразных культурных заимствований и взаимовлияний.

С тем, чтобы подчеркнуть новую смысловую нагрузку рассматриваемого нами понятия, ученые вводят необходимое уточнение —

<sup>7</sup> Там же. С. 149.

<sup>8</sup> Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ творчества. М.: Юрист, 1994. С. 554.

«новый универсализм». Его формирование вызвано тем, что постепенно исчерпывается роль Запада как мироисторического субъекта. «Симптом этого исчерпания проявляется в осознании западом того, что его культура уже не есть безусловный и доминирующий центр мира», что он «признает необходимость “другого” (как это выражено постмодернистским культурным сознанием)»<sup>9</sup>. Именно постмодерн подготовил почву для объяснения сосуществования множественности в едином универсальном пространстве<sup>10</sup>. Постмодернистские «умеренные версии способствовали преодолению односторонности представлений о целостности мира в духе модернизаторского универсализма»<sup>11</sup>. Новый универсализм, как и старый, прежний универсализм, «постулирует целостность мира/человечества. Однако способы или принципы видения этого целого весьма различны: целостность предмета основывается в новой методологии на признании всеобщности связей, лишенной универсально-нивелирующего характера, связи, участники которой в принципе разнородны, творчески активны, а их основания выглядят не как эманация целого, но как и определяемые, и определяющие это целое»<sup>12</sup>.

На необходимость различения понятий «универсализм» в старой и новой трактовке обращают внимание, помимо цитируемого нами М. А. Чешкова, и другие ученые. М. Эпштейн предлагает ввести понятие «критическая универсальность», под которой он понимает способность того или иного консенсуса «занять критическую дистанцию по отношению к себе, вобрать ценности других консенсусов и культур, а главное — ценность согласия на разногласия»<sup>13</sup>. В этом суждении виден существенный шаг вперед в продвижении по пути концептуального осмысления того культурного многообразия, которое формируется в результате процессов глобализации. Заметим, цитируемый автор делает весьма важное разъяснение по поводу иного состояния множественности в условиях универсализации по сравнению с предшествующей трактовкой этого феномена в постмодернистских теориях: «В положительной оценке многообразия универсализм заодно с плюрализмом, только признание этого многообразия не ведет его к отказу от оценки, а становится критерием самой оценки»<sup>14</sup>. Универсализм нового типа способен придавать ценностный характер идеалам других культур.

<sup>9</sup> Чешков М. А. Глобальное видение и Новая наука. М., 1998. С. 52.

<sup>10</sup> См.: Дианова В. М. Плюрализм как черта универсальной культуры // *Studia culturae*. Вып. 4. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета С.-Петербургского гос. университета. СПб., 2002; *её же*: Культурология: основные концепции. Учеб. пособие. СПб., 2005 (глава 26).

<sup>11</sup> Чешков М. А. Глобалистика: поиски предмета. (Сборник статей). М., 2002. С. 9.

<sup>12</sup> Чешков М. А. Глобальное видение и Новая наука. С. 54.

<sup>13</sup> Эпштейн М. Н. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М., 2004. С. 648.

<sup>14</sup> Там же. С. 649.

Наличие ценностного, а не нивелирующего отношения к иным культурам учитывает И. Н. Ионов при различении и характеристике двух типов исторического сознания, формирование которых вызвано соответственно чередованием локализма и универсализма. Термин «универсализм» используется им для характеристики понятия «цивилизационное сознание», что создает необходимый контекст множественности, допускающей учет существования иных, чуждых цивилизаций. «Подлинный универсализм невозможен, если исследователь, как в архаическую эпоху, позиционирует себя в центре мира и порождает у представителей других культур ощущение своей периферийности и даже маргинальности. Равным образом он невозможен, если исследователь сам рассматривает себя как маргинала и принимает локалистскую версию истории, сочиненную или индуцированную его оппонентом»<sup>15</sup>. Смена исторических эпох сопровождается циклической сменой типов сознания: «имперского локализма» и «цивилизационного универсализма». В реальном историческом процессе эта смена происходит неявно, «возникновение универсалистского типа исторического сознания не идентично полному преодолению локализма и лучшему пониманию культурного “иного”. Локализм часто рядится в одежды универсализма»<sup>16</sup>. Возникает проблема поиска необходимого баланса локальных и универсальных структур, задача различения этих двух типов исторического сознания и соответственно адекватного понимания происходящих в данной культуре процессов.

Универсальность культуры формируется посредством процессов преемственности, заимствования, усвоения, то есть при условии ее открытости. Универсализм присущ всякой культуре, однако он может иметь разный потенциал. В процессе генезиса культуры в отдельные периоды степень универсальности порой затухает, становится неявной, забывается, и тогда всплывает идея «локальности», «самобытности», «непреходящих» ценностей. Между тем именно в переходные периоды усиливаются процессы заимствования, осознание утраты собственной самобытности, потребность в смене бытующих моделей в сфере образования, воспитания, художественного творчества, права и пр. При этом культура теряет во многом свою прежнюю самоидентичность, ибо происходит взаимопроникновение, ассимиляция, сосуществование, взаимовлияние и другие процессы взаимодействия моделей.

<sup>15</sup> Ионов И. Н. Циклические явления в развитии цивилизационного сознания // *Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса*. М., 2003. С. 125.

<sup>16</sup> Там же. С. 113.

Русский мыслитель С. Н. Трубецкой, описывая состояние переходной эпохи, предшествовавшей упрочению христианства, писал о противостоянии национальной и универсальной тенденций в самоопределении культуры иудеев<sup>17</sup>. Д. С. Лихачев принцип универсализма рассматривал в качестве одного из оснований европейской культуры<sup>18</sup>. По мере развития западноевропейской культуры на смену универсализму пришел локализм, знаменующий собой устойчивый период в ее развитии, но и этот тип мировоззрения стал подвергаться разрушению, которое началось с романтиков — они «раскачивали лодку» европейской самобытности. Эти процессы нарастают, вызванные в XX веке усилением информационных потоков, миграцией, новыми экономическими формами международного сотрудничества, тягой к усвоению опыта иных культур, фундированной не только разочарованностью в западных ценностях, но и попросту потребностью в новизне, переменах. Возникла необходимость взаимосоотнесенности всех компонентов человечества, вовлекаемого в глобализационные процессы.

Рассматривая глобализацию как необходимую составную часть самоорганизующейся эволюции человечества, присоединимся к суждению тех авторов, которые, наряду с признанием стихийного характера глобального процесса, допускают возможность придавать ему необходимое направление посредством участия разнообразных мировых институтов, причем «вероятны два основных варианта: нивелирующая глобализация и глобализация, построенная на принципах равноразличий всех ее участников»<sup>19</sup>. Возвращаясь к приводимым ранее суждениям Дж. Грея, заметим: объектом критики у него, судя по всему, был именно вариант нивелирующей глобализации. Однако тенденциям нынешнего этапа глобализации соответствует Новый универсализм, который не предполагает полной подчиненности частного и особенного всеобщему и целому. Универсальность в контексте глобализации понимается как результат усложнения межцивилизационных связей. Она подразумевает равенство партнеров цивилизационного развития, возможность ведения «равноправного диалога». Именно в ракурсе такого понимания универсалистского мышления могут решаться конкретные глобальные проблемы. Рассмотрим особенности осуществления процессов глобализации в отдельных областях культуры, протекающих согласно принципам универсализма.

<sup>17</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 17.

<sup>18</sup> Лихачев Д. С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие. 1991. VI (24). С. 15.

<sup>19</sup> Чешков М. А. Глобалистика: поиск предмета. С. 30.

## Принципы универсализма в области образования

Осуществление на новом этапе глобализации кардинальных изменений в сфере образования сопровождается намерением не только европейских, но и стран других континентов противостоять американскому насилию в этой сфере, стремлением сформировать единое образовательное пространство и подчеркнуть приоритетность европейского образования. Именно в этом контексте можно рассматривать задачу создания Зоны европейского высшего образования к 2010 году, сформулированную в ряде совместных документов, получивших обобщенное название «Болонский процесс».

Россия, вступив в 2003 году к Болонский процесс, намерена сохранить лучшие свои традиции в области высшего образования и одновременно подвергнуть его некоторой трансформации согласно рекомендациям, которые записаны в документах Болонского процесса. Как ни парадоксально это звучит, глобализация побуждает политику в сфере образования одновременно поощрять и ограничивать культурное разнообразие. В этой связи вырисовывается задача уяснения меры соотносительности унифицированных принципов, неизбежных при осуществлении такого рода масштабных мероприятий, и сохранения самобытности различных стран и их традиций в системе образования.

Пожалуй, главная задача, контуры которой лишь обозначились в сфере отечественного образования в изменившихся условиях, осознание и реализация которой представляет наибольшие трудности, — это определение национальной составляющей в модернизирующемся образовательном процессе, что вызвано весьма правомерной заботой о сохранении культурной самобытности, опасением унификации. В контексте решения этой задачи необходимо сохранить привлекательность национальной системы образования в рамках европейского единого образовательного пространства. Эта задача, по мере освоения европейского опыта образования и внедрения лучших его методик в отечественную образовательную практику, очевидно, будет приобретать все большую остроту. Она еще более усилится, когда возникнет вопрос об уяснении самобытности отдельных отечественных университетов и усилении их автономности. Очевидно, решение многих задач потребует не столько административных мер, сколько глубокого понимания участниками этого процесса сущностных характеристик реформирования образования, его содержательной стороны.

Здесь уместно напомнить о том, что любая культура тем более ценна и богата, чем более разнообразно число ее составляющих, и напротив, чем менее дифференцирована ее культурная жизнь, тем единообразнее культура и соответственно проще, примитивнее. Воз-

никающее вследствие межкультурных взаимодействий культурное и лингвистическое многообразие расценивается культурологами как безусловная ценность. Формирующее многообразие — явление не новое в истории культуры, что может быть темой отдельного исследования. Отметим лишь, что изначально, уже в период формирования европейской культуры ей был свойственен плюрализм ценностей. Приведем констатацию этого факта, сославшись на высказывание французского философа П. Рикёра об уникальности европейского опыта, вызванного тем, что Европе «пришлось вобрать в себя целый ряд культурных наследий — иудеохристианское, античное, а позднее и культуры варварских народов, вошедших в состав Римской империи, христианское наследие Реформации, Просвещения, эпохи Возрождения, а также три “наследства” девятнадцатого века: *национализм, социализм и романтизм...*»<sup>20</sup>. По мере становления европейской культуры это многообразие утратило «эффект новизны», поскольку было продуктивно усвоено и вскоре принято «за свое». Для нас важно еще одно суждение П. Рикёра о том, что «европейская универсальность подразумевает плюрализм культур»<sup>21</sup>, и хотя со временем эта универсальность приобрела некую хрупкость, тем не менее у человечества все же присутствует «некий эсхатологический универсализм — универсальность как конечный проект или цель»<sup>22</sup>.

Полагаем, что вопрос о соотношении национальной специфики образования и культурной традиции с рекомендациями, адресованными всем вузам, вступающим в общеевропейское образовательное пространство, — это один из вопросов, требующих обстоятельного разъяснения. Неоднократно он был зафиксирован во многих документах Болонского процесса, что побудило к выдвиганию ряда важнейших принципов. Выделим некоторые из них.

Так, в предваряющем Болонский процесс документе — «Хартии университетов», принятой на встрече ректоров в Болонском университете еще в 1988 г., — среди ряда фундаментальных принципов высшей школы отмечено, что достижение необходимых универсальных знаний, вне географических и политических границ, вызвано жизненной потребностью во **взаимном познании и взаимодействии различных культур**<sup>23</sup> (это и последующие выделения жирным шрифтом сделаны мною — В. Д.). В Сорбонской декларации (Париж, 1988) речь идет о намерении создать в Европе такую систему выс-

<sup>20</sup> Рикёр П. Универсальность и сила различия // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 44.

<sup>21</sup> Там же. С. 44.

<sup>22</sup> Там же. С. 50.

<sup>23</sup> Италия, 1988 — Хартия университетов // Козырев В. А., Шубина Н. Л. Высшее образование России в зеркале Болонского процесса. СПб., 2005. С. 16.

шего образования, которая, при всей своей целостности, смогла бы сохранять и беречь **культурное разнообразие** отдельных стран<sup>24</sup>. Из этого следует, что единое или общее пространство образования не должно быть унифицированным, что его создание будет основано на уважении к различиям вступающих в это пространство коллективных субъектов (стран, университетов). В Грацской декларации (Австрия, 2003) подчеркивается роль университетов в сохранении и передаче знания, и в этой связи отмечено, что как раз **культурное и лингвистическое разнообразие**, присущее Европе, способствует более серьезному обучению и проведению научных исследований<sup>25</sup>.

Мы не будем здесь перечислять все те важнейшие принципы, которые записаны в Болонской декларации (1999) и последующих документах, преследующих цель создания единого образовательного пространства, но выделим лишь те положения, в которых речь идет о сохранении в этом единстве разнообразия.

Определение строгости понятий — одно из необходимых условий адекватного понимания и практической реализации любых теоретических построений. Начавшаяся согласно документам Болонского процесса модернизация высшего образования вызывает подчас искаженное представление именно потому, что не всегда адекватно трактуются некоторые основополагающие принципы, сформулированные в его документах. Одна из задач — установления динамического соотношения между необходимостью принятия унифицированных стандартов в организации процессов образования и в то же время сохранения национального, регионального, этнического и культурного своеобразия, т. е. создания таких процедур образования, которые бы включали в себя универсальные критерии оценок качества и универсальные системы квалификации. В этой связи обратимся к материалам Болонской конференции по системам квалификаций, проходившей в Дании (Копенгаген, 13–14 января 2005)<sup>26</sup>.

В материалах копенгагенской конференции отмечено, что ее участники различают **национальные системы** квалификаций и **универсальную систему** квалификаций европейской зоны высшего образования, которая, весьма вероятно, станет «лицом» Болонских квалификаций для остального мира. Универсальная система представляет собой механизм сочленения национальных систем квали-

<sup>24</sup> Париж, 1998 — Сорбонская декларация // Козырев В. А., Шубина Н. Л. Высшее образование России в зеркале Болонского процесса. С. 17.

<sup>25</sup> Австрия, 2003 — Грацская декларация // Козырев В. А., Шубина Н. Л. Высшее образование России в зеркале Болонского процесса. С. 43.

<sup>26</sup> Болонская конференция по системам квалификаций. Министерство науки, технологий и инноваций Дании. Копенгаген, 13–14 января 2005 г. Заключительный отчет С. Берган // <http://www.bologna-bergen2005.ru>.

фикаций и делает прозрачной связь между ними. В материалах Копенгагенской конференции отмечено, что эта универсальная система является широкой структурой, в рамках которой «размещаются» все национальные системы квалификаций, и что в ней есть место и для будущих национальных систем. В универсальной системе квалификаций отмечены гибкие траектории обучения, ведущие к получению сходных квалификаций, в ней предусмотрено наличие многочисленных мест для входов и выходов в системе образования. В то же время она подразумевает некие общие инструменты, средства и методики, необходимые для описания квалификаций, уровней и планируемых результатов, которые позволяют обеспечить признание квалификаций вне зависимости от того, каким способом они были получены. Отмечено, что система квалификаций Европейской зоны высшего образования (**European Higher Education Area = ЕНЕА**) не способна подсказать министрам, что следует делать, но зато она способна многое сказать о том, чего делать не следует. В материалах конференции отмечено, что одна из ключевых функций универсальной системы квалификаций ЕНЕА — это многообразие, которое является производным от многообразия Европы, являющегося ее великим преимуществом. В них отмечено также, что существует ряд схожих принципов, присущих универсальной системе квалификаций ЕНЕА и национальным системам квалификации, — это то, что их объединяет, но также имеются отличия, присущие отдельным национальным системам.

Из всего этого следует, что универсальная система квалификаций не есть некая общая система, которая может навязать всем единообразие и привести к нивелировке национальных систем образования и присвоения квалификаций. Напротив, воплощаемая в реальность образовательная практика, согласно рекомендациям Болонского процесса, создаст необходимый баланс между многообразием и единством, что еще более расширит масштабы универсализации культуры.

В материалах заключительного отчета Копенгагенской конференции, очевидно, для того, чтобы точнее прояснить смысл понятия «универсальное», необходимое при разработке систем, отвечающих принципам квалификаций и признаний, приводится пример из сферы искусства: мюзикл, основанный на сочинении В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» расценивается как произведение, отвечающее принципам системы квалификаций и признаний, поскольку это произведение притягивает к себе тысячи и тысячи туристов, отвечая их разнообразным вкусам. Этот мюзикл — о европейском измерении, представленном композитором Рихардом Коччинанте, который, бу-

дучи французом, имеет итальянские корни. Не в меньшей степени этот мюзикл — о «внешнем измерении», представленном певцом Гару, уроженцем Квебека, который является ныне одной из главных звезд франкоязычного мира. Приведенный пример из сферы искусства показателен, поскольку именно в искусстве, как сфере свободно-творческого поиска, получили реализацию первые шаги процесса универсализации культуры, предпринимаемые на европейском и других континентах мира.

### Принципы универсализации в области искусства

Среди ряда философских и научных предпосылок, способствующих становлению глобалистики, следует назвать идеи постмодернизма, и прежде всего те, что утверждали множественное разнообразие мира, отрицание жестких границ в структуре мироцелостности<sup>27</sup>. Все эти идеи репрезентированы в постмодернистском художественном творчестве<sup>28</sup>. Искусство, более чем какая-либо иная сфера культуры, оказалось способно втянуть в орбиту своего зрения весь опыт, накопленный человечеством, не различая его по иерархии, приоритетам стилей и верности традиции. Правомерность такого рода художественного творчества признавал Х. Борхес, полагая, что «понятие “традиция” подразумевает акт веры» и что наше воображение все время изменяет и изобретает прошлое. «Отсутствие принадлежности к однородной “национальной” культуре, возможно, свидетельствует не о бедности, а о богатстве. В этом смысле я “интернациональный” писатель, живущий в Буэнос-Айресе. Мои предки... принадлежат к разным нациям и расам», — поясняет Борхес<sup>29</sup>. Такая позиция писателя утверждает освобождение от своей собственной культурной традиции и свободный выбор присоединения к другим, точнее — игрового отношения с ними. В этой связи неизбежно возникает проблема плюрализма культурных ценностей, отождествляемая в художественной среде с эклектикой. Французский теоретик Ж. Липовецки, расценивая постмодерн как тенденцию культуры, свободную в своем выборе, называет именно

<sup>27</sup> См.: Чешков М. А. Глобалистика: поиски предмета. С. 9.

<sup>28</sup> См.: Дианова В. М. 1) Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб., 1999; 2) Интертекстуальность искусства как пролог к универсализации культуры // *Studia culturae*. Вып. 7. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского гос. университета. СПб., 2004.

<sup>29</sup> Борхес Х. Л. Европейский писатель в изгнании // Керни Р. Диалоги о Европе / Пер. с англ. М., 2002. С. 127–128.

эkleктизм главной чертой постмодерна<sup>30</sup>. Этот термин, обремененный в прошлом негативным смыслом, который свидетельствовал об отсутствии единства стиля, в постмодернистской ситуации приобрел неоднозначную трактовку, точнее, некую дифференциацию. Маскарад «циничного эkleктизма» в художественном творчестве осуждал Ж.-Ф. Лиотар. «Высокую эkleктику» находят в фильмах П. Гринуэйя, расценивая их как высокий уровень творческого совершенства. На дифференцированном отношении художника к используемому им материалу настаивал В. Вельш, поскольку «мешанина из всякой всячины порождает только безразличие», которую он назвал «псевдо-постмодерн», не имеющий с постмодерном ничего общего, подчеркнув, что все же «главное в постмодерне — расширение возможностей, учитывающее реально существующий плюрализм»<sup>31</sup>.

В постмодернистском художественном творчестве сложились разнообразные стратегии, характеризующие дифференцированное отношение к культурному многообразию. Эти стратегии, пожалуй, можно соотнести со стратегиями, формирующимися в мире непосредственного человеческого общения, где наличие разнообразных ценностей, нравов, традиций и норм предполагает выработку определенных форм толерантности и взаимопонимания. В отличие от предшествующей эпохи, когда речь шла о диалоге культур, находящихся в пространственном отдалении друг от друга, постмодернистская художественная практика ввела полифонию голосов культур в саму субстанцию текста. Это прежде всего стратегия интертекстуальности, более всего обоснованная в работах Р. Барта, предложившего рассматривать каждое произведение как текст, который «соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»<sup>32</sup>. Любая интертекстуальность — это не рядоположение смыслов, и тем более не иерархия смыслов, а это спор или игра смыслов. Постмодернистское искусство «научает» человека воспринимать опыт разных народов, совмещать, координировать разнообразные ценности и тем самым способствует универсализации его культурного опыта. Зритель, читатель в этом случае должен суметь оценить творческие «находки», получить удовольствие от «игры структуры» текста, посредством возникающих аллюзий и ассоциаций обогатить его смысловое пространство. На зрителя, читателя, слушателя в постмодернистской ситуации возлагается особая креативная миссия свободы интерпретаций, обе-

<sup>30</sup> *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб., 2001. С. 180.

<sup>31</sup> *Вельш В.* «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. № 1. С. 131.

<sup>32</sup> *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 388.

спечиваемая нарочитой открытостью, смысловой незавершенностью текста. Для этого субъекту восприятия необходима немалая осведомленность, знакомство с различными традициями и разнообразными культурными кодами мировой культуры. Такого рода читатель становится носителем энциклопедического знания. Его можно назвать «образцовым читателем», «аристократическим читателем», «универсальным читателем». Такой воображаемый читатель может осуществить интерпретацию текста во всем его возможном смысловом богатстве, встраивая тем самым каждое конкретное произведение в полифонию звучащих голосов культуры.

Отрицая линейность в развитии культуры, постмодернизм утверждает одновременное существование неодновременного и различного. Модель искусства и модель культуры вполне сопоставимы. Различие состоит лишь в том, что если постмодернистское искусство уже выработало свои малые техники или приемы сосуществования разнообразных ценностей в едином пространстве и временном континууме, то в сфере разнообразных культурных практик — юридической, правовой, образовательной, конфессиональной и повседневном общении — они находятся в стадии формирования.

В завершение изложенной темы, заметим, что современные исследователи выдвигают задачу формирования науки «универсики» — так обозначена область изучения и понимания универсального, трактуемого как состояние открытости каждой культуры опыту иных культур<sup>33</sup>. Стремление к универсализму — это способ трансгрессии каждой культуры, это движение к формированию транскультурных ценностей, произведений, институтов. Такое движение способствует расширению границ этнических, профессиональных, языковых и других идентичностей и созданию новых культурных установлений. В такой новой культурой среде формируется и новый человек, универсально мыслящий, способный усвоить и оценить культурные ценности всего многообразного универсума. Таковы перспективы, полагаем, развития человеческой цивилизации.

<sup>33</sup> *Энтетин М. Н.* Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. С. 635–651.

## А. И. Неклесса<sup>1</sup>. НЕОПОЗНАННАЯ КУЛЬТУРА. ГНОСТИЧЕСКИЕ КОРНИ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

О чудо... Сколько вижу я красивых созданий!  
Как прекрасен род людской...  
О дивный новый мир, где обитают такие люди.  
*Шекспир, «Буря»*

Некогда, гуляя светлым утром по кампусу Стэндфордского университета, набрел я на удивительную скульптурную группу, созданную Роденом, в которой присутствовал знакомый Мыслитель, правда, в измененных пропорциях и своеобразном окружении (чем-то напоминающем скульптурную группу, воздвигнутую в Москве на Болотной площади). Нечто странное, даже тревожное чувствовалось в этом, на редкость впечатляющем творении мастера. Гравитационным же центром композиции было, однако, другое изваяние — гигантские медные двери, притягивавшие взоры скульптурных персонажей. В подобном хоре Мыслитель выглядел явно иной персоной, нежели его общеизвестный, знаковый образ. Скульптурный ансамбль, выстроенный на площадке калифорнийского кампуса, являл собой то самое, сакраментальное: «оставь надежду всяк сюда входящий...». И вовсе не Данта изображал при этом сидящий у приотворенных врат «Мыслитель».

### За пределом конца истории

Динамизм новых миров всегда свидетельствует об их превосходстве над страной, откуда вышли: они осуществляют идеал, который остальные втайне лелеют как конечную и недостижимую цель... Внезапное появление подобного общества на карте сразу упраздняет значение обществ исторических.

*Жан Бодрийяр*

Субъект истории и ее мера — человек. Прошлое и будущее не существуют сами по себе, как безликие, автономные простран-

<sup>1</sup> Александр Иванович Неклесса — член Бюро Научного Совета «История мировой культуры» при Президиуме РАН, председатель Комиссии по социокультурным проблемам глобализации.

ства, наскоро сшиваемые раскаленной иглой социального бытия. Да и картонные хронологические сочленения, числовые ряды, выдаваемые за историю, чаще являются порождениями уставшего ума, оставляющего кривые зарубки памяти, жизнь же творится в ежесекундной земной вечности — потоке времени, стянутом берегами вселенского общежития.

Разделяют же эту реку шлюзы-эпохи: меняющийся склад ума, миростроительные замыслы, различным образом толкуемые цели бытия. И еще, наверное, ступени метафизического промысла. Настоящее — приоткрытая свободой дверь, преодолев порог которой, люди обретают сотворенную ими версию будущего. Так что перемены в мировоззренческом строе, общественной психологии по крайней мере не менее важны, нежели материальная, событийная сторона жизни, ведь именно здесь прорастают зерна исторических переворотов.

Множественность алгоритмов практики есть не что иное, как зримое воплощение богатств социальной ментальности — производное той странной субстанции, которая, по выражению известного историка (Жака Ле Гоффа), есть нечто объединяющее Цезаря с последним солдатом легионов, святого Людовика с крестьянином, папущим землю, Христофора Колумба с матросами на плывущих по океану каравеллах. Сегодня, балансируя на краю познанной реальности, люди ощущают дрожь в груди, познавая страсти конквистадоров. И также не имеют ни достоверных карт эпохи, ни прочерченных маршрутов в обиталища за горизонтом.

Время, в котором мы живем, — порог зона, зыбкое трансграничье, мост над беспокойными водами, соединивший погружающийся в Лету континент Модернити с возникающей из вод истории зыбкой Атлантидой. Хроники переходного периода алогичны, они дезорганизуют и корректируют привычную систему исторической записи — *Histories Apodexis*. Качества фиксации реальности уходящей эпохи — ясность, логичность, выверенность оценок — в новой редакции бытия оказываются не слишком-то востребованным инструментарием. Который в конечном счете рискует быть выброшенным на свалку.

Дискуссии о постсовременной цивилизации либо менее обязывающие рассуждения о модернизационной реформации могут являться привычной данью ритуалу, но они же имеют шанс стать взрывчатым, революционным ферментом. И, кстати, совсем не риторичный вопрос: *что же, собственно говоря, следует понимать под «постсовременной цивилизацией»?* Если это очередная социально-культурная метаморфоза христианского эона, то подобные процессы не раз, не два происходили на протяжении двух последних тысячелетий. Если же в данной констатации заключена мысль о принципиально иной



социальной конструкции, то мы, конечно, присутствуем при революционном и драматичном событии.

\* \* \*

Именно подобное толкование все чаще ощущимо в дискуссиях о происходящем на планете.

Более того, речь, по-видимому, идет о зарождении иной цивилизации. Не только в том широком смысле, который был привнесен в XIX/XX веках как тема культурно-исторических типов, субэкумен (что позволило, к примеру, Арнольду Тойнби насчитать двадцать с лишним цивилизаций), но в русле изначального, более узкого употребления термина, преподнесенного толкователям общественных трансформаций еще маркизом Мирабо.

Здесь мы вплотную приближаемся к парадоксу, невольно трансцендируя и переосмысливая понятие, заключенное в последовательности «дикость—варварство—цивилизация», предполагая возможность некоего четвертого состояния общества.

Саму же историю цивилизации — в том числе в значении становления, расцвета и упадка городской («цивильной») культуры — можно, в конечном счете, свести к двум протяженным периодам.

Один период — это возникновение и развитие городских культур древнего мира, причем как восточных, так и античных, т.е. обильного разнообразия, которое можно объединить понятием *традиционная цивилизация*. И другой — становление, развитие в течение двух тысячелетий универсальной *христианской цивилизации*, *Pax Christianum*, культуры Большого Модерна, которая, пройдя сквозь ряд метаморфоз, реализовала с различной полнотой и успешностью коды модернизации (*осовременивания*), став глобальной. Различаются они, в числе других примет, направленностью исторического взора: в прошлое у первого, в будущее — у второго.

Данная — *современная* — форма человеческого общежития пребывает ныне в состоянии трансмутации. Христианская цивилизация развивалась, декларируя особый статус человека, формируя соответствующую среду действия, имеющую целью его *спасение*: восстановление и освобождение. При этом новое (*modern*) мироощущение<sup>2</sup>, оплодотворяя Ойкумену, не раз и не два срывалось в длительные заблуждения, затяжные кризисы.

Вектор развития современной цивилизации — обретаемая людьми свобода, которая прагматично оценивается также мерой воз-

<sup>2</sup> Так первохристиане называли себя: *moderni*, в отличие от язычников, которые именовались ими *antiqui*. Возрождение подобного самоощущения (в сущности, совсем не хронологического свойства) имело место и в первые века второго тысячелетия.

растаниях формального могущества. Причем подобная констатация оказалась чреватой двусмысленными следствиями.

Действительно, постулаты восстановления и освобождения, личностного роста и соборности, индивидуации и солидарности, проходя земную реторту, различным образом искажались, расщеплялись, мутировали. Кризис христианской культуры, несовпадение состояния внутреннего мира человека с его техническими возможностями, глобальная модернизация без евангелизации, мультикультурные и мультиконфессиональные траектории развития, — все это предопределило нынешние воспаления и разрывы социальной ткани, одновременно усилив предчувствие грандиозной исторической пертурбации.

\* \* \*

Цивилизация Модернити, форсированно, но механистично осваивая мир, ради эффективности социальных замыслов и прагматики земного обустройства оставляла за бортом изначальные мотивации, евангелизацию и культуртрегерство. Введя себя тем самым с какого-то момента в полосу перманентных, фундаментальных коллизий с миром, усвоившим технологическую ипостась данной культуры, но отвергающим ее культурные коды и мировоззрение.

Сегодня на планете сложилась ситуация вселенской культурной растерянности: концерт технологически схожих, физически могущественных, но социокультурно, мировоззренчески диссонансирующих цивилизаций. И сквозь прорехи этой эклектичной субстанции просматривается контур некоей *постцивилизации*.

Конечно, понятие «постцивилизация» двусмысленно, тем более что цивилизацию я все-таки понимаю не как культурный круг. Для меня цивилизация существует скорее в упомянутых выше координатах маркиза Мирабо — как градус политеса, цивилизованности человека и общества, нежели как эмпирическое своеобразие и феноменологическая оригинальность (что как раз является экспликацией культуры). Цивилизация же — планка вполне банальной триады: архаизация — варварство — цивилизация. Другими словами, цивилизацию я прочитываю в русле последовательной трансценденции форм и обстоятельств существования, как повышающийся градус человеческой свободы, то есть универсально, а не локально, диахронно, а не пространственно.

Но именно поэтому понятие «цивилизация после цивилизации» не вполне внятно, оно горчит... Возможно, было бы точнее сказать, что мы вступаем в непознанную, *четвертую фазу социальной организации* после архаики, варварства, цивилизации.

Удивительным образом данное понятие соотносится с четвертым состоянием вещества (твердое, жидкое, газообразное, плазменное), напоминая отдельными чертами характеристики именно турбулентное (плазменное) состояние. Также и в физике формирующегося миропорядка намечается диссипативное, неравновесное, но в то же время устойчивое соединение цивилизации и дикости, футуризма и архаики в синкретичном культурном тексте. И возможно, основной конфликт на планете разворачивается как раз между призраком этой, на первый взгляд весьма эклектичной, постцивилизации и современным миром Большого Модерна.

Действительно, новая социально-культурная феноменология несводима к какой-либо одной известной, исторически реализованной цивилизации, культурно-историческому типу или идеологической системе. В драматичных событиях последнего времени проступает контур какой-то иной, по-своему целостной, хотя не слишком внятной семантики. То есть не исключено, что, находясь на кромке ветшающей исторической конструкции, мы присутствуем при зарождении вполне определенной цивилизационной альтернативы — со своими ценностями, законами и логикой социальных институтов.

\* \* \*

Анализ социального транзита становится постепенно одним из главных стимулов развития социогуманитарных дисциплин.

Стремительная коррозия институтов и ценностей грозит превратить планету в лабораторию, сотрясаемую экспериментами по отысканию «золотой формулы» иного миропорядка. Находясь в прихожей нового миллениума, мы воочию наблюдаем динамику ценностных мотиваций, мозаику социокультурных клише, их полифонию, конкуренцию, симбиоз... Дело, однако, не только в калейдоскопичном умножении горизонтов практики и столкновении ее причудливых моделей. С повышением могущества цивилизации растет также уровень специфичных обременений, умножается реестр рисков. Причем распад высокоорганизованной системы, осколки сложных механизмов способны по ходу дела порождать масштабные катастрофы.

Рубеж XXI века предоставил современникам редкий шанс почувствовать гул исторической тектоники, ощутить дрожь расходящихся плит цивилизации. Но, переживая ускорение бега времени, сталкиваясь с радикальностью перемен, мы все так же, сидя утром в уютном кафе, слышим речи и читаем тексты, исполненные на прежнем языке. Реляции о пришествии новой земли и нового неба буднично творятся с помощью приставок: «*пост*», «*нео*», «*анти*», «*транс*», «*ква*

*зи*», «*мета*», — старательно фиксирующих факт новизны, но не способных сообщить что-то существенное о ее сути.

Привычный категориальный аппарат, терминологический запас минувшего века: *постиндустриальное* и *информационное общество*, *социальный постмодерн*, *новый мировой порядок*, *конец истории*, *столкновение цивилизаций*, равно как многие другие ярлыки и этикетки, прилагаемые к возникающим на планете ситуациям, напоминают скорее ярмарку тщеславия, нежели свидетельствует об интеллектуальной прозорливости или пророческом даре. Однако именно их дефектность поднимает ставки на рынке рационального прогноза, повышает спрос на методы постижения усложняющейся на глазах реальности.

### Государство и трансформация

При демократии власть — это влияние... Но в чистейшей форме такое влияние может заключаться просто в тихом совете.

*Фредерик Форсайт*

Трансформации в сфере общественного устройства предопределены многими причинами, проявляются же они в деформации институтов представительной демократии и публичной политики, переменах в стилях управления, генезисе влиятельных субъектов социального действия, мутации форм государственности и транзите суверенитетов.

В сплетениях межгосударственных связей также возникают специфические коллизии. Происходит коррозия международных отношений как системы взаимодействия национальных государств. Токи перемен влияют на статус интернациональных бюрократических структур, в результате прежнее поколение международных организаций, наподобие ООН и ряда связанных с нею учреждений, переживают затяжной, возможно, фатальный кризис.

Набирающая очки стилистика глобального управления во многом порождение деятельной транснациональной среды, все еще пребывающей в становлении. И в узком смысле состоящей из разнообразных ТНК и ТНБ, иных корпораций / конфигураций «давосской культуры». То есть, которую можно было бы счесть экономической, но тут необходим некий лексический сдвиг для фиксации особенностей нарождающейся реальности. Уместнее, наверное, на сегодняшний день определить ее как геоэкономическую, поскольку речь идет не

просто о новых формах хозяйственной деятельности, а об инновационной системе социального управления и власти.

Иначе говоря, в данной среде все чаще проявляется феноменология, которая содержит совокупность функций, выходящих за рамки производственных и рыночных связей и все более соотносящихся с политической стороной жизни общества.

В XX веке уже проявлялась тенденция к слиянию политических институтов с экономическими, стремление восстановить административный или иной контроль над экономической деятельностью, реализовав некий грандиозный управленческий проект. Методы при этом существенно различались: от явных, грубых форм администрирования, свойственных социалистической и корпоративной (фашистской) моделям государственности, до гораздо более гибких форм косвенного управления, проклюнувшихся в системах финансового контроля или в модификациях ТНК.<sup>3</sup>

Так что наряду с витринным конфликтом прошлого века между «социализмом» и «капитализмом» на протяжении столетия развивался менее очевидный, но, пожалуй, более универсальный процесс формирования государств-корпораций, сопровождавшийся подавлением экономического многоголосья, компрометацией либерализма, отчетливой технологизацией управления, тотальным социальным контролем.<sup>4</sup>

Выстраиваемый посредством подобных методов строй обладает, однако же, заметной ригидностью, представляя (вполне в русле просвещенческой парадигмы) скорее механизм, нежели организм. Между тем в нынешнем транзитном состоянии мира — причем, как в экономике, так и в политике — все более заметную роль играет альтернативная генерация схем и методов управления. В частности, то, что может быть определено как проектная и сетевая культура, гибкие амбициозные корпорации, преследующие трансэкономические цели, другие организмы, действующие в логике самоорганизующейся критичности.

\* \* \*

В мире ощутимо, подчас агрессивно заявляют о себе неформальные центры влияния чрезвычайно широкого спектра.

<sup>3</sup> Впрочем, генезис квази-государственности ТНК можно отследить еще ко временам Ост-Индской компании, когда феномен проявился даже ярче: компания обладала собственными вооруженными силами и флотом, правом объявлять войну и заключать мир, учреждать судопроизводство, чеканить монету, управлять территориями, создавая администрации, занимавшиеся сбором налогов и т.п.

<sup>4</sup> См. Неклесса А.И. Новый амбициозный класс // Политический класс. — М., 2007, №9; Неклесса А.И. Новый амбициозный план. Проекция и чертежи новой сборки мира // Политический класс. — М., 2008, №1.

Непубличная власть, владея сложными схемами организационного / хозяйственного управления, наращивает мощь финансово-правовых кодов, усиливая их изощренность и проделывая впечатляющую эволюцию от господства над материальными объектами к управлению социальными субъектами, все более сливаясь при этом с привычными формулами власти. Подобная диархия постепенно пронизывает практически всю социальную феноменологию — политическую, экономическую, правовую, одновременно подчеркивая ее подвижный и транзитный характер.

Сегодня можно составить обширный реестр близких по предмету, но разных по содержанию явлений и институций, связанных с жизнью современного человека, что указывает на присутствие в ткани общества несхожих организующих принципов (аттракторов). Скажем, гражданское общество и общество массовое; демократия представительная и управляемая; либерализм, понимаемый как свобода и полнота прав личности, и неолиберализм как универсальность ценностей рынка, акцентирующая функциональный аспект индивида (т.е. фактический субъект неолиберализма — не личность, а предприятие). Наконец, национальный суверенитет и складывающаяся на иных принципах корпоративная система мировых связей.

В экономике же за последние десятилетия проявился столь широкий спектр новаций — объединяемых, в частности, понятием «новая экономика», — что непросто даже пытаться их перечислить. Но в экономике мы еще вернемся.

\* \* \*

Трансформации охватывают также сферу культуры.

Ее плоды все чаще позиционируются и рассматриваются как особый интеллектуальный ресурс, своеобразное сырье для информационных и коммерческих проектов. Основное внимание при этом уделяется не трансценденции быта и бытия, но, скорее, аранжированию креативного материала. Стратегическая же цель видится не в опознании смысла жизни, а в системной организации и удачной дистрибуции специфического ресурса.

Соответственно усилия индивида направлены не на обретение полноты личности, а на расширение пространства собственной актуализации.

В результате культурное наследие превращается в компоненты трансформера *à la Lego*, текущие штудии — в схожую с логикой ленты Мёбиуса игру в бисер либо, напротив, — в конвейер эрзацев и молекул массовой культуры. И как следствие распространяется феномен

фрагментарного, клипового сознания. Так что читать толстые романы теперь не то чтобы не модно, но порою физически затруднительно.

Происходит декомпозиция культуры с экстенсивной эксплуатацией достижений, рассматриваемых как элементы сборки, их произвольной реконструкции в соответствии с конкретной задачей. При этом, случается, противоположного свойства.

К тому же создатель культурного объекта либо его продюсер нередко заранее учитывают маркетинговую стратегию, встраивая ее компоненты в художественную ткань.

\* \* \*

Многолика, едва ли не турбулентная феноменология способна обезличить, растворив в массе ярких, но второстепенных деталей, проклюнувшееся своеобразие культурного генома, оригинальную специфику складывающегося мироустройства.

Изменения в социальной и культурной жизни можно, конечно же, объяснять прагматизацией бытия, что зачастую и делается. Действительно, часто приходится сталкиваться со следующей точкой зрения: долгое время в мире доминировали ценности, а сейчас начинают превалировать интересы, т.е. происходит движение от сущности к видимости, от идеала к повседневности и, в конечном счете, энергичное уплощение цивилизации.

На первый взгляд дела обстоят именно таким образом.

Однако можно ли всю феноменологию перемен объять подобной рационализацией? Пожалуй, нет. Это было бы поверхностным прочтением возникающего культурного текста. Помимо очевидного упрощения и даже примитивизации, мы имеем дело с интенсивным процессом социального творчества, со сменой социокультурных ожиданий, с многообразными проявлениями специфического мироощущения, переосмыслением системы взаимоотношений: *человек—мир—Бог*.

Попробуем перечислить приходящие на ум реалии современного мироустройства: феномен массового общества, управляемая демократия, унификация и транспарентность национальных правовых систем, поствестфальская система международных отношений, сетевые организации, неолиберализм, финансовая экономика, элементы глобального управления, виртуальная реальность... А также ряд явлений, связанных с авторитарностью и кодексом политкорректности: от феминизма, утверждения полноты прав сексуальных и других меньшинств, права распоряжаться собственным телом (аборт, фетальная терапия, новые репродуктивные технологии, смена пола,

генетические манипуляции, в перспективе — клонирование) до легализации эвтаназии, легких наркотиков и т.п.

В данном собрании «коррекций» ценностной и правовой систем просматривается дерзновенный комплекс, ломающий горизонт христианской секуляризации. Комплекс, который базируется не на плоских интересах, а на разветвленной системе каких-то иных ценностей, укрытых до времени инерцией жизни и эклектикой повседневности.

\* \* \*

Что все это означает?

Быть может, дело в том, что обретенная на пике земного, «географического» торжества христианской культуры универсальная свобода одновременно предопределила наступление момента легализации иных кодов бытия. И то, что наблюдается сегодня, есть неизбежное смещение времен, смещение цивилизации и архаики (но это уже не прежняя цивилизация, как и не прежняя дикость), плавильный тигель синкретичного состояния общества — проблески альтернативной цивилизации, где человеку будет дано распорядиться свободой как никогда и одновременно испытать небывалое угнетение.

В результате складывается парадоксальная ситуация, когда материальные успехи цивилизации лишаются изначального смысла и начинают противоречить прежнему пониманию исторического замысла...

Но, взглядевшись в этот калейдоскоп, начинаешь различать, как за политическими и экономическими бликами, сквозь игру повседневности проступает облик некой *неопознанной культуры*, и нам остается лишь попытаться распознать этот лик.

Правда, возникают проблемы. Так, с некоторых пор исследователи инстинктивно избегают делать широкие, тем более метафизические обобщения, рассматривая явления в функциональном ключе, по возможности выдерживая дисциплинарные разграничения мировоззренческих тем. В свою очередь, сокращение горизонта рефлексии, утрата вкуса к большим смыслам (в немалой степени поддерживавшегося традицией богословия) приводит к тому, что политические и экономические закономерности воспринимаются как автономные, «суверенные» универсалии. Едва ли не как константы — инвариантные модели для всех культур и на все времена. А происходящие изменения — как следствие последовательной, хотя и со сбоями, работы механизма истории. Другими словами, как чуть ли не механический процесс, ведущий к гарантированному результату.

И посему, чтобы прочесть черновики экзистенции, опознать начертанную новацию, приходится отступать на шаг, освежив в памяти мнения и суждения той поры, когда в обществе царил тяга к широким метафизическим и культурологическим обобщениям.

\* \* \*

Однако даже привычно поминаемая в этой связи веберовская шинель становится узковатой.

Макс Вебер, как известно, затрагивая тему становления современности, рассуждал о протестантских корнях капитализма. Но если внимательно вчитаться в строки работ, можно сделать несколько уточнений — к примеру, речь идет не столько о протестантских корнях вообще — тем более в масштабе всей Европы, а не преимущественно Германии, — сколько, главным образом, о кальвинистских (и еще о влиянии американских пуританских сект). Разница, впрочем, на первый взгляд незначительная. Но можно вспомнить и другие оговорки, например, о применимости корпуса рассуждений лишь к предыдущей фазе денежного строя, а отнюдь не к процессам, обозначившимся к началу XX века: «...в настоящее время действительно не может быть и речи о какой-либо обязательной связи между... “хрематистическим” образом жизни и каким-либо целостным мировоззрением». А ниже провозглашается нечто даже более радикальное: «...капитализм, одержав победу, отбрасывает ненужную ему больше опору».<sup>5</sup>

Обозначенные выше, да и некоторые другие различия между действительными рассуждениями ученого и распространенными сегодня в обществе стереотипами, позволяют уловить некий вектор. Направление мысли, следуя которому, можно обнаружить второе дно, связанное с идеологией социального постмодерна — той самой скорописи, претягивающей на роль сакрального текста новой цивилизации.

В трансформирующемся мире капитализм Модернити, капитализм «веберовский», «цивилизованный» утрачивает привычный облик. Прежняя оболочка, устойчиво связываемая с протестантской этикой, теряет черты христианской цивилизованности, возвращаясь к некоему изначальному состоянию — капитализму «варварскому», «незападному», но уже в постмодернистской и непознанной ипостаси. Ариаднина же нить и рабочая гипотеза данного рассуждения заключается в следующей посылке: возводимая в недрах общества антропологическая и социальная конструкция имеет более глубокий и более древний, нежели протестантизм, мировоззренческий фундамент, который, на наш взгляд, принадлежит — гностицизму.

<sup>5</sup> Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990, с.91.

И соответственно версия постхристианского универсума, чей облик с каждым днем становится все четче и обстоятельнее, может быть определена с точки зрения ее начал и постулатов как гностическое мироустройство.

### Трансмутация истории

Не имея возможности направиться в высшие сферы, я двинулся к Ахеронту.

*Вергилий*

Что есть гностицизм, его внутренняя картография применительно к (пост)современному кругу проблем, т.е. к проклюнувшемуся обществу мироустройству, экономической и политической практике, ценностям и мотивациям поведения человека в новом мире? Каким видится влияние идей и шире — специфичного мироощущения на постулаты культуры и практическую жизнь? Наконец, какова наиболее соответствующая его духу и логике модель социального универсума?

Отличительной чертой гностицизма является особый статус материального мира как области несовершенного, случайного; как пространства «плохо сделанного» земного и человеческого космоса, которому присущи произвол, инволюция, самоотчуждение. Бог обособляется здесь от чуждого ему творения, трансформируясь, по сути, в Аристотелев перводвижитель; миру же придается тот же механицизм, что и у язычников, нет лишь страха и пиетета перед ним.

Характерны также абсолютизация роли зла, презумпция отдаленности и неучастия «светлых сил» в земных делах при близости и активном участии в них «сил темных», а также вытекающий из данной фатальной и трагической ситуации деятельный пессимизм.

Кроме того, гностицизму свойствен глубокий, порою онтологичный дуализм, который предопределил и специфическую антропологию. Речь, однако, идет не о сложных кодах соединения разнородного, как, скажем, в дохалкидонской полемике о сочетании двух природ в Богочеловеке, а о двух породах людей, о жестко разделенных слоях человечества: высшем и низшем (избранных и отверженных), проявлением чего оказывается радикальный, обостренный элитаризм.

Еще один родовой признак гностицизма — эзотеризм, эволюция степеней посвящения, практика создания особых структур управления, скрытой власти, действующей параллельно официальной, но невидимой для нее; организация влиятельных структур, применяемых и используемых также во вполне прагматичных целях.

Другое немаловажное свойство — специфическое, абстрактное, системное мышление, стремление к строительству бесконечных миров, числовых, нумерологических систем.

\* \* \*

Иначе говоря, гностицизм серьезно подошел к проблеме зла, решив ее по-своему, через призму негативного восприятия вселенной и ее умопомраченного творца.

Пытаясь отыскать простое (линейное) и понятное (рациональное) решение метафизической тайны — генезиса разлада между всемогуществом и всеблагодатью, — адепты учения усложняют по форме, но упрощают по сути и модель мира, и саму проблему, и ее решение, придавая им скорее механистичный, нежели метафизический, привкус дурной бесконечности. И тем самым творят представление о творце и творении редуцированное, прагматичное, жесткое, неблагое.

Рискуя сказать, что гностицизм — своего рода упрощенное христианство, что, однако, влечет совсем непростые следствия. Но как раз этой стороной данное мировоззрение наиболее близко современному человеку, развращенному потребительской логикой, эманациями поп-культуры и обожающему именно эффектные упрощения. Особенно если есть возможность заменить реальное, трагедийное усилие души не слишком обременительными квазимистическими спекуляциями ума (имеющими к тому же — как всякое средство повышения комфорта, в данном случае душевного, — коммерческую составляющую и перспективу). Кстати, проекты именно класса а la интеллектуальный поп-арт, ориентированные на поддержание иллюзии принадлежности к престижной высокой культуре (haute culture) — своеобразный духовный материализм и поиск специфичного душевного утешения, — считаются перспективными именно в этом смысле.

И в той же купели совершается иное действие: историческое обновление терзающего человечество вопроса — некогда громко провозглашенного Иовом: о природе блага и могуществе зла. Вопрос, болезненный для человечества, ощутившего глубину провалов и «зияющие высоты» в теологии после опыта ГУЛАГ<sup>а</sup> и Освенцима, Кампучии и Руанды.

Искушения открывают головокружительный простор для людских слабостей; гностицизм же в своей основе есть действенная иллюзия и энергичная попытка постижения истины и свободы без обретения жертвенной, подчас самоуничтожающей любви. Порою создается впечатление, что наиболее характерная черта данного мироощущения — присущая только ему удивительная смесь элитаризма и вуль-

гарности, вполне, кстати, отражающая Zeitgeist эпохи уплощения цивилизации и освобождающейся дикости.

Двойственный же характер представления о реальности проявился в разделении людей на настоящих, обладающих гнозисом, что бы под этим ни подразумевалось, и ненастоящих, имеющих лишь обличье человека, но являющихся, по существу, разумными животными. Гностический универсум делится, таким образом, на виртуальную сферу настоящих свойств (сакральный Север) и материальный мир поделок (десакрализованный Юг).

\* \* \*

Сложноподчиненная конструкция Мирового Севера и Мирового Юга может быть, впрочем, истолкована как полупародийное переосмысление дихотомии Страшного Суда, всего корпуса христианской эсхатологии. Тут можно было бы вспомнить известные слова о *«переложении цудейского хилиазма... на язык политической экономики»*<sup>6</sup>.

И даже шире. Почти фарсовое сближение апокалиптического противостояния избранного народа миру зла со *«священной борьбой прогрессивного пролетариата и ретроградной буржуазии»*, в наши дни дополнилось иной антитезой: противопоставлением *«рыцарского союза демократий Севера мировому плебейству Юга»*, квинтэссенция коего — идея финального для истории конфликта со странами-изгоями и последующее связывание, либо развязывание демонов мировой анархии.

С другой стороны, миллионы людей соотносят именно данные события, причем во вполне земных формах, с приближением *«нового неба и новой земли»* постисторического бытия, символизируемого возникающим из сердцевины истории — т.е. в процессе синергичного творчества — идеального града: Горнего Иерусалима.

Наконец, главное. Если мир и большинство его обитателей не вполне настоящие (механические объекты), то и действия в отношении них лишены реального груза моральной ответственности. Тогда высшее состояние этой юдоли зла — ночь творения, грядущий распад и аннигиляция мира, освобождающая избранные души от власти материи. Ночь истории, что тенью соприсутствует на протяжении всех дней творения человеком собственного мира — как изнанка свободы, как шанс на возрождение первобытного хаоса, — предчувствуя исполнение сроков, кажется, готовится к историческому реваншу, чтобы повернуть социальное время вспять ко временам архаики Протоистории.

В гипотетичном мире распада структура Мирского Града, пройдя последнюю стадию перерождения ткани мегаполисов и распол-

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Соч. Т.2. — М., 1993, с.259.

зания метастаз трусоб, скрывается в виртуальном / психоделичном лабиринте мирового андеграунда, на пути к вселенскому упокоению и некрополю, устремляясь в дурную бесконечность немой ахронии. Смутно различимый и предчувствуемый в центре данного лабиринта Пандемониум — также своего рода град, имеющий собственную причудливую архитектуру.

\* \* \*

Наверное, нельзя не упомянуть еще об одной слишком очевидной и потому, как ни странно, неотчетливой черте гностицизма — его тяге к христианству (особенно к наиболее напряженной и интенсивной форме последнего — исихазму), о двойничестве-оборотничестве. И о сопричастии на одной территории «абсолютной религии» подчас одних и тех же душ и умов.

Гностицизм по-своему близок христианству, т.е. как его основной оппонент, «близнец». В некоторых случаях различие кажется столь тонким, словно из сферы субстанции оно перетекает в область акцентов. В Древнем мире гнозис вообще оказался своеобразным провозвестником христианского века, зачинателем осевого времени, будучи метафизически глубже и деятельнее язычества традиционных культур.

Он свидетельствует о христианстве, как полноценная тень свидетельствует о светиле, он что-то знает о христианской истине, но по слишком многим причинам предпочитает дать собственный ответ, в котором оказывается разъятой триада любви, творчества, свободы.. Гностик — это безумец, несчастливо соприкоснувшийся с отраженной истиной, став пленником иллюзорного зазеркалья. «Мы восстанавливали человека, но когда это существо восстало, оно оказалось мало похожим на человеческое».

Адепты лжеименного учения подменяют личное и жертвенное сочетание свободы и любви в реальном мире на соединение свободы и универсального, но безличного знания в мире иллюзий. Их бог — не личность, ибо гностическим даром, утешеньем можно уверенно обладать и обогащаться, управляя как силой, что подчас сближает гностицизм с магией.

Различие двух ответов на тайну бытия проявляется в отношении к несовершенствам жизни: гностицизм, копя в хрониках цивилизации нигилизм, отрицает жизнь и, тяготея к силам искусства, изобретает несуществующее (плодит утопии), в то время как христианство приходит в падший мир, чтобы попытаться его спасти.

Смысл и результат христианского творчества все-таки не спиритуалистичен, а реалистичен, конкретен и даже персоналистичен. Его

цель — не искусство как апогей бесконечного процесса, а спасение как торжество результата. Не идеальный проект здесь отделяется от какофонии случайного, но человеческая личность отъединяется от греха и его следствий (искажений), так что объект творчества охватывает, в конечном счете, весь мир, не предрешая, однако, результат, но воплощая его в соответствии с милосердием и свободой икономии спасения.

Проще говоря, гностицизм склонен уничтожать несовершенное, а не исцелять. Но и гностицизм, и христианство оба пребывают в трансцендентальном отношении к обыденности, постоянно сталкиваются в метафизических пространствах и деятельных душах. Хотя, конечно же, земное пространство распространения гностицизма, универсалистский дух которого проклевывается еще в буддийском нигилизме и зороастрийском дуализме, не ограничено иудео-христианским миром.

\* \* \*

Оставим, однако, за пределами текущего рассуждения времена мандеев и ессеев, равно как фрагменты учений Симона Мага и Саторнилы, Василиды и Валентина, офитов и каинитов, сифиан и архонтиков. И даже такие важные для темы фигуры, как Маркион и Мани. А также калейдоскоп околумусульманской мистики, иудейской кабалистики, имевших, пожалуй, даже бóльшие, нежели гностицизм, возможности для полуполюгального существования в космосе средневековой Европы, образуя симбиотические конструкции со структурами повседневности.

Если попытаться сжать время и выделить некую отправную точку, момент для развертывания релевантного феноменологического и исторического дискурса — когда многовековой подспудный процесс выходит на поверхность, зримо проявляет себя и значимо социализируется, то наибольший интерес, пожалуй, представляет предыдущий *fin de millenium*. Другими словами, первые века второго миллениума христианской эры.

Тогда, после тектонического раскола универсального пространства спасения в XI–XII столетиях, массового перемещения людей и ценностей в ходе движения народов и крестовых походов, в Европе так же, как и сейчас, велись разговоры о новом мировом порядке, даже словосочетание употреблялось то же: *Novus Ordo*. В XIII веке стали явственны мутации духовного порыва, кризис ожиданий, связывавшихся с полководьем крестовых походов, сопровождаемая обратной волной культурной экспансии, взаимной социокультурной диффузией, привнесением в европейский круг ближневосточного наследия. То

же относится к процессу Реконквисты и к обретению Западной Европой в начале XIII века наследства византийского. В этот период наряду с утверждением христианского мира в качестве генерального субъекта исторического действия — цивилизации универсалистской и прозелитической — к древу истории прививается побег, произрастающий из зерен аверроистской версии аристотелизма, специфического антропоцентризма и гностических ересей.

Эта ветвь, постепенно разросшись и укрепившись, со временем произвела системную мутацию могучего европейского организма, создав современный экономистичный универсум. Амальгама западноевропейского ума эффективно соединила стремление к ясности, демифологизации мира с механицизмом линейной логики его прочтения, проявившейся, в частности, в дискурсивном пространстве поздней схоластики. А затем — в феномене естественнонаучного мышления, развитии технических, социальных, гуманитарных инструментов и дисциплин, породив ряд характерных для современной цивилизации явлений. И предопределив ее энергичную экспансию.

\* \* \*

Что же такое новый порядок в социально-политических реалиях переходного времени?

Это была пора фактического распада прежней, импероцентричной системы, период своеобразной приватизации власти, что нашло выражение в реализации структур кастелянства/феодализма. Затем произошла аграрная революция, сопровождавшаяся ростом населения, а чуть позже — урбанистический взрыв.

Зачиналась эпоха географических открытий, усиливались миграция, колониальная экспансия, менялись торговые пути и финансовые схемы и т. п. В сущности, уже тогда возникают первые сполохи зари Реформации, происходит пассионарный толчок, направленный против эксцессов и духовного оскудения Рима, складывается динамичная общность новых людей и светских интеллектуалов.

Несколько позже распад мироустройства привел к формированию суверенных национальных государств, в которых закат идеала христианского народа и его единого царства нашел воплощение в альтернативном чувстве земного патриотизма. Впоследствии идеалы вселенской общности рассматривались уже в совершенно иной системе координат: сначала как движение к «союзу наций», а уже в наше время — как преодоление сложившегося формата государственной власти.

Кстати, *Novus Ordo* переводится не только как «новый порядок», но и как «новое сословие» (сословие и порядок — одно и то же слово на

многозначной латыни). Проблема тут глубока и многомерна, она осознавалась и схоластически осмысливалась в начале второго тысячелетия, иначе говоря, у истоков современной фазы цивилизации. Хорошо известны стереотипы трех сословий, но хуже — четвертого. А полемика вокруг четвертого сословия велась не один век, в данной концепции проявилась quintessence динамичного, транзитного состояния мира, смены, ломки мировоззрения человека Средневековья.

Контур нового класса, равно как изменившейся статус мира, проступали в дерзких исканиях мысли, в нетрадиционных торгово-финансовых замыслах, в пересечении всех и всяческих норм и границ, как географических, так и нравственных, в областях теории и практики. Диапазон его представителей — от ростовщиков и купцов до фокусников и алхимиков. Так, в немецкой поэме XII столетия утверждалось, что четвертое сословие — это класс ростовщиков (*Wucherer*), который управляет тремя остальными. А в английской проповеди XIV века провозглашалось, что Бог создал клириков, дворян и крестьян, дьявол же — бюргеров и заимодавцев.<sup>7</sup>

\* \* \*

И здесь мы вплотную подходим к исторической загадке капитализма. К той области, в которой бытует множество стереотипов, мифологем и мистификаций.

Капитализм — не просто метод эффективной хозяйственной деятельности, естественным образом возникающий в лоне рыночной экономики. В определенном смысле это выход за пределы экономики, интеллектуальный, психологический и социальный прорыв, малодоступный язычнику, человеку традиционной культуры. От рынка капитализм, впрочем, отличается не столько предмет деятельности, сколько ее способ, масштаб, цели. Это не рынок *per se*, но его особая организация.

Фернан Бродель, описывая непростое явление, назвал его «противорынком», поскольку суть «в явно другой деятельности», «в неэквивалентных обменах, в которых конкуренция, являющаяся основным законом так называемой рыночной экономики, не занимает подобающего места».<sup>8</sup>

Арнольд Тойнби в свое время выразился еще резче: «Я полагаю, что во всех странах, где максимальная частная прибыль выступает как мотив производства, частнопредпринимательская система перестанет функционировать. Когда это случится, социализм в конечном счете будет навязан диктаторским режимом».

<sup>7</sup> См.: *Ле Гофф Ж.* Цивилизация Средневекового Запада. — М., 1992, с.244.

<sup>8</sup> *Бродель Ф.* Динамика капитализма. — М., 1993, с.50, 57, 58.



## Загадка капитализма

Кто дал вам губку,  
чтобы стереть небосвод?  
Фридрих Ницше

Капитализм — энергичная социальная субстанция, целостная идеология, замысел и сценарий специфичного мироустройства, стратегия упомянутого выше денежного строя, сутью которого является не само производство или торговые операции, но операции системные, направленные на контроль над рынком и обстоятельствами, имеющие также целью перманентное извлечение устойчивой системной прибыли (сверхприбыли).

(Грубым, архаичным, не слишком точным и уж совсем неприглядным аналогом могут тем не менее послужить отдельные черты деятельности мафии, причем в «классическом» смысле понятия, т.е. не как преступности, а как специфичной системы управления сумеречным миром, контроля над ним, взимания дани... Однако клан, в отличие от класса, не имеет социальной сверхзадачи.)

Капитализм обретает универсальную власть не через административные, национальные структуры, но главным образом посредством интернациональных хозяйственных механизмов. Такая власть по своей природе не ограничена государственной границей и распространяется далеко за ее пределы, рассматривая всю доступную Ойкумену как пространство, открытое для деятельности. В итоге параллельно проекту построения на земле универсального пространства спасения, *Universum Christianum*, этот мир-двойник создает собственный амбициозный глобальный проект — выстраивания вселенского *Pax Oeconómica*.

«Аналогия с империей в данном случае оправданна, потому что система мирового капитализма управляет теми, кто к ней принадлежит, и из нее нелегко выйти, — описывает положение хорошо информированный интеллеktуал-миллиардер Джордж Сорос. — Более того, она имеет центр и периферию как настоящая империя, и центр получает выгоды за счет периферии. Еще важнее то, что система мирового капитализма проявляет империалистические тенденции... Она не может быть спокойна, пока существуют какие-либо рынки или ресурсы, которые еще не вовлечены в ее орбиту. В этом отношении она мало чем отличается от империи Александра Великого или Аттилы Гунна, а ее экспансионистские тенденции могут стать началом ее гибели».<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. М., 1999. — С.114.

\* \* \*

Питательная среда капитализма, его магнитное поле, силовые линии исторически складываются в нервном сплетении финансовых схем и трофейной экономики крестовых походов, преимущественно в приморских ареалах Европы (исключение — «сухопутный порт» ярмарок в Шампани).

Его родовые гнезда — это, прежде всего, города-государства и области Италии: Венеция, Генуя, Флоренция — все пространство Тосканы и Ломбардии, конфедеративные сегменты альпийских муниципалитетов, а также побережье Северного моря: города Ганзейского союза, Брюгге, Антверпен, позже — Амстердам. Противолежащие в лотарингском лимитрофе мира Нидерландов и Венеции объединяет, кстати говоря, одно странное обстоятельство — это в прямом смысле слова рукотворные миры.

Здесь же, в земноводье Соединенных провинций, зарождается альтернативная, исторически успешная политическая конструкция, провозглашенная в Генте в 1576 году делегатами 17 провинций: «Не народ создан для государя, а государь для народа. Если государь поступает с гражданами как с рабами, то перестает быть государем и становится тираном». Принципы, заложенные в декларации, реализовывались в следующем столетии в борьбе за Английскую республику, затем в строительстве политической конструкции Соединенных государств Америки и, наконец, были воплощены в ходе Великой французской революции.

Органичным духовным ингредиентом капитализма становятся, по видимому, разноконфессиональные, но единые в своей основе толки и учения, свободные от специфических ограничений, налагаемых ортодоксальным христианским мировоззрением, уже тогда прямо или косвенно оплодотворявшие семена, породившие сложные соцветия Реформации.

С развитием городской культуры, торговых, военных, иных коммуникаций данные культурные коды, взгляды, учения активно распространяются в Европе: эстафета передается от павликиан и богомилов к патаренам и альбигойцам, т.е. к общинам катаров и вальденсов (сообразно с направлениями движения, идей, людей и артефактов после катастрофы, постигшей Византийскую империю). Это также тамплиеры, активно занимавшиеся финансовой деятельностью, сама трансграничная система организации которых — впечатляющий прообраз будущих ТНБ, ТНК и виртуальных корпораций-государств.

Особо интересны в русле данного рассуждения вальденсы, определение которых различными авторами разнится от «еретической секты манихейского толка» до «дореформационной протестантской конфессии», но, возможно, тут нет противоречия.

\* \* \*

В годы гонений, последовавших за альбигойскими войнами, вальденсы разделились, причем радикальная часть, отказавшаяся принести покаяние, переселяется в германоязычные страны, в Нидерланды, Богемию, Пьемонт, в Западные и Южные Альпы, где, по некоторым сведениям, уже обитали общины, ушедшие от государственного христианства еще в IV веке: бунтари-багауты и «состязающиеся с дьяволом» агонистики.

Там, в труднодоступных местностях, местах ссылки, своего рода «европейской Сибири», в суровых условиях борьбы за выживание формируется дух протестантизма, отмеченный особым отношением к труду, личным аскетизмом, энтузиазмом, самоотречением, честностью, скрупулезностью, корпоративизмом. Развивается также институт тайного прозелитизма, охвативший со временем едва ли не всю Европу, вплоть до Скандинавии и Тартарии-Руси (в последнем случае преимущественно через торговое пространство Великого Новгорода, но не только).

Бывшие «лионские бедняки» активно внедряются в оптовую и розничную торговлю, что позволяет свободно перемещаться и устанавливать множественные связи. Контакты с вальденсами приписываются практически всем значимым фигурам дореформационного протестантизма: от Джона Уиклифа до Яна Гуса. Изгнанные из легального мира, вынужденные жить в масках, общаться непрямым образом, сектанты обнаружили, что именно вследствие данных обстоятельств обладают серьезными конкурентными преимуществами и великолепно подготовлены для системных операций.

Иначе говоря, они владеют механизмом успешной реализации сговора и контроля над ситуацией, для разработки и реализации сложных, многотактовых проектов, осуществления крупных, часто коллективных, капиталовложений, неформального заключения доверительных соглашений, требующих долговременного оборота средств и деятельного соприсутствия в разных точках земли. Другими словами, для формирования структур энергичного *private market* в рамках гораздо более аморфного *public market*.

Эффективность механизма была многократно проверена и со временем усилена историческим союзом, конкордатом прежней («воинской») и новой («денежной») аристократии, воплощена в феноменологии компаний-государств (наподобие Ост- или Вест-индской), а впоследствии подтверждена сохранением соответствующих сетевых структур, развитием их модификаций. И появлением аналогов уже во времена торжества секулярного общества, когда прежние причины возникновения данных форм поведения перестали существовать.

\* \* \*

В XIV и XV веках совершается разделение ересей в социальном отношении. Процесс этот происходил параллельно с обустройством специфических корпораций: коммун и гильдий.

Во-первых, выделились плебейские ереси: народные религии, своего рода крестьянский New Age с хилиастическими ожиданиями и социалистической перспективой, получившие собственную историческую реализацию, в том числе в XX веке.

И, во-вторых, — ереси бюргерские («городские», «буржуазные»), ставшие закваской будущей радикальной трансформации западно-европейского мира, равно как ереси «университетские» или «интеллектуальные». Их системная реализация, комплексная культурная и социальная композиция, проявилась ближе к концу второго тысячелетия. В том числе в таких политических и идеологических конструкциях, как коммунизм, фашизм, неолиберализм (странным образом напоминая о знаменитых трех искушениях).<sup>10</sup> Однако и по сей день разрозненные фрагменты мозаики уверенно контролируемого мира не соединились в единую картину...

В XVI веке «буржуазная религия» окончательно выходит на поверхность в феномене Реформации, фактически второй «великой схизмы» христианской Ойкумены.<sup>11</sup> Реформация по-своему легитимирует ряд еретических течений, включив их в западно-христианский социокультурный круг, закрепляя данный симбиоз подчас в форме скрытого синкретизма некоторых протестантских сект. «Когда-то Евангелие вызвало к жизни новую человеческую расу, — писал Эразм Роттердамский. — О том, что зарождается сейчас, я бы предпочел умолчать».<sup>12</sup>

В историческом контексте интересен генезис, в том числе и географический, гугенотов и кальвинистов. Не менее плодотворным является анализ конфиденциальных торговых и секретных финансовых соглашений Нового времени, зарождения и истории следующего поколения тайных обществ, чье мировоззрение и практика прямо противопоставляются вполне определенному «вероучению толпы».

Распространяется новый тип мироощущения, в котором эффективно проявляется такая характерная черта кальвинизма — и в той или иной степени протестантизма в целом, — как деятельный фа-

<sup>10</sup> Любопытно совпадение привычных «мест обитания» данных идеологий с ареалами преимущественного распространения определенных христианских конфессий (конечно же, не со стопроцентной точностью): коммунизм — православные страны, фашизм (корпоративизм) — католические, неолиберализм — протестантские.

<sup>11</sup> В исторической реальности это все же третье потрясение христианского мира, если помнить об отпадении восточных православных церквей в V–VI веках.

<sup>12</sup> Цит. по: Гобри И. Лютер. — М., 2000, с.315–316.

тализм, рассматривающий земное богатство в качестве зримого доказательства призвания, а успех — как признак харизмы. В средневековой же Европе доминировала совершенно иная логика: при обязательности труда подчеркивалось противопоставление необходимого — *necessitas* — избыточному — *superbia* — с соответствующей моральной оценкой. А стремление к наживе оценивалось как позор (*turpitude*) и даже сама деятельность профессионального торговца как едва ли угодная Богу (*Deo placere vix potest*).

Для человека, придерживавшегося новых взглядов, деньги имеют, прежде всего, символическое значение: они не столько богатство или средство платежа, сколько десигнат статуса и орудие действия в не вполне реальном мире, инструмент управления им. Экономика же сама по себе вторична — она лишь основа иных схем и планов; психологически гораздо ближе оказывается стилистически рафинированная и отвлеченная Аристотелева хрематистика, но облагороженная и очищенная от низкой алчбы. (Или, как уже в наши дни и по несколько иному поводу выразилась Маргарет Тэтчер: «*Экономика — это средство. Целью же является изменение души.*»)

Горизонт планирования при этом раздвигается, что позволяет со временем развернуть совершенно особое поколение технологий.

\* \* \*

Подобное мироощущение провоцирует искушения, сближающие его практикантов с еретиками и адептами тайных наук.

Ибо романтика схем и цифр, начала дигитальной культуры сливаются здесь с каббалистикой и алхимией: финансовые формулы создают невероятные в прежней логике источники неисчерпаемого богатства, наподобие кредита последней инстанции. И наделяются они силой, обладающей несомненной, очевидной властью в этом мире — в том числе над поведением, судьбами, характером и душами людей.

К тому же, ставя под сомнение человеческую и божественную синергию, т.е. возможность подвига преображения, освобождения от греха *со-трудничеством*, нелинейным сверхусилием человека, действующего в соответствии с промыслом о нем, кальвинизм на деле превращает личность в индивида, эффективно практикующего ту или иную функцию ради достижения максимального результата как зримого доказательства собственной избранности.<sup>13</sup> Таким образом, трагизм личного усилия по слиянию с божественными энергиями и

<sup>13</sup> Тут вспоминается непростая логика из Нового Завета, содержащая призыв к подвижничеству — постоянной трансценденции себя и мира: «*Царство Божие силою берется, и употребляющие усилие восхищают его.*»

преодолению нарушенной природы теряет смысл, подменяясь деятельным гаданием, в результате чего индивид попадает в беличье колесо фетишизации успеха.

Мир же при этом оказывается безнадежно расколотым. И для определения статуса в вечности, принадлежности к сообществу спасенных или проклятых, к избранному народу *Übermenschen* или сонмищу *Untermenschen*, требуется не восхождение лестницей духа, но испытание профессиональной состоятельности. А «*милость к падшим*» сменяется почти ритуальным к ним презрением.

Погружаясь в эти неблагие пространства, испытываешь, однако, тягостное ощущение, что в жестких, эсхатологических проекциях, пусть и в искаженной форме, все же присутствует некая значимая для человеческой души реальность: предчувствие действительного, но не столько сущего, сколько грядущего вселенского разделения. И отдельные черты будущей космогонии огненного мира отверженных, лишенного реальной сотериологии.

Кстати, вот что еще приходит на ум. Читая о тех или иных ужасах Средневековья, невольно задаешься вопросом: какой могла бы стать европейская ночь после великого переселения народов, если бы в ней не засияла звезда Рождества, т.е. отсутствовал бы христианский идеал и вектор истории?

Но вернемся к основному сюжету. Учение о предопределении — квинтэссенция новой веры.<sup>14</sup> Именно здесь ощутимо присутствие своеобразного дуализма: жесткость и отчасти механистичность новой антропологии, формирующей в обществе собственную аристократию житейского успеха. Проявляются эти пассажи еще у Лютера, причем не только в «школярских» теолого-антропологических антитезах («*если в нас Бог, то места для сатаны просто нет, следовательно, мы можем стремиться только к добру, если в нас нет Бога, значит, его место занимает дьявол, и все наши побуждения будут направлены ко злу*»), но и в гораздо более редких у него изощренных рассуждениях о *двойственной воле* Творца. О том, что помимо явной воли Бога, которая «*ищет спасения для всех людей [...] есть и другая, несоизмеримая с первой и представляющая собой непостижимую тайну. Этой волей творится жизнь и смерть людей, этой же волей изначально решается, кому из людей будет даровано спасение, а кого ждет вечное проклятие.*»<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Основы трактовки пространств свободы были заложены еще блаженным Августином. В сущности, вопрос здесь — принадлежит ли человеческая свобода вечности или времени. От ответа напрямую зависит либо открытость и драматичность текста бытия, либо прочтение судьбы как книги с известным концом.

<sup>15</sup> Лютер М. О поработенной воле. Цит. по: Гобри И. Лютер. — М., 2000, с.322. В каком-то смысле, здесь помимо дуализма проскальзывает, пожалуй, в неявной форме также оттенок столь чуждого духу христианства эзотеризма.

Уже в данных конструктах можно различить истоки будущего состояния мира, когда происходит «постепенное формирование все более контролируемого и направляемого общества, в котором будет господствовать элита... Освобожденная от сдерживающего влияния традиционных либеральных ценностей, эта элита не будет колебаться при достижении своих политических целей, применяя новейшие достижения современных технологий для воздействия на поведение общества и удержания его под строгим надзором и контролем».<sup>16</sup>

\* \* \*

И опять обратимся к непростым перипетиям генезиса капитализма.

Его зарождение, первую, торгово-финансовую, фазу обычно связывают с XV–XVII веками, хотя по ряду параметров истоки можно датировать даже более ранним временем, что, правда, нередко и делается с использованием термина протокапитализм.

Расцвет же был связан с эпохой географических открытий, кардинально изменившей экономическую картографию, сместив центр тяжести из средиземноморского в просторный атлантический (океанический) мир. Растущий приток драгоценных металлов, экзотических товаров, других материальных ценностей, вызывал к жизни все более изощренные формы кредитно-денежных отношений, сдвигая одновременно вектор активности в космос финансовых операций, рождая такие эпохальные изобретения, как банк, вексель или ассигнация.

Закат же торгово-финансовой фазы совпал с упрочением на исторической арене национального государства, которое забирает себе наиболее прибыльную часть этой деятельности — кредитование стран и правителей, приступив к самофинансированию собственных нужд, путем выпуска государственных ценных бумаг и эмиссии национальной валюты, особенно (со временем) в форме банкнот.

Капитализм, однако же, успешно преодолевает возникший было кризис, занимая и формируя новую нишу, иногда прямо отождествляемую с ним, что порождает ряд абберраций и иллюзий, — индустриальное промышленное производство.

Эта сфера хозяйственной активности в тот период развивалась по стремительно восходящей линии, с лихвой (в значении, прямо заложенном в данном слове) оправдывая практически любые капиталовложения и создавая на основе характерных для христианской цивилизации радикальных инноваций — перманентного технического

<sup>16</sup> Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era. — N.Y., 1976, p.252.

прогресса и расширенного воспроизводства — все более обильный прибавочный продукт. От подобного стратегического союза получало выгоду также государство, чьи инфляционные и эмиссионные риски, как правило, оправдывались интенсивным промышленным развитием, ростом национальной экономики.

В общем энтузиазме эпохи и обретении рыночной конкуренцией второго дыхания, в звездном часе рожденной городской революцией демократии временно растворяются, отходят на второй план многие негативные черты денежного строя. В это время особенности капитализма, действующего в христианском обществе, принимаются за черты самого феномена, и наоборот.

Однако в завершающем второе тысячелетие веке капиталистический индустриализм переживает как стремительный взлет, так и серьезный кризис.

\* \* \*

В прошлом столетии индустриальное производство, пережив взлет, испытало действие фундаментальных факторов, препятствующих динамичному росту промышленности, а в дальнейшем — накоплению капитала и увеличению нормы прибыли, по крайней мере в традиционных отраслях.

Во-первых — это ограниченность платежеспособного спроса по сравнению с резко возросшими производственными возможностями. Обилие же «дешевых вещей», не уравновешенное платежеспособным спросом, вело к кризису перепроизводства, избытку рабочей силы, затем — растущему напряжению в обществе. И как следствие, необходимости экспансии потребления, взлома моральных норм и культурных стереотипов поведения, создания механизмов целенаправленной деструкции материальных ценностей, вовлечения в процесс расширенного потребления новых групп населения, развития искусственных, престижных потребностей у платежеспособной его части, разрушению тарифных барьеров, глобальной экспансии.

Во-вторых — обозначившиеся со временем границы хозяйственной емкости биосферы, перспектива серьезного ухудшения ее качества, а также исчерпания критически важных видов природного сырья. Но опасения эти были в значительной мере снижены, если не преодолены, за счет становления высокотехнологичной и постиндустриальной экономики. Инновационная экономика ослабляет значение подобных ограничений, а экономика информационная и финансовая («канторовская») их практически не имеют.

В-третьих — усложнение отношений с научно-техническим прогрессом. В частности, из-за его двусмысленного воздействия на норму прибыли, учитывая необходимость перманентного перевооружения основных фондов вследствие их быстрого морального устаревания. А также из-за потенциальной способности неконтролируемых инноваций, открывающих и закрывающих технологий выбивать почву из-под ног сложившихся хозяйственных организмов и целых отраслей. Произошли, кроме того, серьезные изменения в направлении реализации творческого дара в условиях его рыночной капитализации, в характере самой инновационной динамики.

Последний пассаж, впрочем, — наиболее спорная часть триады. Однако, если мы сравним состояние инновационной сферы в начале и конце прошлого века, перечисляя конкретные прорывные достижения, то обнаружим, что инновационный подъем со временем не возматал, а скорее затухал, правда, не равномерно, хотя достаточно заметно. При общем росте значения интеллектуальных технологий фундаментальные открытия — *radical innovations* — сменяются многочисленными эффективными рационализациями открытий — *progressive innovations*, происходит универсальная технологизация науки.

Наблюдается расцвет информационных и финансовых технологий, оптимизационных по своей природе, а также — социальных инноваций, других «мягких» инноваций и технологий. Происходила постиндустриальная оптимизация всех экономических процессов на планете, ряд отраслей обретал виртуальный характер.

Порог миллениума оказался в итоге пограничной территорией, на которой кристаллизовались стратегические замыслы конкурирующих сил. С этого времени интересы капитализма и промышленного производства, судя по всему, больше не совпадают.

### Глобализм и сетевая культура

К. прибыл поздно вечером.  
Франц Кафка

Момент истины XX века — это, пожалуй, 1968–1973 годы — эпицентр социокультурной революции, обозначившей рубеж интенсивной трансформации протестантского мира и одновременно выхода на поверхность, реабилитации ряда подспудных течений.

Граница периода была охарактеризована социальными мыслителями как «мировая революция» (Иммануэль Валлерстайн), «вступление в фазу новой метаморфозы всей человеческой истории» (Збигнев

Бжезинский), «великий перелом» (Рикардо Диес-Хохлайтнер). В то время, в условиях позолоченного века, материального торжества цивилизации и раскрепощения человека от многих природных и социальных тягот, в мировом сообществе происходят системные изменения.

Светскость *per se* предстает универсальной наследницей протестантского мира, культурным основанием цивилизации, ее осью и естественным пределом («концом истории»), будучи носительницей «политически корректной» версии великой культуры на глобальных просторах. Вызывая различные чувства — от недоумения и насмешек до страстной апологетики и жертвенной экзальтации, — распространяется норма поведения, соответствующая данной системе ценностей. Универсальное признание гражданских прав, главенство суверенитета личности независимо от ее свойств и убеждений, вселенская деколонизация и борьба за мультикультурное сообщество, — все это прочитывается как многоликий и многослойный процесс постмодернизационной трансформации мира.

При этом секулярность в условиях фактической утраты собственных глубинных начал и полу-добровольно наложенного на них эмбарго подвергается пассионарному воздействию со стороны как неоязычества, так и фундаментализма различных толков, не имея ни соответствующего иммунитета, ни энтузиазма прежней традиции.

\* \* \*

После политической и культурной деколонизации Не-Запада, суверенизации обширных пространств Третьего мира, семантика глобальной революции реализует себя уже как «деколонизация» самого Запада, сопровождаясь прямым и косвенным демонтажем прежней конструкции, де-христианизацией и квази-ориентализацией.

Сложившийся было на планете биполярный политический консенсус оказывается ситуацией исторически недолговечной, транзитной. А на холмистом постсовременном пейзаже становятся заметны контуры иного, не протестантского и не секулярного социокультурного ландшафта, претендующего на то, чтобы стать творческим ферментом нового мира.

Преображается структура международных связей, номенклатура их субъектов, под сомнением оказывается сложившаяся система международных отношений. На поверхность выходит феномен сетевой культуры, на первый взгляд амбивалентный по отношению к транслируемому через его посредство идеалам и ценностям. Однако данная формула организации сделала рельефным кризис прежней логики общественной регуляции, утвердившись в самых разных об-

ластях практики. Особая тема — роль этого феномена в становлении пассионарных сообществ, активных группировок постиндустриальной массовки и амбициозной элиты.

Социальная ткань меж тем продолжала расползаться, стало очевидным, что состояние дел, экономическая и политическая механика нуждаются в серьезной модификации, причем в глобальном масштабе. Принимаются меры для переосмысления перспектив, разрабатываются принципы и механизмы управления новым миром, планирования стержневых событий.

Еще осенью 1966 года, в разгар бомбардировок Северного Вьетнама, разногласий с европейскими союзниками, внутренних потрясений, наметившихся валютных и экономических неурядиц, — президент США Линдон Джонсон выступает с речью и, в частности, говорит о необходимости «поскорее наладить связи между Западом и Востоком». Создается рабочая группа на базе Совета национальной безопасности во главе с Френсисом Бейтором; Белый дом и влиятельнейший Совет по международным отношениям инициируют серию дискуссий и консультаций по дальней границе (high frontier) американской и мировой истории.

Весной следующего года в Европу и СССР отправляется неформальный представитель президента Макджордж Банди, а уже летом, 23-25 июня, в поместье «Холлибуш», Гласборо, Нью-Джерси происходит встреча американского президента и советского премьера Алексея Косыгина (несколько раз встречавшегося также с вице-президентом Хьюбертом Хэмфри).<sup>17</sup> Дальнейшее развитие событий

<sup>17</sup> Тогда, в середине 60-х годов, в России-СССР тоже ощущается, хотя полноценно не осознается, стратегический характер ситуации, необходимость введения новых принципов социального и экономического управления, обновления политики. Однако именно в 1967 году выходит на поверхность ведущаяся с 1965 года борьба Леонида Брежнева с группировкой Александра Шелепина, проявившаяся вначале в планомерном сокращении полномочий последнего: преобразовании возглавлявшегося им Партийно-государственного контроля в Народный контроль, лишении поста заместителя Председателя Совета министров СССР, передаче Орготдела ЦК Капитулову, лишении позиции секретаря ЦК КПСС, и, наконец, в сентябре 1967 года назначении Шелепина председателем ВЦСПС, правда, при сохранении — впрочем, уже достаточно формального — членства в Политбюро. (А при воссоздании союзного МООП в июне 1966 года был выведен из игры руководитель российского министерства внутренних дел — при том, что союзное на тот момент отсутствовало — Вадим Тихонов, в конце концов, сосланный послом в Камерун). Весной 1967 года началась завершающая фаза партийно-государственного переворота: в мае с поста председателя КГБ был снят Владимир Семичастный, очередной раз был ликвидирован многозначительный ОМИ ЦК КПСС и сослан в итоге также в Африку (Алжир) его руководитель Дм. Шевлягин, еще раньше, в апреле был снят с поста гендиректора ТАСС Дм. Горюнов (также вскоре уехавший послом в Африку — в Танзанию), а затем и председатель АПН Борис Бурков. Наконец, непосредственно в июне, в момент встречи в Гласборо развернулась интрига с Николаем Егорычевым, окончившаяся его снятием с поста руководителя Московской партийной организации. (Дольше

идет по линии как государственных контактов, приведших к реализации политики детанта, хельсинкскими соглашениями и договорам по ограничению, а затем сокращению ядерных и обычных вооружений, так и создания системы неправительственных организаций, занятых осмыслением новой формулы мироустройства.

Интеллектуальное пространство актуальной проблематики фиксируется при помощи понятия «глобальные проблемы человечества». Под этим тезисом на рубеже 60-70-х годов иницируются ряд международных неправительственных организаций, среди которых привлекает внимание Римский клуб, основанный в 1968 году благодаря усилиям Аурелио Печчеи и Александра Кинга. Одновременно на основе «Нобелевского симпозиума» была сформирована Международная федерация институтов перспективных исследований (IFIAS, 1972), а в результате переговоров по линии Запад–Восток создан междисциплинарный Международный институт прикладного системного анализа (PIASA, 1972), в чьей деятельности участвуют ученые противостоящих политических блоков. Провозглашается идея мониторинга будущего, необходимости «искать пути понимания нового мира со множеством до сих пор скрытых граней, а также познавать... как управлять новым миром» кристаллизуется в виде задачи «создания принципов мирового планирования с позиций общей теории систем».<sup>18</sup>

Вскоре появляется Трехсторонняя комиссия (1973), объединившая перспективных политиков, бизнесменов, интеллектуалов США, Европы, Японии, а затем, после вашингтонского совещания министров финансов крупнейших держав (1973), по приглашению фран-

всех держался руководитель Гостелерадио Николай Месяцев, но и он был снят в апреле 1970 года.) А после исторического 1968 года, начала переговоров по стратегическим вопросам с Западом, ввода войск стран-участниц Варшавского договора в Чехословакию и провозглашения доктрины Брежнева, процесс внутренних реформ в СССР окончательно ставится на реверс и консенсус достигается в русле предложенной стратегии детанта.

<sup>18</sup> Декларация Римского клуба // Римский клуб. История создания, избранные доклады и выступления, официальные материалы. — М., 1997, с.310. В 1966 г. Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) инициировала исследование одного из будущих отцов-основателей Римского клуба Эриха Янча «Перспективы технологического прогнозирования», в котором была выделена тенденция к интеграции прогнозирования и планирования, приводящая к новой области интеллектуальной рефлексии и практической деятельности — «активному представлению будущего». Название следующей записки Янча: «Попытка создания принципов мирового планирования с позиций общей теории систем». Основная идея работы — базовым элементом социальной эволюции является человек, способный формировать свое будущее. Критическое условие процесса — контроль над системной динамикой общества и окружающей средой. Схожие идеи содержатся в «Проекте-1969» Аурелио Печчеи, где формулируется необходимость «нормативного планирования от будущего к настоящему» для обеспечения контроля над «некоторыми важными вопросами» (демографическая ситуация, продовольствие, безопасность). Подробнее см.: Peccei A. The Chasm Ahead. — Toronto, 1969.

пузского президента Валери Жискар д'Эстена под Парижем в Рамбуи рождается влиятельный институт наших дней — ежегодные совещания Большой семерки (1975).

\* \* \*

Выделим несколько существенных факторов в трансформации глобального капитализма как универсальной системы.

Это появление «новых денег» (логическое завершение многовекового процесса порчи монеты), превратившихся в универсальную меру символического капитала и инструмент управления. Доллар, утратив рудименты золотого стандарта (1971–1973), реализует феномен не обеспеченного ликвидностью алхимического кредита последней инстанции. Другим фактором стали масштабные финансово-правовые технологии: перманентный глобальный долг, программы структурной адаптации (перестройки) и финансовой стабилизации (реструктуризаций масштабных задолженностей в обмен на структурные реформы), системы управления рисками, которые претендуют на то, чтобы со временем стать глобальными и сменить кредитный замысел в качестве камертона неоэкономической практики. Приблизительно в те же годы разворачивается революция в микроэлектронике, телекоммуникациях, информатике, производя на свет не ограниченные физическими параметрами виртуальные пространства. Появляются сеть ARPANET как прообраз интернета и системы глобальной биржи, спутники связи, микрочип, персональный компьютер, мобильная телефония, универсальные коды UPC-A и EAN-13 — эскизы глобального каталога объектов собственности, товаров и людей. Начинается перестройка социального космоса на основе нелиберальной идеологии, предполагающей эмансипацию экономики из-под суверенитета национального государства и создание новой социальной оболочки планеты.

Специфику новой формулы мировой экономики (приблизительно с того времени обретшей ярлык «глобальная экономика») можно определить следующим образом: если до некоторого момента она представляла сумму национальных экономик, которые были самостоятельными субъектами, действовавшими на глобальном поле, то теперь ситуация как бы переворачивается. Появляется глобальный субъект, штабная экономика, которая действует на национальных площадках, превращая их в объекты. Вскоре на планете утверждается практически единый тип хозяйствования, формируется глобальный рынок, выстраивается эффективная система перераспределения мировых ресурсов и дохода.

Все эти тенденции позволяют очертить контур третьей (после *торгово-финансовой* и *промышленной*) фазы капиталистической мир-экономики — *геоэкономической*. Ее стратегическая цель — радикальная эмансипация экономики из-под гнета этатистских политик, а в сфере экономической практики — получение системной прибыли не столько за счет теряющей привлекательность промышленного производства (как когда-то произошло с торгово-финансовыми операциями), сколько в результате развития многообразных форм контроля над хозяйственной деятельностью в глобальном масштабе, позволяющим собирать обильную квази ренту со всех видов практики, — наиболее простым, хотя и частным, примером чего могут служить знаменитые ножницы цен.

В некотором смысле происходит возврат к алгоритмам торгово-финансовой фазы, но уже на глобальном уровне, позволяющем осуществлять системные операции в едином экономическом пространстве и реализовывать коды управления в мировом масштабе. Технический прогресс и финансовые технологии в тандеме с новыми организационными схемами придают этому процессу второе, если не третье дыхание, глобальный размах. И здесь социалистический эксперимент XX века получает несколько неожиданную перспективу. Опыт коммунистического Постмодерна можно в данном контексте рассматривать как футуристическое забегание вперед, отрицание *публичной власти* ради полуанонимной, законодательно нечетко фиксированной, но фактически тотальной *власти организации* — треста или госкорпорации, которая через систему назначаемых управляющих (номенклатуру) контролирует пространство страны, группу стран, в идеале — весь мир. Ситуация, когда крупная транснациональная корпорация направляет деятельность марионеточного правительства небольшой страны «третьего мира», может сослужить здесь роль своеобразной лабораторной реторты.

Создавшееся положение есть своего рода завершение «гегелевской триады» становления глобального капитализма, где роль антитезы сыграл временный союз с христианской инновационной динамикой и промышленной революцией.

Институциональные формы третьей фазы могут со временем свести воедино проклюнувшиеся версии социального Постмодерна, запечатлев торжество широкой конвергенции культур и стилей, проявив их столь неочевидную сегодня типологическую родственность. Сохранится ли при этом отмирающий ярлык «капитализм»? И стоит лишний раз подчеркивать, что мировоззренческая основа этой стадии выходит далеко за пределы протестантской этики, вскрывая гораздо более интригующие истоки и горизонты рукотворного универсума?

\* \* \*

Моделью выстраиваемой геоэкономической конструкции (геоконна) может послужить известный многоярусный китайский шар, этот своеобразный аналог гебдомады гностического космоса. Геокон последовательно соединяет хозяйственные диады (сизигии) в единую сложноподчиненную конструкцию экономистичного универсума.

На «нижнем», географически локализуемом его уровне — это добыча природных ископаемых и их использование природозатратной индустриальной экономикой.

Другой, более высокий локус — производство интеллектуально-продукта и его высокотехнологичное освоение.

На транснациональном ярусе — это производство финансовых ресурсов вкупе с применением технологий универсальной процентной дани в качестве механизма управления экономическими и другими объектами, в свою очередь, плодящими потребность в данных ресурсах.

Но трансгранична также изнанка геоэкономической конструкции — сдерживаемый цивилизацией порыв к инволюционному, хищническому проеданию ранее созданного человеком или предоставленного природой потенциала с целью извлечения краткосрочной прибыли, а также контроль над различными видами асоциальной практики. Отсюда в легальный сектор продвигаются правила игры, выходящие за пределы обозначенных Адамом Смитом ограничений (об этом чуть ниже), в которых правовой, а тем более моральный контекст утрачивают былое значение.

Наконец, на верхнем этаже расположена все еще пребывающая в становлении паутина штабной экономики. Это система глобального управления метаэкономикой утверждает регламенты «самой большой игры», ее финансово-правовое (и силовое) регулирование, имея целью унификацию источника легальных платежных средств, универсальный контроль за их движением (равно как иных ресурсных потоков), унификацию и глобальную диверсификацию налоговых платежей, превращая земли геоэкономического универсума в плодородную ниву нового мира — волшебный источник специфической квазиенты.

\* \* \*

Торжество денежного строя, его влияние и амбиции стать мерой человеческой практики свидетельствуют о кризисе христианского универсума, но также и об истощении прежней пассионарной доминанты цивилизации — ее кальвинистского вектора.

Идеалы заметно меняются: строители уходящей в дурную бесконечность конструкции говорят на едином для стран и народов языке финансовых операций, обретающих смысл и жесткость естественных законов бытия. А социальная анатомия демонстрирует принципы и цели, в не столь отдаленном прошлом неразличимые, либо смутно предчувствуемые под флером христианской культуры.

Прежние ценности переживают не столько девальвацию, сколько коррупцию, выступая в роли своеобразных симулякров, скрывающих под привычными, но ставшими ветхими одеждами новые смыслы. Впрочем, семантическое двоевластие, возможно, продлится не слишком долго: «...В отношении христианина к Новому времени оставалась постоянная неуверенность. Повсюду обнаруживал он идеи и ценности несомненно христианского происхождения, но объявленные всеобщим достоянием. Повсюду он сталкивался с тем, что было изначально присуще христианству, а теперь обращено против него. Откуда было ему взять уверенности и упования? Теперь, однако, двусмысленности приходит конец. Там, где грядущее обратится против христианства, оно сделает это всерьез. Секуляризованные заимствования из христианства оно объявит путями сантиментами...» — писал еще в середине прошлого века немецкий теолог и философ Романо Гвардини.<sup>19</sup>

К примеру, в сфере неоэкономики откровенно спекулятивный характер финансовой деятельности, переворачивает с ног на голову прежнюю архитектуру хозяйственной пирамиды. Косвенным образом он заодно повергает в прах как логическую эквилибристику Кальвина, обосновывавшего легитимность взимания процентов, так и слишком часто забываемую оговорку Адама Смита по поводу «законов справедливости», ограничивающих действие механизмов конкуренции. «Каждому человеку, пока он не нарушает законов справедливости, — писал Адам Смит, и именно этой существенной оговоркой очерчивается общее русло его умозаключений о невидимой руке рынка (под коей разумел не нечто механическое, но «руку Божию»), — предоставляется совершенно свободно преследовать по собственному разумению свои интересы и конкурировать своим трудом и капиталом с трудом и капиталом любого другого лица и целого класса».<sup>20</sup>

Финансовый успех — теперь уже не просто признак благодати, но сама благодать, проистекающая из единого центра — квазиплеомы кредита последней инстанции, активно перераспределяемая нисходящими божествами-архонтами — управляющими средне- и

<sup>19</sup> Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопросы философии. — М.:1990, №4, с.162.

<sup>20</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. — М., 1962, с. 497.



краткосрочными сценариями, при этом нижнее божество использует ее в самых низменных и преступных целях.

В круговороте совсем не призрачной жизни цифр и канторовских множеств («актуальной бесконечности») — трансфинитной среды виртуальных операций, тщательно взвешенных устремлений и просчитанных порывов, финансовые ресурсы, заменив харизму, определяют статус индивида, положение в обществе и положение самого общества, диапазон легальных возможностей в Новом мире, претендуя стать творческими энергиями, источником как созидания, так и уничтожения.

Финансовый успех в качестве мерила личности и общества становится, таким образом, универсальной шкалой, но по-настоящему крупный успех все чаще оказывается выше личных и социальных усилий, за пределом труда и морали, являясь признаком особой благосклонности воплощенного Абрахаса.

По крайней мере, в эстетических категориях, все это напоминает то ли строительство вселенского лабиринта — опрокинутой в глубины земной плоти эшеровской версии вавилонской башни, то ли воссоздание мистифицированного кафкианского Замка, чей центр невидим, а власть — везде. Кодовым же ключом к подобной конструкции земных иерархий является тривиальная модель политкорректного Севера (*мировой град*) в обрамлении проклятых стран остального мира (*мировая деревня*) с их в общем-то не вполне легитимной с точки зрения новой ситуации и подведомственной властью.

\* \* \*

Происходящее наводит на аналогии с ситуацией поздней Античности: мировоззренческий синкретизм и размывание культурных горизонтов, падение морали и распространением идеологии общества потребления, переселение народов и миростроительные амбиции.

Однако исторический итог складывается заметно иной. Вместо былого сообщества катакомб на планете выстраивается глобальный Undernet, эксплуатирующий возможности иллегальных проектов и гибких неформальных организаций, не скованных ни моральными, ни юридическими ограничениями, что оказывается их существенным конкурентным преимуществом.

На сегодняшний день просматриваются, пожалуй, несколько рациональных сценариев развития событий на планете.

Одна логическая траектория, чей дизайн достаточно внятен: последовательное выстраивание геоэкономического каркаса Нового мира, или, проще говоря, создание глобальной и тотальной налоговой системы.

Но если наметившаяся каталогизация мира все же споткнется, то произойдет замена статичной, «закрытой» схемы геоэкономических связей на «открытую», динамичную систему управления, прочитывающую социальные технологии, исходя из постулатов самоорганизующейся критичности.

Возможны модификации глобальной модернизации в виде «большой игры» на рынке ресурсов или возрождения неопротекционизма. Вероятно распространение оригинальных форм контроля над событиями, проецирование оригинальных миростроительных горизонтов / образов будущего, проектирование новых конфликтов, равно как и способов их урегулирования, разведение прав владения и режима их реализации. А также масштабное перераспределение объектов собственности, ресурсов, энергии — и еще, пожалуй, радикальное изменение структуры цен, в том числе за счет целенаправленно взорванного мыльного пузыря финансов.

\* \* \*

И все же то, что мы наблюдаем — исторический пересменок, предместье призрачной цивилизации, полярного града освобожденного Франкенштейна. Это своего рода лоскутное одеяло: причудливый симбиоз разнородных, плохо спитых систем, порою, как всякая химера, весьма завораживающего свойства. Даже первые картинки волшебного гиньоля заметно изменили представления о мире, обществе, человеке.

История, нанося ощутимые удары, творя зигзаги и прорывы, ускорения и перестройки, расплачивается по счетам особой валютой — опытом. Исследователь же горизонтов, вычерчивая картографию постсовременного глобуса, рано или поздно задумывается над ключевым вопросом: что принесет человечеству утверждение новых ценностей и каковы окажутся правила игры на планете?

Между тем вероятность воплощения мегаломаничного дизайнера в соответствии с прежней логикой социального строительства вызывает серьезные сомнения. Если вдуматься, в самой стилистике трансформации — несущей одновременно энергии индивидуации и глобального контроля — скрыта двусмысленность. Семантика сетевой культуры проявляет себя — наводя опять-таки на мысли о катакомбных временах — как своеобразная реконструкция соборного, а не храмового единства христиан — хранителей ключей культуры Большого Модерна.

Вопросы, таким образом, остаются: станет ли постпротестантский век постхристианским эоном, либо это очередная метаморфоза

все той же цивилизации? И каким образом будут сочетаться разноликие реальности в одной эпохе? Окажется ли возможным сохранить личность, остаться человеком и христианином в космосе Нового Ренессанса: в хаосе свободы, открывшейся для страстей, и одновременно разобщенности вне героического утешения и энтузиазма первых веков?

Завершая эту часть экскурса, посвященную поиску корней Нового мира, смутных начал его аксиологии, но также туманных горизонтов и дальней границы, экскурс, нитью которого являлось, в сущности, искусство землемера (скорее стремление очертить проблемные поля, нежели попытка дать уверенные ответы), заметим, отталкиваясь от формулы Чеслава Милоша о причинах и свершениях: временами слишком пристальный взгляд, брошенный в прошлое, позволяет узреть фрагменты невероятного будущего.

### Игры разума

Наблюдая следствия, мы постигаем естество причин,  
Поняв причины, мы познаем природу следствий.

*Леонардо да Винчи*

Последние потрясения мировой экономики прямо связываются с определенной полнотой реализации в человеческом сообществе новых факторов: практически завершенной глобализации экономической деятельности, универсальностью движения финансов и стремительно растущей ролью нематериальных активов на основе информационно-коммуникационных и иных высокотехнологичных достижениях цивилизации.

Что в таком случае будет означать выход из острой фазы глобальной рецессии и преодоление других составляющих нынешнего финансово-экономического нестроения? Произойдет ли стабилизация, пусть и временная и в измененном обличье, прежнего состояния мирового хозяйства и глобального сообщества, либо в мире людей изменится нечто более существенное? И человечество — несколько неожиданно для себя — окажется «по ту сторону» современного горизонта.

Вопрос, другими словами, заключается в следующем: является ли нынешний кризис самостоятельным, хотя и бурным проявление «технологических» несовершенств мирового экономического порядка, или же он предвестник и составная часть более общего явления, далеко выходящего за рамки финансово-экономической области? А говоря прямо — совершающегося на наших глазах исторического перелома.

Ряд факторов указывает именно на это. Кризис, судя по всему, является системным, т.к. развивается параллельно политическим метаморфозам — очевидной трансформации прежней национальной государственности в новое качество, рождая попутно новые формулы государственности от квазисуверенных территорий до мировых регулирующих органов или стран-систем, наподобие Шенгена и т.п.

Однако более существенно, что кризис включает в себя смысловые («идейные») аспекты, производя точечные культурные, меняя в итоге прежнюю общепринятую систему ценностей на некий новый ее регламент. Достаточно привести пример с тем же государственным суверенитетом, плавно меняющимся на наших глазах в качестве основного регулятора внешнеполитических конфликтов. На главенство суверенитета той или иной общности: этнической, профессиональной или иной, — угнетение или враждебные акции по отношению к которой могут служить легитимным предлогом для «принуждения к миру». Можно привести и другие примеры.

Таким образом, человечество шаг за шагом приближается к «центру циклона» — крупномасштабному социальному транзиту, который изменит не только экономические или политические основания практики, но само восприятие человеком базовых ценностей и природы бытия, характера межличностных и групповых отношений.

\* \* \*

Для уяснения пропорций и содержания мировой коллизии, обуявшей планету, — думается, пока первым, далеко не девятым валом — попробуем, пусть и максимально кратко, обсудить *проблему оснований* человеческой практики. Проблему, надо сказать, запутанную в принципе, хотя бы из-за различия в мировоззрениях различных групп населения планеты. Но вдвойне усложненную переходным характером эпохи.

Суть человеческой практики — *истории*, есть постоянная борьба человеческого интеллекта, духа с различного рода ограничениями, сужающими, усекающими возможности людей в виде природных обмежений и социальных господств. И тут, пожалуй, не удастся избежать одной болезненной темы. В профессиональных разговорах и дискуссиях не так уж редко приходится сталкиваться с распространенной аберрацией восприятия экономики как полноценной науки, имеющей столь же твердые основания, т.е. «предметное поле», что и у наук естественных (что порождает соответствующие ожидания от экономического анализа). Это, конечно же, не так. Кстати, схожая проблема существует у математики: науки «точной» но не «естественной», схожим

образом в ряде сфер не имеющей своего «физического» предметного поля. И потому подверженной «спекулятивному», т.е. умозрительному, произволу. Однако математику мы пока отставим в стороне.

Предметное поле экономики — человеческая практика, область взаимоотношения людей, где действуют не устойчивые константы, как, скажем, в физике. А зависящие от состояния общества «аксиомы», т.е. исторически и юридически закрепленные «консенсусы», способные, однако же, время от времени претерпевать серьезные трансформации. Связанные, в том числе, с изменением мировоззренческих основ и взглядов человечества на смысл быта и бытия. Но также со стратегическими договоренностями основных «полевых игроков» или, выражаясь современными идиомами: «прорывов глобальной перестройки».

Другими словами, экономика — определенная форма дисциплинарного знания, но дисциплина эта социальная, гуманитарная. Образно говоря, один из разделов «языкознания» общественной природы человека. (Здесь, кстати, ответ на вопрос, почему Нобель не учредил премии по экономике.) Утверждая в обществе исторически и социально обоснованные доминантные «правила игры», мы между тем способны теоретически представить (и практически реализовать) совершенно иные форматы привычных областей практики. Или, как их подчас называют, *парадигм человеческих взаимоотношений*, в том числе и экономических. Которые могут заметно, а то и радикально отличаться от тех, к которым мы столь привыкли, что считаем их чуть ли не единственно возможными.

Это относится, конечно, не только к экономике, но и к любым другим областям практики. И поскольку экономика — часть практики, за ее доминирующим сегодня форматом можно различить — помимо объективно достигнутого уровня развития общества — определенные интересы и группы влияния. Столкновения между подобными источниками силы и влияния в значительной мере определяют конъюнктурный характер, который принимает феномен, называемый экономикой.

Примером могла бы послужить история Киотского протокола. Или шире — вся проблематика, связанная с ценностью (во всех смыслах) как традиционных, так и нетрадиционных ресурсов.

Если бы в мире соответствующим образом (тут-то и возникает незаметный на первый взгляд вопрос: соответствующим чему?) оплачивалась бы экология, а общественное внимание было перманентно сосредоточено на «пределах роста», то, возможно, актуальная экономическая иерархия в какой-то момент «перевернулась» бы. Поскольку Юг обретал бы дополнительные весомые источники дохода, а экономика Севера могла бы оказаться в подобной системе геоэкономических взаимоотношений зависимым должником...

## Торг с бесконечностью

...ощущение возможной реальности следует ставить выше ощущения реальных возможностей.

*Роберт Музиль*

Что же касается процесса трансформации экономики, то в течение последнего столетия, действительно, произошли серьезные сдвиги в понимании того, как она будет развиваться и в чем ее суть.

Наиболее известный кризис, который впечатался в наше сознание, — Великая Депрессия. Это был кризис индустриального мира, но, надо сказать, кризис несколько парадоксальный, поскольку был связан с прорывом в индустриальном производстве, с изобилием дешевых вещей. Но для прежней конструкции мира, с его тарифными барьерами и протекционистской психологией, практически это оказалось, чуть ли не смертельным ударом.

Кризис же, который наметился где-то в последней трети прошлого века, был более размыт по времени. И был он связан с большим количеством факторов. В том числе с падением производительности прежних форм капитала и ростом значения новых, нематериальных активов... А также почти сакраментальным вопросом: кому все же будет принадлежать Новый мир, проблески которого становились уже тогда все более явными? Кто будет в нем господствовать? Будет ли это господство по-прежнему принадлежать индустриальному капиталу или исходить из стран, владеющих тем или иным остро востребованным сырьем, либо возобладает господство формирующегося на тот момент альянса финансов, информации, интеллекта и креативности?

Борьба за освоение будущего, за его «приватизацию» велась одновременно по различным направлениям. Были сформулированы и применены на практике высокие геоэкономические технологии: «новые деньги» (обеспеченные новыми активами, в частности, символическим капиталом); глобальный долг (который в принципе не может быть выплачен и по своей сути является формой «колонизации будущего»); структурная адаптация (перестройка) и финансовая стабилизация (влияющая на режим движения природных ресурсов и социальное распределение государственных доходов), управление рисками (позволяющее использовать не только временную, но и вероятностную шкалу в качестве источника активов) и т.д.

Таким образом, традиционный шумпетерианский локомотив, который создавал запас прочности, снижая роль природных ресурсов в мировой экономике, по мере приближения конца века все чаще

пробуксовывал. И существенно менял обличье. Сыграла роль также смена прежней культурной парадигмы, результатом чего стали рост избыточного, искусственного, престижного потребления, слегка замуфлированных рационализаций технологических клонов и сопряженное отчасти и с этим фактором движение от *radical innovations* к *progressive innovations*. То есть относительное ослабление радикальной промышленной и энергетической инноватики.

Парадоксальный на первый взгляд тезис, однако, если сравнивать начало, середину и конец века по количеству фундаментальных открытий в данных областях, есть чему удивиться.

\* \* \*

Эффективным и по-своему эффективным паллиативом стали между тем набиравшие вес информационные технологии.

Информационная экономика позволила создать принципиально новое предметное поле глобальных финансовых операций, не отягощенных материальными активами, а на его основе — еще одну и весьма емкую нишу для приложения избыточного и теряющего эффективность капитала. Другими словами, был в некотором извращенном смысле воспроизведен шумпетерианский механизм, позволяющий «снимать пенки», сдавая затем освоенные и отработанные столы в глобальном казино игрокам следующего уровня.

Наконец, произошел-таки грандиозный рывок финансовой экономики, почувствовавшей возможности новых пространств и инструментария. Всех этих производных, вторичных и третичных финансовых инструментов, позволявших вполне легально умножать финансовые активы со всеми издержками «забегания вперед», что наряду с определенными конъюнктурными проблемами и предопределило нынешний кризис.

В чем же внеэкономическая компонента этого кризиса? Постсовременная финансовая экономика по-своему решила некую принципиальную проблему, которую когда-то постулировал Кантор, положительно решивший вопрос о допустимости игр с бесконечностью. И главное — о возможности их дополнения и умножения.

Математики, кстати, разделились в данном вопросе: часть из них считает, что любая операция с бесконечностью, например, бесконечность плюс единица или бесконечность, умноженная на бесконечность, есть нонсенс. Другие же считают это вполне легитимной операцией, инструментом, с помощью которого можно выстраивать конструкции, в том числе в прикладных аспектах — т.е. в сфере практики. На подобной почве и начало процветать дре-

во деривативов, которое в подобном смысле может процветать и обильно приносить свои плоды вечно.<sup>21</sup>

Но освоение новых параэкономических или все же, точнее, хре-матистических земель чревато рядом проблем. Кроме того, к раскручиванию кризисной ситуации добавились издержки от ипотечного кризиса (наследие демократов — администрации Клинтона) и ведения двух войн (наследия республиканцев — администрации Буша). Да и прочие элементы, неизбежные при освоении новых, пусть и виртуальных земель, с многочисленными лакунами в международном правовом и управленческом режиме.

Так что и основы нынешнего кризиса были заложены в процессе специфического «землеустройства» и освоения открывшихся возможностей, в процессе искрометного заглатывания и переваривания инакости. Подобные процедуры естественно оказываются чреватými осложнениями, дестабилизацией, а порой — и деструкцией. Ибо разрушается предыдущая структура и создается новая целостность. Как правило — процесс этот проходит болезненно.

### Опознавание имен

Времена, в которые мы живем, полны угроз и опасностей. Но мы настолько занялись собственными делами, что, в конце концов, утратили представление о сложности окружающего нас мира... В истории трудно найти другой период, когда люди смотрели бы в будущее с такой неподдельной тревогой. В самом деле, это похоже на возврат к Средним векам, когда разум человека был объят страхом перед наступлением нового тысячелетия...

*Аурелио Печчеи*

Итак, экономика есть составная часть практики человеческого общежития. И, в сущности, так называемые *неэкономические компоненты мирового кризиса* являются основополагающими ферментами экономического переворота.

<sup>21</sup> С методологической точки зрения подобного рода взгляд на природу финансовой практики предоставляет возможность постулировать математическую систему *per se* (в канторовском ее прочтении) в качестве универсального источника кредита последней инстанции. Причем не имеющего ограничений с точки зрения «математической», т.е. языковой аксиоматики. В свою очередь, это может привести к конструированию в данном качестве монотонного цифрового массива, а не только, скажем, информационного, тем более денежного. Массива, фактически произвольного генезиса и конфигурации, закрепляемого на практике консенсусом основных субъектов практики. Устойчивость подобной структуры может поддерживаться как вовлечением бесконечного числа новых «оцифрованных» элементов, так и перманентным изменением значений и соотношений этих множеств.

Нынешний кризис — это не столько причина, сколько симптом переживаемого глобального перелома, прорастания иной формулы организации мироустройства, выстраивания иной его конструкции. Экономика — своего рода большая человеческая игра, которая может вестись по изменчивым, подвижным правилам, подчас обгоняющим уже опознанные закономерности и ранее сформулированные прописи. Диапазон доступных инструментов и средств зависит тут от возможностей и психологии, точнее, социальной ментальности деятельного игрока.

Мы знаем разные формы организации человеческого общежития: Древний мир, Античность, Средние века, Модернити. Сейчас, после сбоя «часов Просвещения», судя по всему, выстраивается новый порядок вещей. Мы не знаем точно, какое место в нем будет отведено экономике. Не ясен нам и целостный лик постсовременной эпохи. Знаем лишь, что она гораздо плотнее будет связана с разного рода нематериальными активами, культурой, новой рациональностью, креативностью, разнообразными политическими метаморфозами.

В общем, со многим из того, что до сих пор считалось относящимся к иным, внеэкономическим сегментам практики.

Может быть, финансово-экономические игры продолжают расширяться до финансово-информационных и финансово-политических форматов. Тогда все эти игры в кредит, управление рисками и проращивание различного рода деривативов окажется лишь побегам гигагигантского виртуального древа постсовременной хрематистики. А возможно — по крайней мере, не исключено, — что, в конце концов, возобладают трансэкономическое целеполагание человека, и тень обретет свое место.

\* \* \*

Нынешний кризис, однако, основан на уже совершившихся и совершающихся сдвигах в культурной среде. А посему должен рассматриваться и осмысляться в русле философских энергий (как ни наивно это прозвучит в современном «прагматичном» обществе). И вот тут я бы сделал одно теоретическое замечание, попутно назвав «нынешнюю» (не «современную») экономику *экономикой трансфинитной*, которая избрала в качестве аксиомы возможность оперировать в сфере практики канторовским пониманием бесконечности. Иначе говоря, решила производить на данной основе крупномасштабные, комплексные хрематистические операции.

В сущности, это сокрушает прежние экономические режимы, их культурные и философские обоснования, в том числе уничтожает мир «реальной экономики» (во всей двусмысленности данного выражения), заставляя слишком многое переосмысливать и прочитывать заново.

А заодно формирует новую рациональность, объединяющую в единый комплекс материальную и психическую реальность. И одновременно наносит серьезный удар по ресурсной экономике, что, повторюсь, способствует вполне определенному перераспределению земной власти.

И последнее. Нынешний кризис начался не в 2008, или 2000, или 1997 году, и даже не на обозначенном рубеже 1960–1970-х годов. Хотя именно тогда многое начало выходить на поверхность. Подобные игры, конечно, можно называть экономическими, только вот содержание их за прошедшие годы серьезно изменилось.

Сегодня императивно востребована адекватная происходящим процессам категориальная лексика, хорошо отрефлектированное понимание, чем может стать постсовременная экономика, но, по-видимому, реальный и эффективный результат в этой сфере достигим лишь в рамках новой теории, построенной на существенно измененных методологических принципах и основаниях. Ну а пока правит бал царство практики *ad hoc*, где квалификации явно проигрывают компетенциям.

### Диффузный мир

Мы усталое солнце потушим,  
Свет иной во вселенной зажжем. <...>  
Молот разгневанный небо пробьет,  
В неведомый край нам открыты ворота...  
Андрей Платонов

У исторической трансмутации — множественные горизонты и головокружительные глубины.

В мире, где мы пребываем, существуют два космоса: один — физический (речь не о нем), другой — ближний нам космос — социальный, который создается людьми, определяющими его принципы и законы сообразно с господствующим мировоззрением, взглядами на смысл бытия и жизнь человека. И время от времени меняющими их, подчас весьма радикально.

На первый взгляд, на планете по-прежнему господствует одна, хотя и заливаемая водами мультикультурного потопа, цивилизация — протагонист идей Модернити, — заключившая в свои крепкие, цепкие объятия другие культуры. Элиты мира по-прежнему ведут споры на общем для партнеров и все еще внятном для соперников языке. Но при этом что-то смущает... Под привычными ярлыками и оболочками чудятся иные прописи и существа, лишь временно присвоившие

знакомые имена и одежды. Можно распознать несколько концептуальных позиций в рассуждениях о происходящем.

Одно из них обозначил вскоре после 11 сентября 2001 года Фрэнсис Фукуяма, заявив: локомотив Модернити несется столь быстро, что сметает все на пути, отчего и возникает глобальный кризис. Иначе говоря, модернизация мира резко ускорилась.<sup>22</sup> У многих подобная позиция вызывает аллергию хотя бы потому, что вряд ли можно назвать модернизацией второе дыхание сепаратизма и андеграунда в Ираке или Афганистане.

Другую, более популярную точку зрения, объясняющую рост нестабильности и умножение кризисных ситуаций, вроде бы можно подвести под тезис Сэмюэля Хантингтона о столкновении цивилизаций (что зачастую и делается), поскольку речь идет о конфликте ценностей, о взаимной идиосинкразии культурно-исторических геномов.

В социальном бульоне рождаются также коды-двойники универсализма — темпераментные клоны всемирной истории. Как, например, умолкнувший в прошлом на некоторое время проект политической инкарнации глобальной уммы. Или взбухающий на генетически модифицированных дрожжах — и все явственнее резонирующий в тектонике событий — «большой срединный план».

Токи культурной деколонизации пронизывают сегодня не только «внешнее», в прошлом колониальное, пространство Модернити, но и ее «внутренние» территории. А процесс модернизации — в первоначальном, основном своем значении — все чаще заходит в тупик. На планете набирает силы творческая деструкция, чей блистающий в тумане обыденности тезис часто определяется как *социальный Постмодерн*. Его признаки проявляются в нарастании культурной и цивилизационной полифонии, высокотехнологичном произволе и более-менее завуалированной демодернизации. А в экстремальном залого — как развоплощение привычной картины мира, футуршовинизм и прораствание кадмовых зерен неоархаики.

Возникает призрак диффузной среды, в которой конфессии замещаются сектами, толками, тайными орденами; политика пронизывается операциями спецслужб, политтехнологов, коммандос; экономика конкурирует с финансовыми производством, оперирующим актуальной бесконечностью и ее умножающимися производными; а

<sup>22</sup> «...несмотря на события 11 сентября, Модернити, представленная США и другими развитыми демократиями, осталась доминирующей силой в мировой политике, а институты, олицетворяющие основные западные принципы свободы и равенства, продолжают распространяться по всему миру. Атаки 11 сентября — удар отчаяния против современного мира, который представляется скоростным грузовым поездом тем, кто не хочет на него понасть» (Fukuyama F. Has History Started Again? // Policy (Winter), The Center for Independent Studies, St. Leonards, 2002).

культура вытесняется индустрией электронных и химических грез, душевного комфорта, иллюзий.

\* \* \*

В событиях последнего времени мазок за мазком проступает образ заметно иной, *инаковой*, быть может, по-своему целостной, но не вполне внятной, атональной, мозаичной композиции.

Ценности Постмодерна не удастся свести к одной, наличествующей на рынке идеологии, влиятельному мировоззрению или культурному кругу. Не исключено, мы присутствуем при зарождении исторической альтернативы привычному для человечества пути — генезисе холмистого ландшафта с собственными законами и логикой общественных институтов.

Но в таком случае — и в этом суть еще одной точки зрения — происходящее на краю современности есть не что иное, как вертикальное, *диахронное* столкновение цивилизаций. Другими словами, не столкновение с теми культурами, которые хорошо известны и подробно засвидетельствованы летописцами, но с призраком-незнакомцем, бродящим на сей раз по всей планете.

Иначе говоря, истинный оппонент Модерна — неопознанная культура, идущая к нам из будущего; а точнее, из подсознания человека, его фантазий, вожделений, снов. И мутных глубин истории.

\* \* \*

Грядет ли в человеческом обществе очередная метаморфоза христианского культурного круга, либо предвидится нечто радикально иное?

В истории христианского мира присутствует странная закономерность: приблизительно каждые 500 лет происходит сотрясение этой цивилизации, приводящее к рождению ее новой версии. В V–VI веках — утверждение «государственного христианства» Византии и отпадение Восточных церквей, в XI веке — подъем Западной Европы и разделение греко-православного и римско-католического миров, в XVI веке — освоение Нового Света и Реформация. Социокультурная доминанта смещалась при этом с Востока на Запад — от ближневосточных провинций Римской империи к ее европейским мегаполисам: к латинскому Риму и греческой Византии, далее из мира Средиземноморья в Западную Европу франков и Северную Атлантику норманнов и англосаксов, затем — в Новый Свет, остановившись в конце концов на мультикультурном калифорнийском побережье перед необъятны-

ми просторами Тихого океана и расположенной на противоположном берегу глыбой Восточной Азии...

Если следовать данной логике, то в наступившем веке не избежать драматичной трансмутации истории. Судя по всему, именно это сейчас и происходит, только речь, кажется, идет о весьма особом случае «великого делания» социальных метаморфоз. Если это так, то мы находимся на пороге серьезной реформации в сфере христианской культуры, в ходе которой возможно ее радикальное обновление. Кризис может стать стимулом движения, которое будет оцениваться по-разному, но предъявит энергичную претензию на преобразование пространств культуры.

Симптомы социокультурного транзита прослеживаются в авторитаризации, персонализации, приоритетности прав человека (акцентируя при этом права меньшинств), а в сфере церковной практики — в возрождении идеалов раннехристианской полиавтокефальности. Это одно прочтение сюжета.

Иные перспективы видятся в экспансии неоязычества (в том числе в квазисекулярных формах), реориентализации мира либо его неоархаизации. Что свидетельствовало бы о радикальном переписывании истории, свертывании христианского проекта, формировании метафизически и идеологически мотивированного постхристианского универсума. Однако и в данном случае вероятным остается распространение новых форм христианской культуры и церковной практики.

В любом случае мы наблюдаем утверждение культуры, соответствующей духу времени. Духу, сочетающему эманации индивидуации и массовизации: жизнеустройство странников и пришельцев, для которых «всякая чужбина — отечество и всякое отечество — чужбина»<sup>23</sup>. Но возможно, речь идет о пришествии амбициозного и мультикультурного сообщества — о мире игры, который безмерно повышая ставки, по-своему расценивает риск смерти, бытия, безумия.

Роящиеся в головах и озвучиваемые в разных концах планеты гипотезы могут показаться экстравагантными: не исключено, что в человеческом общежитии зарождается новая религия. Или пробуждается и восстает древняя, полифоничная культура: быть может, тот самый ветхий спутник христианства — многоликая гностическая традиция.

<sup>23</sup> «Христиане, не разнятся от других людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Но, обитая в греческих и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаю местных жителей в одежде, пище и всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы. Для них всякая чужбина — отечество и всякое отечество — чужбина. Они во плоти, однако живут не по плоти. Находятся на земле, однако они граждане небесных». (Апологет II века «Письма к Диогету»)

## Культура смерти

Одни верят в жизнь, другие — в смерть.  
Я верю в смерть.

*Из исповеданий террористки-смертницы*

Средства между тем имеют свойство служить не цели, а результату. Допустимо, даже естественно и такое истолкование: вышеперечисленные тенденции реализуются одновременно в виде социального коктейля, поклонники которого ставят прежнее прочтение мира и жизни ни во что.

В чем, однако, уголек? Гностическая культура в принципе отрицательно относится к жизни как таковой, рассматривая уничтожение бремени земного бытия как акт освобождения. Ее метафизические мотивации сводятся к тотальной деструкции и массовой гибели, поскольку люди содержат божественные искры, которые могут-де быть освобождены лишь посредством уничтожения тел. И подобный сценарий будущего все чаще проглядывает сквозь множественные пролептики прежних модернизационных утопий.

Покойный папа Иоанн Павел II в 1995 году писал в окружном послании «Евангелие жизни» об экспансии «культуры смерти»<sup>24</sup> — порождении общества, где «важнейшим критерием является успех». Культуры, декларирующей «свободу «сильнейших», направленную против слабейших, обреченных на гибель». Речь, таким образом, шла о трансформации социокультурной обстановки, о радикально меняющемся отношении к преступлениям против жизни, о настораживающей мутации общественных норм и морали.

«Заговор против жизни» не ограничивается серой, черной или криминальной сферой — убийствами, откровенным геноцидом, прямым причинением физических и нравственных страданий, торговлей людьми. Он включает также «мягкие формы»: легитимацию эвтаназии, аборт с повышением возраста плода (хотя есть данные, что фетусы — мыслящие и эмоциональные существа), социальный геноцид — к примеру, стерилизацию по социальным мотивам. Другими словами, то, что разрушает ценность, целостность человеческой личности и оскорбляет, умаляет универсальное человеческое достоинство.

<sup>24</sup> «Мы стоим перед лицом более объемной реальности, которую можно признать настоящей структурой греха: ее характерная черта — экспансия культуры, направленной против солидарности и в ряде случаев приобретающей вид «культуры смерти». Она распространяется под воздействием мощных культурных, экономических и политических тенденций, отражающих определенную концепцию общества, где важнейшим критерием является успех. Рассматривая положение дел с этой точки зрения, можно, собственно говоря, назвать его войной сильных против бессильных...». (Окружное послание «Evangeliium Vitae» папы Иоанна Павла II о ценности и нерушимости человеческой жизни. Париж-Москва, 1997, С.22.)

В новом контексте двусмысленно звучат не слишком внятные рассуждения о биотехнологиях, создаваемых как в рамках армий/спецслужб, так и в организациях, находящихся за пределами государственного контроля. И о сомнительных технологиях, разрабатываемых в недрах частных организаций, об экспериментах, могущих иметь следствием сокращение жизни на планете (к примеру, в Восточно-Азиатском регионе).

\* \* \*

Актуальным компонентом «структуры греха» становится новый терроризм — что бы под этим ярлыком на сегодняшний день ни подразумевалось — теоретически способный в будущем продемонстрировать деструктивную эффективность на совершенно ином уровне.

У системного терроризма несколько специфических качеств. Новый терроризм учитывает взаимосвязанность мира, заявляя соответствующую стратегию угроз. Его акции строятся по принципу домино, а организаторы по стилю мышления напоминают опытных шахматистов, способных просчитывать косвенные последствия действий, разыгрывать обманные комбинации, идти на конъюнктурные жертвы.

Привлекает внимание роль символических объектов, жестов и процедур в подобной стратегии действий. В сложном, глобализированном сообществе возникает эффект бабочки — нелинейные трансляции изменений, когда незначительное событие в одном месте способно привести к лавинообразным следствиям в другом. К примеру, в общественном сознании или в сфере финансово-экономических операций, хотя и хорошо управляемой, но уязвимой для системных воздействий.

В стратегии действий все более заметную роль играют не только совершенство процедур, но также качество критических для ситуации личностей, не только совершенство высоких технологий, но ценности вкупе с мотивациями. Дефицит же стратегического мышления проявляется не в отсутствии масштабных целей — скорее, в недостаточном понимании генетики, иерархии и взаимосвязи событий, их внутренней логики, в неумении читать тексты событий на адекватном моменту и эпохе языке. И в проистекающем из этого факта упрощении, мистификации, мифологизации реальности.

Основа обновления практики — генезис активной, инструментально обеспеченной и пассионарной личности, ее деятельное, подчас агрессивное, целеполагание, динамичная, виртуальная иерархия сообществ. Если старая среда была формальна и институциональна, новая — почти турбулентна и субъективна, подчас иррациональна (по крайней мере, может выглядеть и восприниматься таковой). Для нее характерны гибкость, мобильность, высокая степень разделения рисков, кластерные, синергетичные формы организации.

В изменившемся контексте возникает принципиально иной класс угроз. Это не только борьба интеллекта, финансов, организационных принципов, технических возможностей, технологических решений, но прежде всего борьба ценностей и мировоззрений: кодекса поведения прежней цивилизации и моральных начал новой культуры.

Новая культура, подобно вирусам, может сосуществовать в прежних институтах и социальных организациях. В недрах которых прочерчиваются собственные границы новоявленного «столкновения цивилизаций»: конфликта между централизованной иерархией и сетевой культурой, между администратором и творцом, между центрированными и децентрализованными тенденциями. В экономике это выражается, к примеру, в расхождении — подчас значительном — оценки основных фондов корпорации с уровнем ее капитализации, в резком повышении роли человеческого капитала, широком распространении аутсорсинга и т.д.

Незадолго перед концом прошлого века в Сан-Франциско, в знаменитом отеле «Фермонт», состоялась встреча 500 ведущих политиков, предпринимателей, ученых планеты. В ходе одного из заседаний произошел показательный диалог между Дэвидом Паккардом, одним из основателей империи «Хьюлетт—Паккард», и Джоном Гейджем, управляющим высшего звена корпорации «Сан-Майкросистемс». «Сколько служащих вам на самом деле нужно, Джон?» — формулирует Паккард центральный в контексте данной темы вопрос. «Шесть, может быть, восемь», — отвечает Гейдж. Ведущий дискуссии профессор Рустум Рой обостряет ситуацию: «А сколько человек в настоящее время работает на „Сан-Системс“?» Следует молниеносный ответ: «Шестнадцать тысяч. Но все они, кроме небольшого меньшинства, являются резервом для рационализации». <sup>25</sup>

\* \* \*

Человек новой культуры выходит за пределы религиозного патернализма, социального и культурного контроля *«над разумом и языком»*, за пределы прежних форм культурного и психологического программирования его действий.

Он растает при этом не только с оболочкой обрядности и суеверий, подавлявших волю, но со всем прежним прочтением культурной традиции, реализуя практическую и метафизическую свободу, равно как и свободу выбора существования вне какого-либо зримого метафизического модуса. Это позволяет ему по-своему, индивидуально-

<sup>25</sup> Цит. по: Мартин Г.-П., Шуман Г. Западная глобализация. Атака на демократию и на процветание. — М., 1999, с.7.



ным образом перетолковывать основы и цели бытия, выявляя и проявляя свою истинную сущность, какой бы та ни оказалась.

Люди становятся самостоятельными акторами, автосуверенами, деятельно формирующими пространства культурной и социальной картографии, произвольно очерчивая рубежи театра будущих действий, которые в одном из важнейших аспектов можно было бы определить как власть без государства.

Диапазон прочтений будущего мира весьма широк, что вполне естественно для проявлений человеческой свободы, выплеснувшейся за очерченные рамки. И сегодня можно разглядеть перспективы, неведомые ранее историческому взору. К примеру, та же террористическая активность, индивидуальный акт деструкции, становятся устойчивыми спутниками жизни в новом мире, будучи в своей основе извращенным проявлением тех же тенденций христианской цивилизации к децентрализации и индивидуальной свободе, что и лежащие в основе феномена гражданского общества. Это своего рода обугленный остов обостренной гражданской инициативы в тотально недоброжелательной или агрессивной среде. Фрустрированная личность, отчужденная от общества, но наделенная социальным инстинктом, сама отчуждает подобный мир от бытия, пусть даже ценой аннигиляционной вспышки.

Дело, таким образом, не в полной смене цивилизационного кода, а в изменившихся обстоятельствах и открывшихся возможностях последовательной реализации, масштабного проявления внутреннего выбора индивида. Это совершенно иной модус цивилизации, лишенной определенных нравственных границ.

### Дистопия

Каждая смерть — рождение. Боль — удовольствие.  
Когда баланс нарушается, земля отвергает нас.  
*Фраза из современного кинематографа*

Представления общества о глобализме, между тем, до сих пор пребывают под гипнозом впечатанных в сознание стереотипов. Однако вероятность реализации проекта в образах и формах, предугазанных в популярных текстах, интенсивно плодившихся на рубеже столетий, вызывает сомнения.

Неопределенный статус мира, умножение рисков — все это все чаще вынуждает систему переходить на обширный режим контроля. И актуальный, и потенциальный реестр подобных мер произво-

дит сильное впечатление: введение глобально позиционированных методов контроля и безопасности, управляемых в перспективе сообществом компьютерных программ, реализация перманентного, мобильного надзора над личностью в режиме on line, выстраивание универсального каталога коммуникаций, ресурсов, организаций, людей, их прошлых и нынешних состояний, апробация и применение технологий превентивного контроля...

Ситуация, однако, чревата управленческой фрустрацией, приводя к экспоненциальному умножению функций, агентств, служб. И как результат — к нарастающей хаотизации управления. Слишком часто приходится сталкиваться с гипертрофией обеспечения безопасности, реализуемой в прежней логике: когда надежды возлагаются на экстенсивное увеличение расходов, совершенствование существующих подходов, интенсификацию и экспансию техник. То есть на их фактическую консервацию, хоть и на новом уровне.

Между тем сама природа жизни требует обновления взглядов, причем не только на технологии безопасности. Возрастание роли личностного фактора в новой антропо-социальной оболочке планеты, суверенизация индивида, распространение разноформатных и гибких сетевых сообществ, объединенных подчас лишь невидимым аттрактором, в значительной мере обесмысливает прежние подходы, а главное — логику, оперирующую системным анализом и основывающуюся на учете влияния преимущественно институциональных факторов глобальной игры.

Возникает порочный круг. Декларируемые сценарии безопасности ведут цивилизацию в тупик. Это ответ ржавеющего охранительного механизма на растущий организм, стремление переломить, а не оздоровить логику развития. Матрица тотального контроля, вводя цивилизацию в мобилизационный режим в качестве нормы повседневности, приводит к результатам, но подобная стратегия таит в себе уже другую угрозу для общества. В конечном счете выходит, что главный источник опасности — это сама свобода.

В рамках культурной и социальной конструкции Модернити полноценная реализация охранительной идеологии, ее перманентная институализация вряд ли была осуществима: — ни мировоззренческая позиция, ни глубинные мотивации социального строительства, ни характер политических организмов не позволяли утвердить в качестве вселенской нормы тотальное управление подвижной реальностью и людьми. Предчувствие подобных перспектив инициировало в свое время появление жанра антиутопии. Причем ее типология предполагала конфликт тоталитарного зла и жертвенного протеста. Гораздо менее познанной оказалась идейная конкуренция

методов управления: к примеру, противостояние институтов «гуманитарного тоталитаризма» и «террористического индивидуализма», отвергающих любую форму подавления любым доступным на данный момент способом.

Свобода, таким образом, оказывается обоюдоострым мечем.

\* \* \*

Во что превратится мир, когда *«империи рухнут и армии разбегутся»*? Станет ли *Ordo Novo* всеобщим благом — мирным соседством льва и лани, согласно провидению (апокалипсису) Исайи? Или этот порядок окажется прологом совершенно иного по духу эона? Возвращением к жизни упрятанных в тайники подсознания смутных сюжетов, объединенных гротескной топикой и восполняющих неполноту черновиков вселенского кошмара?

Перспективы демодернизации, неоархаизации, деконструкции цивилизации претендуют на то, чтобы стать равноположенными с прежними векторами прогресса.

Из перманентной отверженности, отчаяния слишком многих на планете возникают отмеченные трупными пятнами заповедники. Почва этих «территорий смерти» складывается из миллионов горстей праха и сумм преждевременных агоний. Но отверженные — не только образ, запечатленный на глянцево-плакате благотворительной организации. В подземельях глобального *Undernet'a* рождаются яростные существа, кующие собственный тип оружия и отыскивающие асимметричные угрозы архитектонике унизированной цивилизации.

Однако суммарное зло нищеты, цинизма, междоусобиц, войн — равно как губительная ярость фавел и гарлемов — не единственные источники темной страсти. У человека два неотчуждаемых ресурса, которыми он может располагать: душа и смерть. Причем у культуры смерти есть интимные, глубинные аспекты, способные не только радикально изменять траекторию жизни, но также вывернуть наизнанку привычную шкалу ценностей.

Современная культура смерти — выходящая из глубин подсознания в пространства общественной жизни тяга к массовой деструкции и autodеструкции. Влечение, носящее, казалось бы, иррациональный характер, однако умело используемое и, в свою очередь, использующее разнообразные достижения технической цивилизации. Феномен проявляется в широком диапазоне: от имеющих высокотехнологичную основу событий 11 сентября 2001 года до нарастающей эпидемии террористов-самоубийц.

\* \* \*

Ветхая дистопия время от времени посылает в толпы окутанных повседневностью, вечно спешащих людей перепоясанных смертью вестников. *«Одни верят в жизнь, другие — в смерть. Я верю в смерть»* — слова «живой бомбы», которой помешали совершить самоубийство и убийства, произведя взрыв в центре Москвы.

Культура смерти обретает глобальную геометрию. Это не только *«война сильных против бессильных»* или *«слабых против сильных»*, но в перспективе — *«всех против всех»*. На планете разворачивается пространство операций по контролю и распределению успешно котирующегося на мировом рынке товара: *ресурса смерти*.

Для многих обитателей Земли жизнь и карьера — почти синонимы, целью являются комфорт и безопасность: иначе говоря, то, что укладывается в прагматичные, хотя порой незатейливые формы существования. Но отринувшей житейский флер культуре смерти чуждо подобное восприятие повседневности. Для нее вершина карьеры — амбициозная, эффектная и эффективная гибель, потенциально с невиданными прежде последствиями.

И это не пустая геростратова амбиция, темное дерзновение скреплено совершенно иным чувством, которое не требует ярмарочного признания.

\* \* \*

Ситуация меж тем далеко не столь однозначна, какой может показаться на первый взгляд: *«Я не могу ничем так послужить любимому делу, как смертью за него, и в смерти я свершу больше, нежели за всю свою жизнь»*. Это слова не современного шахида, а Джона Брауна, *«что тело в земле, а дух — на небесах»*.

И даже еще глубже, переходя в метафизические измерения бытия: *«Дайте мне стать пищей зверей. В полной жизни выражаю я свое горячее желание смерти. <...> Мои земные страсти распяты, и живая вода, струящаяся во мне, говорит: приди ко Отцу. Я не хочу больше жить этой земной жизнью»* (Игнатий Антиохийский).

Здесь битва разворачивается уже в иной среде, в ней участвуют люди, равно отвергающие мир, но преследующие порою диаметрально противоположные — как противоположны любовь и ненависть, свобода и произвол — цели...

Но если страсть, лежащая в основании мира — то есть безудержная человеческая энергичность, бессознательное влечение к социальному творчеству, стремление к трансценденции несовершенств общества и естества, к культуртрегерству и мессианизму той или

иной версии «*симфонии для всех жителей планеты*», — покинула душу цивилизации, если идола рынка превращают мир в корыто всеядного потребления и райский хутор тотального расчета, это не означает, что страсть вообще покинула землю.

Страсть не погибает: падение одних служит уроком другим, вызывая и гнев, и сострадание, и презрение. Пройдя сквозь горнило регресса и перерождения, страсть обретает другие формы (вспомним деструктивную энергетику «Королевской битвы II» или прогностический посыл «Бойцовского клуба»). Земля и небо постсовременности творятся не ангелами, и ночь истории приходит из закопченных очагов хаоса, из тьмы отчуждения, которое лишь отчасти познано человеком.

Теперь не только добровольная жертва служит метафизическим оправданием смерти. Восстающая порода людей охотно расстаётся с прежней идентификацией, и яростная субстанция их страсти — заря иного мира, опаляемого темноликим светилом. Истоки данной метафизики находятся за пределами тварного космоса. Возможно, она соткалась в черных провалах *тоху* и *боху*, во вселенной обломков и смерти, поэтически — хотя и с ужасом, требующим невообразимого жертвоприношения, — прочувствованных в одной из соскальзывающих в безумие работ Владимира Лефевра.

Гибельный восторг и азарт — не жертва, но особая мания. Это огненный призрак, протуберанец мира, согласившегося воспеть гимн Чуме, восславив деструкцию как главную, конечную и желанную цель творения.

\* \* \*

Флюиды раскованного Прометея проявляются также в других, не менее радикальных, но не столь драматичных, как образ вздернутого на дыбу человечества, модификациях практики.

Войдя в резонанс с плеском времени, энергия перемен размывает социальные конструкции, способы умственных построений и манеры привычного действия. Люди слишком долго жили в землянках на берегу бескрайнего синего моря — беспокойного океана, который еще предстоит пересечь. Будущее — огонь, бьющий из темной воды, отражаясь на бортах судна, удаляющегося от суши, оплаывая такелаж и опаляя энтузиастов-беглецов. Блики и миражи рождают предположения. Сполохи моды — симптомы исторической растерянности — проявляются в состязании практики с кривизной умозрительных горизонтов. Или скажем так. То, чему не дано воплотиться на этой земле, стущает эфирную плоть и высекает собственное небо.

Важна, однако, не полная и окончательная победа в той или иной битве. На кону — более серьезная задача, которая и решается на практике: взлом правового и психологического рубежа, антропологический и видовой скачок, утверждение трансграничного архипелага влияния и управления. Конструкции национальных корпораций, еще недавно возвышавшиеся на строительных площадках государств, поколеблены, их вершины покрылись трещинами, надломились. Из щебня и обломков национальных помоек складываются — подобно изгоям глобальных Помпей либо беглецам лабиринтообразной Трои — кочующие астероидные кланы. Устремленные в неизвестность, они врезаются в тела стран и весей, поскольку так или иначе уже пережили неустойчивость родной почвы и отделение от собственных планет-государств.

Этаж за этажом над прежними объектами мировых связей выстраивается вертикаль вселенского Олимпа, собирается воздушный флот Новой Лапутании, на летучих островах которой заключаются симпатические сделки, образуются химеричные альянсы, справляются алхимические свадьбы. Мы наблюдаем мерцание блуждающих звезд, слияние констелляций подвижного и синкретичного сообщества, но все это — отдельные фрагменты недописанной футуристики и, как уже было сказано, лишь отчасти видимой картины.

### Йоханнес Файхтингер. ПО ТУ СТОРОНУ МЕТОДИЧНОГО НАЦИОНАЛИЗМА. ПЕРСПЕКТИВЫ КУЛЬТУРЫ, ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ И ИДЕНТИЧНОСТИ В ЕВРОПЕ<sup>1</sup>

Мы находимся на новом витке европейской интеграции. Долгое время Европа основывалась на экономической кооперации суверенных национальных государств. Однако в последнее десятилетие, особенно после введения единой валюты стран Европейского Союза, все большую роль начинает играть Европа, понимаемая как транснациональное объединение (Союз). При этом бросается в глаза то обстоятельство, что в дискуссиях о европейской идентичности сегодня вновь возникают фигуры мыслителей, которые молодым поколением исследователей национализма квалифицируются как типичные приверженцы западной концепции образования нации: им свойственно понимание культуры как живого организма (говорят, к примеру, о культурных корнях), эссенциальное (сущностное) понимание идентичности<sup>2</sup> и отождествление подобного рода натурализованной культуры с национальным пространством. Наиболее ярко выразил эту позицию Бенедикт Андерсон в своем знаменитом труде «Изобретение нации». Должна ли Европа быть воссоздана по тем же самым принципам, что и национальное государство XIX столетия? А если нет, то чем здесь может быть полезна культурология?

Мой — и не только мой — тезис гласит, что сегодня в *мастерской под названием «Европа Европейского Союза»* повторяются те же самые процессы, которые касательно XIX века проанализировали Теренс Рэнджер и Эрик Хобсбэм, употребив выразительный термин «изобретение традиции» (Кристиан Гойлен). Претензия может быть

<sup>1</sup> Настоящий доклад прочитан на *Международной интердисциплинарной конференции «В поисках Европы»* в Веймаре-Османнштедте (20.03–24.03. 2006).

<sup>2</sup> В современных искусствоведческих дискуссиях термин «эссенциальный», «эссенциализм» (от лат. *essentia* 'сущность') имеет чаще всего негативное значение; означает формы мышления, связанные с аутентичностью и неизменностью культурной субстанции. В этом смысле идентичность также понимается как нечто отвечающее своей сути, то есть не как меняющееся (и не как носящее временный характер). Критика культуры отвергает эссенциализм также и по отношению к понятиям нации, этноса и расы.

транснациональной, однако методы, применяемые при «строительстве» Европы, вовсе не таковы: согласно конституции ЕС (статья 1-я), Европейский Союз должен уважать национальную идентичность своих членов. Но тем самым новая Европа перенимает и «конституирующую логику» ради задачи *nation-building* (образования нации), состоящую из исключения и включения. Эти процессы имеют смысл лишь во взаимосвязи. Критерии исключения и включения — язык, цвет кожи и религия. Они являются символическими средствами для того, чтобы идентифицировать принадлежность и отсутствие таковой, чтобы вскрыть (натурализовать) различия и показать их как якобы естественные данности.

Большинство заручается своей национальной идентичностью за счет меньшинства, которое не владеет легитимным языком, придерживается других обычаев или исповедует другую веру. Но трагическая судьба этого меньшинства состоит в том, чтобы быть вечно представленным в качестве Иного. Этого требует логика национального принципа. Национальное государство создает не только граждан своего государства, но необходимым образом также и Иного или Иных: людей, которые живут, правда, в национальном государстве, но не являются частью «группы «Мы»». Принадлежность, «чувство «это — Мы»» могут удерживаться только на фоне «чувства «это — Вы»». Иное должно специфическим — собственно говоря, иерархическим — образом быть частью Своего. Это сохранение Иного в Своём является принципом, на основе которого и образуются национальные государства (Петер Нидермюллер). Они нацелены не на абсолютное неприятие Иного, а на его очевидное вытеснение. Чтобы углубить этот разрыв, нация выставляет на позиции такую «тяжелую артиллерию», как «культура», «память»<sup>3</sup> и «идентичность».

С исторической точки зрения решающим является то обстоятельство, что культура, память и идентичность долгое время использовались для того, чтобы усиливать это «чувство «Мы»» в противовес «чувству «Вы»». Ради этой цели культура трактовалась как неизмен-

<sup>3</sup> Исследование «памяти» уходит своими корнями в изучение памятных ритуалов (клерикальных и светских праздников, всевозможных религиозных и исторических памятных дат). В большинстве западных языков существует различие между объективной историей и историей, записанной очевидцем, равно как и между памятью и воспоминанием. Понятия «память» и «воспоминание», правда, часто употребляются как синонимы, однако понятие памяти следует воспринимать как собирательное понятие для свойственного определенной культуре, нации, эпохе набора образов, текстов и ритуалов, благодаря культивированию которых стабилизируется ее (культуры) автопортрет, с тем, чтобы отмежеваться от другой культуры. Под воспоминанием же понимаются индивидуальные или коллективные акты доступа к прошлому. Память и воспоминание могут быть связаны также с вытеснением, замалчиванием или забвением.

ная субстанция, а не как постоянно меняющаяся позиция. С другой стороны, идентичность понималась как неотъемлемая часть этой действительно существующей культуры; она коренится в глубине народной души и хранится в памяти нации. Целью подобной политики идентичности были поиски мнимо аутентичных корней, благодаря которым та культура, чьи корни находились глубже, могла претендовать на преимущества. Фундамент образовывали два директивных понятия: идентичность дефинировалась эссенциально, а национальная память представлялась в качестве своеобразного контейнера. Оба обрамлялись одной мнимо укорененной культурой.

Подобное понятие культуры было и продолжает оставаться определяющим для национальной интерпретации (нарратива) прошлого. Как имеющую реальный и внеисторический код, культуру, следовательно, можно мобилизовать в качестве инструмента господства. Основопологающим признаком современного национального государства никогда не было стремление полностью обособить других, в гораздо большей степени — подчинить их, чтобы иметь возможность осуществлять через них власть и господство.

В модусе *nation-building* подобные группы неизбежно обнаруживают тенденцию к соединению культурных различий с культурными ценностями. Однако следует различать две разновидности, которые всегда тем или иным образом связаны друг с другом. Во-первых, различия доводятся до противоречий, во-вторых — в такой же характерной разновидности различия сознательно стираются. Под таковыми подразумеваются *ассимиляция* и *диссимиляция*. Обе развиваются как синхронно, так и в диахронной динамике. История стран Центральной Европы тому убедительное свидетельство. Целью национальной гомогенизации в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе после крушения империй было установление власти той или иной доминирующей национальности. В Австрии и Вене это были немецкоязычные политики и интеллектуалы, которые после первой мировой войны искали способ наложить свой национальный отпечаток на сотни тысяч чешскоговорящих австрийцев, 200.000 евреев, 10.000 венгров, хорватов и других славян.

1918 год в Австрии являл собою время безраздельного господства цензуры, которое может служить примером для понимания проблем, стоящих на повестке дня современной Европы. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что антисемитизм испытал бурный подъем после распада многонационального государства и превращения Австрии в национальное государство. То, что во времена монархии еще с успехом сдерживалось династией, органами управления и армией, в один момент разрешилось, а именно национальная экзаль-

тированность. Тем самым было нарушено соотношение ассимиляции и диссимиляции. Ассимиляция, ведущая свое начало от времен либерализма, отныне стала принуждением. Но поскольку австрийцы немецкого происхождения усмотрели нарастающую опасность в том, что аутентичному характеру немецкой культуры угрожает, среди прочего, ассимиляция евреев, они очень скоро отдали предпочтение принципу диссимиляции. Немецко-католические антисемиты часто выступали за сионизм; как антисемиты, так и сионисты отдали предпочтение логике диссимиляции.

Вытекающее отсюда гегемонистское понятие идентичности способствует ситуации, в которой доминирующая сторона стремится поглотить поверженную. Культурная идентичность понимается не как переплетение сходств и различий, которое оказывает сопротивление любой четкой упорядоченности, делающей возможной ассимиляцию и диссимиляцию. В национальном модусе сохраняется асимметричное соотношение сил, установившееся благодаря понятию культуры, узурпированному идеологией. Венгерский писатель и либеральный государственный деятель Йозеф фон Этваш в конце XIX века одним из первых в Центральной Европе так лапидарно описал формы действия национального принципа: «Основой всех национальных устремлений является чувство высшей одаренности, цель ее — господство».

Значительной заслугой культурологии является введение нового понятия культуры. Это понятие культуры отмежевывается от национально-кодированного, оно отдает предпочтение открытому пониманию культуры: культура понимается как символический порядок обозначаемого кода, с которым устанавливается вербальная и невербальная коммуникация; согласно этому новому понятию культуры определяющими для образования идентичности являются различия между Нами и Иными. Идентичности, однако, понимаются отнюдь не как глубоко укорененные; они суть скорее «нестабильные точки идентификации», стыки или узлы, образующиеся внутри разветвленного дискурса, в диалогической связи между сходством и различием внутри специфического соотношения сил. С исторической точки зрения вовсе не случайно, что уже Зигмунд Фрейд, жертва затягивающейся петли процесса *образования нации* в Австрии, в своем труде «Психология масс и анализ Я» (1921) указал на то, что социальный инстинкт не «первичен» и «неразложим», а что он в душевной жизни индивидуума нуждается в Ином — в качестве образца, помощника или противника.

Идентичность и *различие*, следовательно, — две стороны одной медали: они неразрывно связаны друг с другом, в то же время они хрупки, преходящи и подчинены игре истории. Поэтому идентичность

может конструироваться только через связь с Иным, в соотношении с «конститутивным внеположенным», следовательно, через различие. Согласно Стюарту Холлу, различие — фундамент того символического порядка, который мы называем культурой. Отличает те или иные образования от «порядков» то, как оценивается это различие: либо как само собой разумеющееся, подвижное и естественное, либо как помеха. В национальном модусе происходит как раз последнее: различия устраняются или же доводятся до противоречий, чтобы сделать очевидным Иное и превратить его в фон для проецирования.

В новом понятии культуры, о котором я веду речь, различия также являются неотъемлемой составной частью идентичности. Идентичности существуют вместе с различиями и благодаря — а не вопреки — им. Такое понятие идентичности совпадает с социальными вызовами глобального, подчеркнуто мультикультурного общества. Признание подобного нестабильного понятия идентичности, однако, часто связано с мучительным опытом, что требует от нас постоянной заботы об обретенных в мире и спокойствии ценностях, нормах и системах рекомендаций. Стюарт Холл говорит о «разлагающих влияниях», на которые слишком часто закрывают глаза. В случае с наукой отговорка часто заключается в том, что она (наука) просто расставляет по местам понятия, описывающие проблему, вместо того, чтобы заняться этой проблемой. Американский социолог Роджерс Брубекер требует, например, возвращения к чисто научным понятиям; «разговоры об идентичности» отбрасываются, понятие идентичности вообще рассматривается как не имеющее права на существование, поскольку это понятие неприменимо к случаям жесткой политики идентичности. Сходная аргументация встречается у немецкого историка Лутца Нитхаммера, который вообще называет идентичность «пластиковым словом».

Фронты обострились, и можно предположить, что это обстоятельство связано с проблемой, которая здесь как раз и обсуждается, — взаимосвязи с проблемой транснациональной идентичности и европейской интеграции.

Без сомнения, корабль европейской интеграции выходит в открытое море под транснациональным флагом. Несмотря на это, очевидно, что историческим образцом для нового открытия Европы, несомненно, является национальная концепция, какой она была передана нам XIX столетием. Если верно впечатление, что национальный принцип в *мастерской Европейского Союза* дает модель для образования европейской идентичности, то приведенные выше размышления о примерах национальной концепции культуры, исторической памяти и идентичности можно перенести и на проблематику основанного на принципе идентичности сообщества «Европа». Мно-

гие признаки свидетельствуют о том, что обращение к европейской истории, хранительнице общих воспоминаний и связующих ценностей, становится все более активным. И нередко их ищут и находят в христианской традиции и Просвещении, ибо цель обретения Европы кажется недостижимой, если подходить к ней лишь с точки зрения модели формирования нации.

В самом деле, оказывается, что наука со времен XIX века глубоко увязла в проекте формирования нации. Современная наука — от исторической науки до филологии и национальной экономики — долгое время находила в нем свою легитимацию. Но то, что когда-то было прогрессивным, сегодня кажется анахронизмом: знаки переменились. Национальные государства стабильны; науки выполнили бы свои задачи, если бы не появились новые вызовы. Не всегда их признают таковыми: так, историки начинают определять Европу по-новому, не отходя от испытанных моделей национального государства.

Свидетельство тому дают крупнейшие проекты исследования исторической памяти (например, Пьера Нора из Франции, Марио Исненги из Италии, Этьена Франсуа и Хагена Шульце из Германии). В этих программах реконструируются места, которые когда-то прежде были национально «заряженными» и глубоко (и на долгое время) укоренились в коллективной памяти нации. Если бы такие места памяти анализировались как важнейшие моменты исторического формирования нации, то эти аналитические труды имели бы значительную ценность. Однако с точки зрения новейшего исследования *lieux-de-memoire*<sup>4</sup> во многих сферах разговор следует вести в сослагательном наклонении: тематика памяти пользуется сегодня широкой популярностью у средств массовой коммуникации, однако чаще всего продается, так сказать, старое вино в новых мехах. Существующие проекты подтверждают, что Европа стремительно движется навстречу опасности легкомысленно

<sup>4</sup> Понятие «lieux de memoire» (памятные места, места напоминаний) было введено французским историком Пьером Нора. Этим термином он обозначил памятные места, места, в которых, согласно его представлениям, хранится национальная память французов (памятники, площади, наименования улиц и т. д.). Исследования «памятных мест» существуют также и в других европейских странах (и западном мире вообще). На фоне этих крупных проектов резко выделяются исследования памятных мест, проводимые Австрийской академией наук. Они поддерживают гипотезу, что идентификаторы (элементы, знаки, коды), находящиеся в таких «памятных местах», могут быть восприняты в рамках национальных взаимосвязей, однако имеют в принципе транснациональное происхождение и значение. Поэтому исследования Австрийской академии менее всего нацелены на реконструкцию (тем самым и на конструирование наук), скорее они имеют целью деконструкцию памятных мест или доказательство многозначности, противоречивости памяти и воспоминания (см. www.oeaw.at/kkt/mission\_html Cp. Les Lieux de memoire, 7. Bde., Paris, 1984–1993; Csaky M., Stachel P. (eds.) *Mehrdeutigkeit. Die Ambivalenz von Gedächtnis und Erinnerung*. Wien, 2002).

принять *методичный национализм*<sup>5</sup>. Опасность эта известна, и она будет возрастать в ходе строительства *Новой Европы*, которая не будет ни немецкой, ни французской. Опасность эта у нас перед глазами, однако благодаря этому существующие «национальные национализмы» могут еще усилиться и приобрести опасную динамику.

Модусы смыслообразования, над которыми работает научное общество, являются определяющими не только для государств Европейского Союза: сегодня ученые и в других местах упорно трудятся над изучением природы национализма. Теоретики постколониализма Эдвард Саид и Анил Бхатти сообщают об аналогичном опыте науки в Палестине и Индии. В Индии индуистский национализм создает противоречие между гипотетической древнеиндийской (индуистской) золотой эпохой и вековым исламским рабством. Наслаивающиеся друг на друга социо-религиозные модели наподобие инициированной Джавахарлалом Неру традиции культурного многообразия в Индии замалчиваются. Идеологизированная археология подчинена задаче реконструирования аутентичных корней. Исламские монументы, воздвигнутые якобы на фундаменте разрушенных индуистских храмов, становятся мишенью для разрушительных нападков. На арене Израиля официальная археология также ищет мнимую «царскую дорогу» к израильско-еврейской идентичности. Наука, как пишет Саид, легитимирует «ревизионистскую попытку поставить на место непрерывных исторических напластований новую выровненную структуру еврейской истории». Арабские имена и следы других исторических слоев стираются. Поскольку признаки других исторических слоев поистине неозримы (как в исламской архитектуре, этом «палимпсесте»<sup>6</sup> византийцев, крестоносцев, хасмонитов, иудеев и мусульман»), их очевидность трактуется как признак либеральной культурной политики Израиля — согласно Саиду. Методичный национализм, понимающий культуру как чистую субстанцию, тем самым характерен не только для Европы, но и почти повсеместно. На-

<sup>5</sup> В современных острых европейских дискуссиях о транснациональных концепциях в исторической науке порой встречается понятие «методологического» национализма. Это понятие основывается на факте, что и более молодые автофлексивные концепции социальных и гуманитарных наук по-прежнему следуют предпосылкам (методам), неразрывно связанным с их первоначальной миссией стабилизации нации. Одним из примеров этого может служить «исследование культурного трансфера», занимающееся взаимосвязями двух или более территориально отдаленных культур. Хотя они и ставят своей целью преодоление национальных границ (отождествляя при этом культуры с национальными территориями), тем не менее, неизбежно попадают в гносеологическую ловушку. Поэтому впредь следует говорить не о «методологическом», а о «методичном» (то есть систематически, методично практикуемом) национализме.

<sup>6</sup> Палимпсест (от греч. *palin* — снова, *psaio* — скоблю, стираю) — древняя рукопись, написанная на писчем материале (гл. образом пергаменте) после того, как с него счищен прежний текст. (СЭС, Советская Энциклопедия. Москва, 1990. С. 971, 3 столбец).

циональный (в значительной степени) характер конфликтов, однако, часто маскируется под покровом религиозного фундаментализма.

Подытожив, можно сказать, что в начале XXI века по меньшей мере часть науки (здесь имеются в виду археологические и исторические исследования) объясняет пренебрежение исторически доказуемыми культурными (диахронными) слоями и (синхронными) структурами стремлением предоставить преимущество национальному принципу. Поиски культурных корней обещают, что будет найдена истинная, аутентичная культура. То, что эти поиски исторических корней начались с национализма, показал, между прочим, уже Эрнест Гельнер. Как уже говорилось ранее, национализм основывается не на принципе раскола, а на соотношении раскола и унификации, или — риску сформулировать так: на диалектике ассимиляции и диссимиляции.

Эти кратко изложенные результаты культурологического исследования национализма позволяют мысли сделать еще один шаг: не следовало ли бы связать задачу нового определения культурного статуса Европы с накопленными наукой знаниями о становлении наций? Не в последнюю очередь потому, что (как показал Эрнест Гельнер в своем известном исследовании национализма «Культура и власть») национализм порождает нацию — а не наоборот.

Отсюда вытекает ряд вопросов, которые я хотел поставить (вместо того, чтобы сделать заключение).

Ибо: имеет ли смысл принимать в качестве модели для Европы Европейского Союза национальный принцип XIX века? Может ли он удовлетворять изменившимся в ходе глобализации транснациональным отношениям? Или он не дает возможности историческому разуму проложить особый путь, специфика которого могла заключаться в том, чтобы вернуться к явно «разделённой истории» (в двойном смысле, по Шалини Рандерия, от «*shared*» и «*divided*») с неевропейскими культурами?

Исследование истории взаимосвязей, передвижений (Transfer) и переплетений могло бы показать, что для Европы связующее национальное наследие было столь же характерно, как и разделяющее. Постепенно в Европе могло бы быть вновь открыто утонченное (хотя и забытое) искусство взаимного культурного переговорного процесса, каким он был длительное время определяющим в пограничной зоне между арабской и османской империей. Непредвзятое раскрытие переплетений государства национального благосостояния и колониализма могло бы предостеречь европейских историографов от того, чтобы опуститься до уровня вечно примазывающейся, «оправдательной» науки, наподобие национальной истории. Но для преодоления эгоцентризма и концентрации внимания на национальном моменте

(в ходе длительного процесса) неплохо было бы понять, что никакой Европы без «не-Европы» не может быть.

Европа Европейского Союза (подчеркну еще раз) стоит перед альтернативой: повторить историю национализма на наднациональном уровне, либо (по ту сторону этой модели) организовать транснационально. Если будущая европейская память хочет преодолеть «наднациональный национализм», она должна вновь осознать свои донациональные наслоения и научиться рассматривать их как определяющие. Вспомнив об этих напластованиях, Европа могла бы понять себя как «палимпсест» и развивать свои культурные истоки, понимаемые не как корни, а как переплетения корней. Провозглашать конец национального государства было бы легкомысленно, ибо, несмотря на «постнациональную конъюнктуру» (Юрген Хабермас), националистические концепции и сегодня остаются несокрушимыми. Огромное культурно-политическое значение «ландшафтов воспоминаний», запечатленных мастерами национальной литературы, никогда не должно быть забыто. Эти «ландшафты» необходимо реконструировать и архивировать в их исторической последовательности и как меняющийся фактор. Когда они будут архивированы, их нормативные притязания должны быть делигитимизированы, по той причине, что такие притязания в национальном модусе в любом случае сеют раздор.

Задача культурологии двоякая: прежде всего культурология должна подготовить методологически-теоретическую базу, а затем приложить усилия к тому, чтобы новое понимание культуры было воспринято. Фундамент идентичности не нуждается в национальном корсете. Пока основные действующие лица в процессе строительства новой Европы коренным образом не отмежуются от сформировавшихся в XIX веке предпосылок методичного национализма, в Европе будут благосклонно внимать конституирующей логике национального принципа. Чтобы исключить эту опасность, необходимо создать ряд аналитических «проектов памяти», целью которых будет отнюдь не раскопка корней. Их задачей должно быть очищение переплетений культурных корней Европы, чтобы тем самым добиться признания ее структуры палимпсеста. Об этом писал еще Виктор Гюго в своих «Размышлениях об истории» (1827). Ведь для него «великая европейская цивилизация», а именно «греко-римская», была сопоставима с «большим палимпсестом», при том, что если освободить первый слой, этрусков, то можно будет видеть иберов и кельтов. Наиболее обильные и поучительные места раскопок сосредоточены, быть может, менее всего в традиционных национальных государствах внутри Европейского Союза, а скорее в местах, которые с давних пор воспринимались как точки пересечения культур, где сталкивались друг с другом Восток и

Запад, христианство, ислам и иудаизм, в зонах культурного перевода и их раскола. Здесь история предоставляет нам многочисленные примеры обнадеживающих стратегий в подходе к проблеме ассимиляции и диссимилиации, которая вскоре может оказаться огромным вызовом и на европейских весах. Культурология обязана принять этот вызов.

*Перевод с немецкого Владимира Колязина.*

#### Литература:

*Aleida A.* Der lange Schatten der Vergangenheit/ Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München, 2006.

*Anil B.* Aspekte gesellschaftlicher Diversität und Homogenisierung im postkolonialen Kontext. Anmerkungen aus Indien // Wolfgang Müller-Funk, Birgit Wagner (Hg.) Eigene und andere Fremde. «Postkoloniale» Konflikte im europäischen Kontext, Wien 2005 (kultur. wissenschaften 8. 4). S. 31–47.

*Bogrolte M.* Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Christus. München, 2006.

*Budde G., Conrad S., Janz O.* (Hg.). Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien. Göttingen, 2006.

*Deleuze G., Guattari F.* Rhizom. Berlin, 1977.

*Johannes F.* Identitätskonstruktionen in der zentraleuropäischen Moderne aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. // Johannes Feichtinger, Helga Mitterbauer (Hg.) Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch 1 (2005). Netzungen, Innsbruck; Wien; Bozen, 2005. S. 125–138.

*Johannes F.* Elisabeth Grossegger, Gertraud Marinelli-König, Peter Stachel, Heidemarie Uhl, (Hg.), Schaulplatz Kultur — Zentraleuropa. Transdisziplinäre Annäherungen, Innsbruck–Wien–Bozen 2006 (Gedächtnis — Erinnerung — Identität 7). 472 s.

Christian Geulen. Nationalismus als kulturwissenschaftliches Forschungsfeld // Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen, hg. von Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen. Bd. 3., Stuttgart–Weimar 2004. S. 439–457.

*Judit T.* Geschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart. München, 2006.

Moderne. Kulturwissenschaftliches Jahrbuch. Themenschwerpunkt Netzungen, hg. von J. Feichtinger, Helga Mitterbauer 1 (2005).

*Muschg A.* Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil. München, 2005.

*Niedermüller P.* Der Mythos des Unterschieds. Vom Multikulturalismus zur Hybridität // Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, Moritz Csáky (Hg.), Habsburg postcolonial. Machstrukturen und kollektives Gedächtnis. Innsbruck; Wien; Bozen 2003 (Gedächtnis — Erinnerung — Identität 2). S. 69–81.

*Joseph von Eötvös.* Über die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Österreich. Wien, 1851.

*Said E.* Freud und das Nichteuropäische. Zürich, 2003.



## Раздел 2

### ВОЗДЕЙСТВИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ НА ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ В МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

#### А. И. Пигалев. ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В СВЕТЕ НОВЫХ ПОДХОДОВ К АНАЛИЗУ КУЛЬТУРЫ

Нужно признать, что, вопреки не прекращающимся уже почти два столетия разговорам о кризисе культуры, настоящий ее кризис возник только перед лицом реально осуществляющегося проекта глобализации. Разумеется, соответствующие процессы оказались лишь пороговым эффектом постепенно и долго формирующегося экстремального состояния, но именно они с предельной отчетливостью выявили всю серьезность его подавляющего присутствия.

Лишь теперь стало постепенно появляться настоящее понимание того, что культура — это не фольклор, не песни и пляски, не прикладное искусство, не музыка и не живопись, не театр и кино и даже не этикет, хотя все это, бесспорно, аспекты культуры. В данном случае самыми существенными являются точка зрения на культуру в целом и ракурс, в котором она рассматривается. Неотвратимая глобализация заставила тех, кто является ее объектами, иначе взглянуть, прежде всего, на самих себя. В собственных глазах они, к своему удивлению и ужасу, необратимо приобретают отчетливые черты *жертвы*.

Сама культура, существование которой прежде казалось устойчивым, только в кризисном состоянии начинает, так сказать, присутствовать своим отсутствием. Это отсутствие осознается так же, как исчезновение воздуха, который не заметен, когда он есть, но о котором сразу вспоминают, когда его нет. Тем самым, лишь в условиях глобализации культура впервые раскрывает свою сущность не как излишество или роскошь, а как *предмет первой необходимости*.

Свидетельством этого является то, что столкновение с глобализационными процессами отнюдь не приводит к появлению так на-

зываемого «открытого общества» со всеми его неотразимо привлекательными атрибутами. Напротив, происходит резкая и бесспорная деградация и основных средств жизнеобеспечения, и форм общественной жизни. Заметно деградируют личность и культура даже на ее бытовом уровне, не говоря уже о более существенных аспектах, связанных с выживанием социума в качестве *сложной* системы.

Здесь возникает целый ряд вопросов, которые, однако, в своей сущности сводятся к одному. Разве глобализм сам не является определенной формой культуры, причем культуры, которая притязает на общечеловеческий статус и которая по своему замыслу должна считаться окончательной? Ведь упомянутая выше «педагогика безвоздушного пространства» неожиданно открывает каждому непредубежденному исследователю неоспоримую уникальность и, стало быть, незаменимость *своей* культуры. Становится понятно — пока лишь чисто интуитивно, — что культура не только принадлежит к числу жизненно необходимых вещей. Оказывается, что, как одежда или обувь, она имеет свои «фасоны» и «размеры», а потому в своих конкретных разновидностях «подходит» далеко не каждому.

В свою очередь, это означает, что культуры *включены в некую конкурентную борьбу*, способствуя либо выживанию, либо вырождению и смерти соответствующих социальных групп, которые являются их носителями (субъектами). Если война в современном понимании — это совокупность средств (не обязательно специфически «военных»), позволяющих изменить образ жизни целого народа, то победа в войне равнозначна — опять же, пока лишь на интуитивном уровне понимания — замене одной культуры другой. При этом для лабораторной чистоты результата необходимо, чтобы навязанная культура радикально отличалась от побежденной и обладала бы особыми качествами. Она должна вести носителя этой новой для него культуры к упадку и вырождению, либо, в предельном случае, — к полному исчезновению на фоне победных реляций о ее крайне высокой «экономической эффективности».

Как иронически замечает С. Жижек: «...с точки зрения международных финансовых экспертов экономическая ситуация в стране может считаться хорошей, стабильной даже тогда, когда люди живут хуже, чем раньше, — реальность не имеет значения, важна лишь ситуация с Капиталом... И опять-таки — разве это не является сейчас большей правдой, чем когда бы то ни было? И разве не указывают феномены, обычно относимые к “виртуальному капитализму” (будущая торговля и схожие абстрактные финансовые спекуляции), на царство “реальной абстракции”, самой чистой и куда более радикальной, чем во времена Маркса? Короче говоря, высшая форма идеологии укоре-

няется не в захваченности идеологической призрачностью, которая заставляет забыть о реальных людях и их отношениях, а как раз-таки в обозревании *реального* призрачности и в притворном непосредственном обращении к «реальным людям с их реальными заботами»<sup>1</sup>.

Только в процессе глобализации выявляется сущность и самой глобализации, и тех еще не глобализованных культур, которые должны быть соответствующим образом перестроены. Становится понятно, что глобализация может называться таковой и сохранять свой гуманистический пафос лишь при условии, что она способна убедительно доказать свой *общечеловеческий* характер, т. е. пригодность своих социокультурных паттернов для всего человечества. А критерием этой пригодности может быть лишь *физическое и духовное здоровье и, следовательно, более высокая жизнеспособность социальной группы*, подвергнутой глобализации.

Если имеет место противоположное, то внедряемые социокультурные паттерны не являются общечеловеческими, несмотря даже на посулы повышения «экономической эффективности» всей социокультурной системы. Более того, возникает естественное подозрение, что соответствующие глобализаторские проекты имеют целью не общечеловеческое единство, а *навязывание некоторых исключительно частных образцов всему человечеству*. Следовательно, в таком случае глобализация выступает с притязанием на изменение образа жизни не столько целого народа, сколько всех народов, за исключением того, от которого исходят глобализаторские импульсы.

Именно глобализация выявила тот факт, что культура — это, прежде всего, особая *машина выживания, состоящая из средств управления индивидуальным и коллективным поведением людей*. В принятии такого толкования во многом помогает аналогия с животным миром, в котором поведение определяется рефлекторно — как врожденными рефлексами (инстинктами), так и приобретенными (или условными). У человека эти управляющие механизмы перемещаются в сферу культуры, которая в своей сущности представляет собой сложно организованную *систему культурных кодов* и, следовательно, некий *текст*. Он репрезентирует окружающий мир символически и при этом также избирательно, так что в каждой системе культурных кодов имеются специфические лакуны или «слепые пятна», задающие неповторимую конфигурацию этой системы.

В этом контексте разделение культуры на материальную и духовную теряет последние остатки смысла. Со всей ясностью открывается, что любой материальный объект, вовлеченный в сферу культу-

<sup>1</sup> Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003. С. 42.

ры, является носителем человеческих смыслов, а эти последние могут существовать лишь в своих материальных воплощениях. Так было всегда, но только глобализация сделала этот факт очевидным и постоянно присутствующим в поле культурфилософского дискурса. Постмодернистский пантекстуализм — всего лишь одно из проявлений этого присутствия, заставляющего считать несущественной разницу между текстами в узком смысле и системами культурных кодов.

В то же время, понимание того, что постмодернизм — побочный эффект глобализма, получает все большее распространение в современных подходах к исследованию культуры. При этом своеобразным опознавательным знаком постмодернизма стала процедура «деконструкции» и сопряженные с ней концепции «децентрации», «ризоматики», «шизоанализа»<sup>2</sup> и «грамматологии»<sup>3</sup>. Особая методология, которую привнес постмодернизм в истолкование культуры, — это настоятельное требование ее безжалостной «децентрации», т. е. рассмотрения ее структуры в качестве «ризомы», а не «корня». Это, вкратце, и есть суть «новых подходов» к анализу культуры, требующих, фактически, уничтожения даже малейших признаков «центризма».

Хотя процедура «децентрации» и подавалась самими ее создателями как освободительный жест, т. е. как протест против репрессии со стороны «метафизики присутствия», ее применение к системе культурных кодов выявило мощный разрушительный потенциал постмодернистской атаки на «центр». Поэтому «децентрация» и, прежде всего, очищение от последних следов «этноцентризма» — как раз то, что необходимо в качестве подготовительной работы перед глобализацией. Именно вырванная из почвы «ризома» («корневище»), в отличие от «центрированной» и потому оседлой культуры, способна легко следовать по номадической траектории «перекати-поле» глобальной культуры.

Тем не менее, опасность пришла оттуда, откуда постмодернизм ее, похоже, совершенно не ждал. Бурное развитие так называемой «когнитивной науки», все более активно использующей компьютерную метафору и понятие *сети*, выявило такие возможности переосмысления концепции «децентрации», которые могут быть обращены против постмодернистского проекта в целом. В самом деле, если отождествить «ризому» и «сеть», придав сетевой структуре особые характеристики, в первую очередь, *обратную связь*, то в руках исследователя неожиданно оказывается инструмент, намного перекрывающий эвристические возможности как «центрированной» метафизики, так и постмодернистского проекта «децентрации».

<sup>2</sup> См.: Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux. Paris, 1980.

<sup>3</sup> См.: Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

Важно, что и для когнитивистского, и для постмодернистского подходов вполне приемлемо понимание культуры в качестве совокупности культурных кодов или текста. Поэтому, чтобы выявить то новое, что дает сближение понятий ризомы и сети, необходимо обратиться к рассмотрению ряда общетеоретических и методологических аспектов феномена культуры. В качестве первого шага следует обратить внимание на особенности процессов, благодаря которым формируются культурные коды, а затем перейти к анализу процессов их «центрации». Ведь именно из культурных кодов образуются сложно структурированные тексты в качестве строительного материала культуры.

Несомненно, что текст и в узком, и в широком смысле — это всегда стиль, а стиль — это человек. Культура создается людьми, и особенности «человеческого материала», в частности, особенности психики, накладывают свой отпечаток на соответствующие культурные коды. Далее, сталкиваясь с различными вызовами со стороны природы и истории, человеческие группы формируют различные ответы на эти вызовы, которые углубляют специфику культурных кодов и придают каждой органически формирующейся культуре неповторимый облик. Однажды сформировавшись, исторически своеобразная культура становится фактором, управляющим поведением людей *экологически*.

Это означает, что культура действует как постоянно присутствующая окружающая среда и не требует специальных усилий для управления поведением людей в каждом отдельном случае. Разумеется, усилия по поддержанию и развитию самой культуры необходимы, но само управление человеческим поведением осуществляется в определенном смысле автоматически. Это делается через посредство программ, входящих в систему культурных кодов и действующих именно как однозначные алгоритмы.

Понятно, что при всем многообразии культур каждая из них обладает некоторым общечеловеческим содержанием, поскольку в противном случае культуры были бы друг для друга совершенно непрозрачными. Вопреки убежденности О. Шпенглера и, отчасти, А. Тойнби, что это именно так, вопрос не столь прост, как кажется на первый взгляд, и в ряде случаев он ускользает от простой бинарной логики. Это обусловлено, в первую очередь, многослойным строением культуры, а также особенностями связи между знанием и действием в различных культурах.

Одна культура может вполне понимать другую, но в системе собственных культурных кодов *отторгать* те действия, которые диктуются культурными кодами другой культуры. «Сшивание» разнородных культур чаще всего происходит по их «краям», содержащим недооформленные либо искаженные культурные коды. В этой обла-

сти можно говорить даже о культурных *кодах-вирусах*, внедряющихся в «автохтонные» программы и изменяющие их работу, что несколько расширяет значимость уже упомянутой компьютерной метафоры. Впрочем, метафора культурного кода-вируса очень важна для понимания сущности и функционирования культурных кодов в целом.

Термин «код-вирус» употребляется здесь в обобщенном виде, охватывая смыслы, характерные и для биологической, и для компьютерной вирусологии и указывающие на искажение исходных программ (как генетических, так и компьютерных). Применительно к культуре все выглядит стандартно: код-вирус, в соответствии с образом действий вируса, перехватывает команды исходной программы и заменяет их своими командами. При этом всячески маскируется и перехват, а в ряде случаев — и сам факт существования кода-вируса.

Но такое поведение — крайне распространенное явление в системах культурных кодов, и далеко не всегда оно может быть квалифицировано как патология. Более того, некоторые системы культурных кодов представляют собой не что иное, как разросшиеся коды-вирусы, перепрограммирующие человеческое поведение в соответствии со своими алгоритмами. Хотя на это почти не обращалось внимания, но первое место среди таких культурных кодов-вирусов принадлежит *языку*. Именно образ действия языка лучше всего иллюстрирует действие банального вируса, независимо от его генетической или компьютерной специализации.

В самом деле, если учесть ту огромную роль, которую играет в психике и человеческом поведении *торможение*, то станет ясно, что язык в качестве культурного кода был бы невозможен без его способности тормозить действие инстинктов и условных рефлексов. Ведь даже из самых общих соображений понятно, что алгоритм поведения, чтобы стать программой действия, должен затормозить программу поведения, мотивированного безусловными и условными рефлексами, а точнее, перехватить соответствующие алгоритмы и заменить их своими<sup>4</sup>.

В то же время, понятно, что языковые коды должны отличаться от кодов безусловных и условных рефлексов, поскольку в противном случае само существование языка было бы излишним и, следовательно, бессмысленным. Если принимать в качестве исходной точки рассуждений традиционную бинарную оппозицию «природа/культура», то, во-первых, придется без колебаний отнести язык к сфере культуры, а во-вторых, рассматривать его в качестве системы не только базовых, но и образцовых культурных кодов.

<sup>4</sup> Как известно, эта простая констатация вылилась в изящную и эвристически мощную теорию тормозной доминанты Б. Ф. Поршнева, которая вполне вписывается в компьютерную метафору, возникшую, естественно, значительно позже нее; см.: *Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории: (Проблемы палеопсихологии)*. М., 1974.

Иначе говоря, не только бессознательное, в соответствии с известным утверждением Ж. Лакана, но и культура (совокупность культурных кодов) *структурирована как язык*. В этом смысле базовый слой культуры представляет собой всего лишь совокупность кодов-вирусов, тормозящих или подавляющих естественные мотивации индивидуального и коллективного поведения и заменяющих их своими искусственно созданными алгоритмами. Следовательно, человек, как существо искусственное, может существовать только в среде культурных кодов, тогда как вне этой среды он — всего лишь биологический организм. Культурными кодами определяется и то, что называется *миром человека*, поскольку человеческое восприятие опосредуется культурными кодами.

Эти коды, будучи артефактами культуры, находятся между воспринимающим человеком и реальностью «как таковой», фильтруя и задавая рамки восприятия реальности отдельным человеком и, в то же время, определяя механизмы его унификации, и, стало быть, формы «объективности». Следовательно, у человека восприятие реальности сильнее влияет на его поведение, чем некий первичный опыт, реальность «сама по себе», как источник восприятий, не опосредованный культурными кодами. Чем более сложной является культура, тем больше уровней опосредования и тем уже зона первичного опыта, которая даже на ранних этапах исторического развития человечества становится пугающе малой.

В этом смысле каждая культура в качестве текста или системы культурных кодов представляет собой *ментальную карту*, в зависимости от своего строения структурирующую и восприятие, и его последующую обработку, включая интерпретацию чувственных данных. Еще раз обращаясь к языку в качестве образца, нетрудно увидеть, что культурные коды в их общем смысле служат средством *модификации* поведения, мотивированного естественными стимулами, и потому — орудием суггестии (внушения), направленного не только на сознание, но и на бессознательное.

При этом культурные коды выступают уже как *метапрограммы* и собственно *программы*. Метапрограммы запускают некие стандартные программы, которые в неизменном виде хранятся в подвалах бессознательного и уже доказали свою эффективность для выживания. К этому же классу действий относится и сочетание уже имеющихся программ как попытка создать такое поведение, которое помогло бы выжить в нестандартных ситуациях. Изменения культурных кодов оказываются возможными лишь тогда, когда комбинаторика уже имеющихся программ обнаружила свою неэффективность, и требуется обновление самих метапрограмм.

Правда, эти изменения нельзя считать легким делом уже потому, что система культурных кодов, доказавшая свою эффективность, защищена различного рода блокировками, прежде всего — правом и моралью. Поэтому жизненно необходимое изменение культурных кодов может оказаться неосуществимым из-за запрета на взлом блокировочных механизмов (например, оно может быть объявлено аморальным и, стало быть, недопустимым). Но тогда культура будет обречена на гибель именно вследствие неспособности измениться. В то же время, если ставится задача разрушения некоторой культуры, то первым шагом является как раз взлом блокировочных механизмов (той же морали).

Хотя ментальные карты могут иметь даже чисто индивидуальное своеобразие, все же возможна некоторая типология системной организации культурных кодов. Определяющим фактором такой организации является *символический обмен* или *знаковое посредничество* в качестве среды формирования и существования культурных кодов. Обмен означает, прежде всего, что одна вещь и один смысл, всякий раз на своих уровнях, могут замещать собой другую вещь и другой смысл.

Более того, не только допустимы, но и широко распространены ситуации, в которых вещь замещает собой смысл, а смысл замещает собой вещь, т. е. происходит пересечение уровней. Именно в этом среде формируется «центрированный», а затем и «ризоматический» («сетевой») тип культурных кодов. В случае «центризма» многочисленные отношения между элементами подавляются и заменяются отношениями каждого из них к некоторому выделенному элементу. Последний выступает в качестве «всеобщего эквивалента» обмена и «центра» всей системы.

Как пишет французский исследователь Ж.-Ж. Гу: «Такую централизацию стоимости и стоимостей можно назвать *капитализмом*. Всеобщий эквивалент функционирует как некая “голова” и “столица” разделенной территории, из которой он, пустой и всемогущий центр, исключен. Разнообразие отношений между элементами замещается однозначным и единственным отношением ко всеобщему эквиваленту, *притягивающим* или *направляющим* к их идеальному центру множество отношений стоимостей, которые, в свою очередь, становятся тогда всего лишь относительными. Западная цивилизация формально определяется как цивилизация, доведшая на всех уровнях до крайних пределов именно такой способ организации социальных элементов посредством их подчинения эквиваленту <...> Таким образом, западный социальный организм оказывается наслоением, переплетением, смешением или, наоборот, радикальным разделением, разграничением

многочисленных плоскостей или уровней, являющихся в то же время в целом и в сущности изоморфными, обладающими структурой, созданной первенством всеобщих эквивалентов, вокруг которых располагается однотипная система стоимостей <... ><sup>5</sup>.

В самом общем смысле речь идет об изначальной символической матрице — *ментальной карте*, — определяющей во всякой культуре парадигму взаимоотношения единого и многого, целого и частей. Таким образом, до разрушительной работы постмодерна *на всех основных уровнях культурных кодов господствует одна и та же модель «центризма»*. Это «центризм капитала» (капитализм), «центризм государства» (этатизм), «центризм закона» и, наконец, «фоноцентризм», «логоцентризм», «фаллоцентризм»<sup>6</sup>.

Однако в приведенном выше перечислении не упомянут «центризм» на уровне *сакрального*. Между тем, именно он позволяет создать достаточно детальную типологию «центрированных» ментальных карт. Можно выделить следующие три типа, первые два из которых являются «чистыми», а третий — «смешанным».

1. Представленный ветхозаветной традицией *креационизм* (от лат. *creatio* 'создание, творение'), четко отделяющий друг от друга «центр» в качестве лично понимаемого творца и тварное (т. е. сотворенное им) сущее. Считается, что своим словом бог творит мир из ничего или, точнее, *ни из чего*. Поэтому исходная точка креационистской концепции творения — *ничто*.

При этом существенно, что первичное ничто не может быть объективировано, т. е. представлено в качестве предшествующей творению субстанции под названием «ничто». Правильнее было бы говорить, что мир творится из ничего в том смысле, что он творится «ни из чего». Иначе говоря, предполагается, что вне бога до начала творения ничего не существовало. Далее, характернейшей чертой креационистского архетипа является неустранимое качественное различие между творцом и тварным сущим, включая сюда самого человека.

Речь идет об *аналитической* тенденции, стремлении расчленив даже то, что является целостным по самой своей сущности. Трансцендентный творец всего сущего, с одной стороны, и человек — с другой, — это «субъектные» полюсы креационизма, и соответствующие субъекты находятся в состоянии непрекращающегося диалога в окружении безмолвного и потому *мертвого* тварного сущего. В этом смысле *механицизм* как основа новоевропейской науки — это логическое следствие аналитической тенденции креационизма, хотя на становление науки повлиял, разумеется, не только он.

<sup>5</sup> Goux J.-J. Freud, Marx: Économie et symbolique. Paris, 1973. P. 91.

<sup>6</sup> Ibid. P. 100.

2. Доктрина *манифестационизма* (от лат. *manifestatio* 'обнаружение, проявление'). Творение толкуется как эманация, т. е. исхождение, истечение низших областей сущего из высших. Согласно манифестационизму, мироздание возникает как проявление определенных сторон «бессубъектного», безличного божества или некоторого принципа. Следовательно, возникновение сущего начинается не с «ничто», а с преобразования, придания формы некоторому изначально имевшемуся бесформенному первичному сущему.

Характерно, что сам принцип при этом не истощается и остается равным самому себе. Поэтому другой вариант этого способа понимания творения — не эманация, а всего лишь придание формы некоторой уже существующей материи. Возможны также концепции, согласно которым все сущее возникает в результате преодоления хаоса, который также отнюдь не может считаться «ничто».

При всех различиях это, в сущности, один тип понимания, имеющий некое общее свойство: творение считается происходящим вовсе не из ничего, а из некоторой уже имеющейся субстанции (в том числе, и из субстанции самого божества, чаще всего — путем некоторой первичной поляризации). Вся схема при этом выглядит следующим образом: исходное состояние — удаление от исходного состояния — восстановление исходного состояния. Поскольку манифестационизму по самой его сути чуждо представление о творении из ничего, в нем отсутствует и креационистский дуализм: манифестационизм принципиально монистичен.

Во всех формах манифестационизма мироздание рассматривается как сущностно *живое*, насыщенное жизненными энергиями *органическое* целое. В отличие от креационизма, манифестационизм — это всегда холизм, поскольку ему присуща не аналитическая, а *синтетическая* тенденция. В свете манифестационизма каждое сущее выступает как целостность настолько законченная, что любая попытка расчленив его означала бы его полное разрушение или, точнее, умерщвление. Поэтому в манифестационизме человек и мироздание считаются однокачественными, и между ними не признается наличия никаких непреодолимых преград.

3. Специфическое *сочетание субъективизма*, соответствующего креационизму (1), и *мистического пантеизма*, соответствующего манифестационизму (2). Непременным элементом указанного подхода является концепция «двух богов» или «бога по ту сторону бога». Один из этих богов, низший злой бог (демиург, т. е. «мастер») считается творцом мира, обладающего массой «неделюк», главнейшая из которых — мировое зло. Другой, главный, добрый, но радикально трансцендентный бог не имеет касательства к творению, кроме предоставления для него своей чисто духовной субстанции. Он — само добро.

Акт творения оказывается не любовным созданием мира из ничего, а соединением духовной субстанции доброго бога с косной, злой материей. В результате духовная субстанция доброго бога дробится на множество падших душ, отделенных друг от друга прокладками материи, и мир приобретает своеобразный ячеистый вид. Души стремятся к своему источнику, а добрый бог, утратив часть своей субстанции, становится ущербным и также испытывает нужду в человеке.

Нетварная, божественная по своей сути душа образует основу того, что называется «внутренним человеком». Его освобождение («спасение») считается возможным лишь с избавлением от материальной телесной оболочки. Для этого душа должна пройти сквозь телесные покровы, что возможно, только если она и эти покровы однокачественны. Таким образом, главная трудность состоит в проблеме материи, которая не должна мешать слиянию души с божеством.

Для этого необходимо предположить возможность «спиритуализации» материи, т. е. превращения ее в субстанцию, однокачественную с душой и божеством, чтобы она «пропустила» душу к ее источнику. При этом «спиритуализация» предстает чаще всего в виде *деятельности по приданию формы косному материальному миру*. Иными словами, считается, что, преобразуя материальный мир, человек «развоплощает» реальность, «возгоняет» ее и переводит в другое «агрегатное состояние». В итоге реальность становится однокачественной с божеством.

Поскольку человеческой деятельности, вообще говоря, не поставлено никаких сущностных пределов, то божество получает возможность разлиться по всему универсуму. Именно этот процесс протекает в ходе развертывания истории, так что для спиритуализации материи нужно только время. В этом смысле философ, как считается, не делает ничего такого, чего не происходило бы в самом имманентном ему мироздании.

В итоге новоевропейский субъективизм идет рука об руку с мистическим пантеизмом. Но это еще не совсем тот субъективизм, который лежит в основе классической европейской культуры. Для его окончательного оформления важна магическая установка, своеобразно преломившаяся в ренессансном магически-алхимическом мифе. Магическое отношение к миру предполагает единство всего сущего и потому должно быть отнесено к манифестационизму, поскольку в противном случае невозможны были бы магически-алхимические превращения одних вещей (элементов) в другие и, стало быть, трансмутация материи.

В рамках такой картины мира единство должно пониматься как единство многого, что с необходимостью приводит к принципу совпадения противоположностей. В самом деле, противоположности долж-

ны объединяться в пределах одной субстанции, вне которой, как считается, ничего нет, а потому они не могут не быть «едиными». Поэтому, влияя на высшие силы, маг считал себя приводящим в действие и силы души, и силы материи. Тогда материи можно приписать особого рода одушевленность и, следовательно, способность к самодвижению, «развитию», аналогичному процессу созревания живого организма,

Так, в алхимии именно «философский камень» служит средством ускорения процесса сближения противоположностей. Это — всего лишь предельно сильный катализатор. Тем не менее, алхимик не считается достаточно могущественным для того, чтобы подчинить этот процесс произвольным ритмам. Конечная точка всего процесса, приводящая к совпадению противоположностей, и считается слиянием с божеством, точно соответствующим в алхимической процедуре получению золота.

Очевидна и параллель между богом и золотом: ведь золото издавна служило универсальным символом божественного. Именно на этой основе и возникает, наконец, характерный, легко узнаваемый феномен новоевропейского субъективизма. Так же, как разрозненные сущие считаются созревающими, приближаясь к единству многого, человеческой душе в качестве носителя разума приписывается способность к созреванию.

В итоге душа обретает способность к проникновению сквозь спиритуализированные покровы для непосредственного слияния с божеством. При этом функцией разума считается не познание в смысле совпадения мысли и вещи, а изменение мира в процессе его постижения. Имеется в виду спекулятивный аналог «философского камня», и в самом общем смысле им оказывается такой субъект, который, в соответствии с принципом совпадения противоположностей, является одновременно и объектом.

Так душа философа, практикующего *спекулятивную алхимию*, превращается в точное подобие реторты, т. е. в то место, где осуществляется трансмутация элементов. Разумеется, сами алхимические процедуры становятся при этом мысленными, но идеи рассматриваются в качестве сил, способных вызвать «пресуществление» реального мира. Вполне очевидным следствием такой установки является требование, чтобы *реальность помещалась внутри субъекта, поскольку лишь тогда мысль могла бы непосредственно влиять на него*. Можно либо сузить реальность до границ субъекта, либо расширить субъект до границ реальности.

В первом случае иллюзорно «пресуществление» реальности, а во втором иллюзорна сама возможность расширения субъекта. Препятствием для осуществления обоих вариантов служит упрямая непо-

датливость материи, которая, как выясняется при ближайшем рассмотрении, никак не реагирует на непосредственные императивы души философа. Тогда-то в описываемую схему вводится историческое время, и на помощь приходят специфические эволюционистские представления, *объединяющие ритмы разума и ритмы истории*.

Философ совершает мысленные действия, несмотря на все его надежды, не оказывающие, как выясняется, никакого воздействия на реальность, что делает их всего лишь жалкой и бессмысленной имитацией магических процедур. Вследствие этого несостоявшееся могущество, как водится, проецируется в будущее. А именно, предполагается способность самого времени (истории) вызывать то онтологическое изменение, которое не в состоянии осуществить интеллект. Философу в качестве неудачливого спекулятивного алхимика приходят на помощь таинственные токи истории, совершающие за него то, что сам он сделать не в состоянии.

Таким образом, постулируется, что *фазы истории совпадают с фазами роста разума в качестве творческой силы времени*. Это требует признания истории в качестве арены уже не божественного откровения, а именно разума, который лишь постепенно и опосредованно — через историю — раскрывает свои возможности. Такой подход определяет основные теоретико-познавательные модели вплоть до современности<sup>7</sup>.

Основой всех описанных архетипов является некая бинарная оппозиция, позволяющая рассматривать реальность не просто как дуальную, а как весьма специфическое единство противоположностей. Речь идет о такой структуре опосредования, которую иногда называют *монодуализмом*. В рамках монодуализма противоположности являются на самом деле мнимыми, поскольку они *полярны*, отличаются друг от друга, так сказать, лишь знаком<sup>8</sup>.

Следовательно, имеется в виду структура типа А / не-А, задающая и специфику картезианства в качестве основы новоевропейской культуры. В основе этой культуры — описанная выше *метафизика субъективности*, достигшая своего апофеоза в кантианстве, которое определило критерии и научной объективности, и научности вообще. Именно в этом контексте познание рассматривается в качестве взаимодействия пассивного объекта и активного субъекта. Иначе говоря, считается, что субъект может оказывать воздействие на познаваемый объект, а объект на субъект — нет.

<sup>7</sup> См. об этом подробнее: *Molnar T.* 1) God and the knowledge of reality. New York, 1973; 2) Theists and atheists: A typology of non-belief. The Hague, 1980.

<sup>8</sup> См. об этом подробнее: *Пугалев А. И.* Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого). Волгоград, 2003. Гл. 1.

Следовательно, реальность рассматривается в качестве *нерефлексивной*, т. е. неспособной возратить субъекту оказанное им на нее воздействие. Развитие науки в двадцатом веке вплотную подвело к пересмотру этого методологического постулата<sup>9</sup>. Оказалось, что реальность нельзя рассматривать в качестве пассивного субъекта, так что субъект и объект не могут быть отделены друг от друга. Для учета рефлексивности реальности наиболее удобным оказалось понятие *сети*, не только отказывающееся от принципа «центризма», но и ориентированное принципиально антикартезиански.

При этом характерно, что центр тяжести переносится с составных частей целого на взаимосвязь между ними, тогда как само понятие элемента системы как *вещи* становится второстепенным или вовсе ненужным. *Новая парадигма оперирует не вещами, а их отношениями*. Сдвиг парадигмы еще более радикален: сами элементы (вещи) как узлы сети отношений при ближайшем рассмотрении также считаются всего лишь сетью отношений и т. д.

В конечном счете, само понятие вещи в качестве устойчивого субстанциального единства вообще исчезает, замещаясь именно понятием *сети*<sup>10</sup>. Ведь за всеми традиционными эпистемологическими моделями стоит одна и та же субстанциалистская онтология, исходящая из того, что в триаде «вещи, свойства, отношения» главенствующая роль принадлежит все же вещам и их свойствам. Что касается отношений, то они, как считается, обладают пониженным онтологическим статусом, возникая из комбинаций первых двух элементов триады. Общим как для концепции ризомы, так и для концепции сети является то, что онтологический приоритет считается принадлежащим отношению. Однако, в понятии сети, в отличие от понятия ризомы, особое внимание уделяется *обратной связи*, что радикально изменяет методологию.

Напомним, что петля обратной связи в самом общем понимании — это циклическая (кольцевая) система причинно связанных элементов, так что каждый элемент воздействует на последующий. В итоге последний элемент, активность которого в конце концов испытывает воздействие первого, через последовательность опосредо-

<sup>9</sup> Применительно к социальной реальности об этом неожиданно ярко пишет известный финансист Дж. Сорос; см.: *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма: Открытое общество в опасности. М., 1999. См. также: *Аришинов В. И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. М., 1999; *Можейко М. А.* Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм. Минск, 1999; *Леонов А. М.* Познание сложности: Введение в философию х-науки. Якутск, 2002; *Лефевр В. А.* Рефлексия. М., 2003.

<sup>10</sup> Популярное, но все же достаточно детализированное изложение этого сдвига парадигмы можно найти в работах: *Капра Ф.* 1) Дао физики. Москва; Киев, 2002; 2) Паутина жизни: Новое научное понимание живых систем. Москва; Киев, 2002; 3) Скрытые связи. М., 2004.

ваний возвращает первому элементу начальное воздействие, но в модифицированном виде. Таким образом, первое звено кольцевой системы подвергается воздействию последнего звена, и информация о результате воздействия возвращается к его источнику.

В результате система получает возможность саморегулироваться и самокорректироваться (именно так действуют уже простейшие механизмы обратной связи, скажем, в известном из школьного курса физики регуляторе Уатта, контролирующем работу паровой машины, или в терморегуляторе холодильника). С этой точки зрения становится понятно, что «центризм» — это система с существенно редуцированной обратной связью, которая делает все связи практически односторонними.

Именно эта частная модель редуцированной обратной связи в качестве незыблемого универсального образца лежит в основе культуры модерна, воспроизводясь и в эпистемологии, и в теологии, и в философии религии в качестве производных от исходной ментальной карты. Поскольку в сетевой парадигме на первое место ставятся не вещи, а отношения, то сами вещи и их свойства считаются результатом сложных взаимодействий внутри системы, т. е. системными эффектами (или эффектами системности). Тогда и сам познающий субъект утрачивает свою субстанциальность и становится узлом, сгущением, пересечением, наложением друг на друга взаимосвязей некоторой сети.

Действительно, обратная связь — основа обучающегося поведения, поскольку петля обратной связи, передавая информацию о результате действия его источнику, заставляют этот источник изменять свое поведение с целью достижения желаемого результата. Фактически, это хорошо известный метод проб и ошибок, используемый практически всеми живыми существами для саморегуляции и самокоррекции. Но именно такое поведение всегда называлось разумным, хотя, вообще говоря, оно далеко не всегда предполагает наличие сознания. Главное новшество, вводимое сетевой парадигмой, — отожествление разума со способностью к самообучению.

Этот подход станет понятнее, если обучение, в соответствии с когнитивистской парадигмой, определить именно как изменение поведения, как ответ на некоторое воздействие, специфический отклик на него. Это изменение и этот отклик суть определенные виды поведения, вполне доступные внешнему наблюдению. То воздействие, которое вызывает изменение поведения, есть знание или информация. Обладание знанием или информацией означает эффективное действие в той области, в которой от системы ожидается отклик.

Понятие сети предполагает, что некоторые цепи циркулирования информации могут располагаться внутри физического индиви-

дуума, а некоторые находятся вне него. Это означает, что границы сети, как целостной саморегулирующейся и самокорректирующейся системы отнюдь не совпадают с границами человеческого тела, с «сознанием» или «Я». Эти границы охватывают также бессознательные процессы — и автономные, и вытесненные. Тогда такой сетевой разум может быть «приписан» самым различным системам, а не только человеку, и эти системы могут быть даже неживыми в смысле привычного различения между «живым» и «мертвым».

В то же время, поскольку организационные единства в качестве узлов сети сами представляют собой системы различной степени сложности, т. е. опять-таки сети, то воздействие на них далеко не всегда может быть простой причиной (директивой) их изменений. Как подчеркивал один из основоположников новой парадигмы, англо-американский ученый Г. Бейтсон, «если я бью ногой камень, его движение энергетизируется моим ударом. Если же я бью собаку, то она может повести себя до некоторой степени “консервативно”, т. е. при достаточной силе удара последовать по ньютоновской траектории, но это всего лишь физика. Гораздо важнее то, что она может выдать реакцию, энергетизированную не моим ударом, а ее собственным метаболизмом — обернуться и укусить»<sup>11</sup>.

Иначе говоря, в случае сложных систем внешнее воздействие является «пускателем», «спусковым крючком» («триггером») внутрисистемных процессов, которые совершенно не обязательно являются «отражением» или «отпечатком» полученного воздействия<sup>12</sup>. «Отражение» имеет место лишь в случае сравнительно простых систем, вроде упомянутого Бейтсоном камня. Благодаря обратной связи воздействие в модифицированном виде возвращается к своему источнику, воздействует на него и ограничивает его возможности одностороннего контроля.

Эти ограничительные воздействия не учитываются в модели «центризма», что, разумеется, отнюдь не отменяет их существования. Если для всей системы характерны именно петлевые структуры, то многие линейные каузальные цепи могут быть либо фрагментами

<sup>11</sup> Бейтсон Г. Экология разума. М., 2000. С. 255.

<sup>12</sup> См. об этом, в частности: Матурана У. Р., Варела Ф. Х. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания. М., 2001. В работах У. Р. Матураны и Ф. Х. Варелы сетевая парадигма получает весьма плодотворное развитие; см., в частности: Maturana H. R. 1) Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument // The Irish journal of psychology. 1988. Vol. 9. no. 1. P. 25–82; 2) Cognition // Hejl P. M., Kock W. K., Roth G. (Hrsg.). Wahrnehmung und Kommunikation. Frankfurt a. M., 1978. P. 29–49; 3) Biology of cognition // Autopoiesis and cognition: The realization of the living. Dordrecht, 1980. P. 5–58; 4) Biology of language: The epistemology of reality // Müller G. A., Lenneberg E. (eds.). Psychology and biology of language and thought: Essays in honor of Eric Lenneberg. New York, 1978. P. 27–63; Varela F. Connaitre: Les sciences cognitives. Paris, 1989; Varela F., Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge (Mass.), 1991.



петель, либо петлями, которые *только считаются* линейными последовательностями. Спрявление петель и постулирование «центра» в качестве инстанции тотального контроля возможны, но ведут к дисбалансу системы. На углубление этого дисбаланса она отвечает появлением новых системных эффектов, часть которых может быть также отнесена к ее патологии.

Патология системы порождает системный отклик, в генерировании которого участвует не только сознание, но и бессознательное, а также внешние контуры разума. Бейтсон убежден, что «<... > сознание не совсем лишено возможности воздействия. Оно — не просто “параллельный резонанс”, не имеющий обратной связи с системой; не наблюдатель позади одностороннего зеркала; не телевизионный приемник, никак не влияющий на программу. Мы считаем, что сознание имеет обратную связь с остальным разумом и, следовательно, влияет на его работу. Однако эффекты этой обратной связи практически неизвестны и настоятельно требуют исследования и оценки»<sup>13</sup>.

Представление культуры в качестве сети, по ветвящимся путям которой распространяются культурные коды, требует анализа именно этих эффектов. Но если культура — сеть, то возникает два вопроса, которые всегда задаются относительно сетей. Во-первых, какие типы *вирусов* встречаются в сети чаще всего и насколько они вредоносны, а во-вторых, насколько искусны и многочисленны *хакеры*. Применительно к культуре эти вопросы приобретают метафорический, однако предельно понятный и далеко не второстепенный смысл.

Речь идет о манипулятивных и одновременно вполне *летальных* технологиях так называемых «сетевых войн», которых принципиально не могло быть в «центрированных» моделях культуры<sup>14</sup>. Сетевая парадигма, обращая стратегию «деконструкции», «ризоматики» и «шизоанализа» против нее самой, не только изменяет ментальную карту модерна, но и предоставляет в распоряжение исследователя некую новую и очень мощную теоретическую «оптику». Только возможности этой «оптики» делают осмысленной отказ от парадигмы «центризма», который сам по себе, вне всякого сомнения, разрушителен. В этом контексте и можно говорить о новых, сетевых подходах к анализу культуры в качестве закономерной, но, похоже, совершенно непредвиденной реакции на глобализацию.

<sup>13</sup> Бейтсон Г. Экология разума. С. 409.

<sup>14</sup> О «сетевых войнах» см. пионерскую, но теперь уже далеко не единственную работу: Arquilla J., Ronfeldt D. (eds.). Networks and netwars: The future of terror, crime and militancy. RAND, 2001.

## Пелипенко А. А. ПОСТМОДЕРН И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

Как известно, адекватное познание любого предмета возможно лишь тогда, когда мы видим его в контексте его противоположности, т. е. в динамике взаимодействия восходящих и нисходящих тенденций. Борьба интегративных и дезинтегративных процессов — универсальный лейтмотив всего эволюционного процесса, «запущенный» задолго до появления цивилизации. Соответственно, и в истории бесчисленное количество процессов восходит к подчас скрытому общему знаменателю центробежных и центростремительных устремлений, осмысляемых в соответствии с языком эпохи в виде социальных, религиозных, идеологических или квазиидеологических парадигм.

Невооруженным глазом видно, что в сегодняшнем мире универсальные тенденции интеграции и дезинтеграции представлены парадигмами *глобализации и постмодернизма*.

Здесь, впрочем, следует избегать коварных aberrаций и не уподобляться «просвещенному европейцу» XIX в., для которого понятие «человечество» совпадало с понятием «цивилизованный мир», представленным соответственно всё той же Европой. И хотя наивный европоцентризм вроде бы давно осмеян и изгнан из научного обихода, примеров такого рода aberrаций, тем не менее, предостаточно. Рассуждая о глобализации и постмодернизме, мы ни на минуту не имеем права забывать о том, что и то и другое относится к меньшей части человечества в то время как за пределами ближней цивилизационной периферии, поверхностно затронутой этими процессами, существуют традиционно ориентированные общества, практически изолированные и от того, и от другого. И это вполне естественно: противоположности зримо сталкиваются и взаимодействуют только в зоне фронта развития, точнее, сам этот фронт, собственно, и возникает в результате этого взаимодействия. А почва для этих процессов была подготовлена в ходе модернизации на протяжении всего XX в. Человечества как единого субъекта не существует. Во всяком случае,

пока. И платой за размашистые обобщения выступает неадекватность понимания другого, несостоятельность прогнозов, нереализуемость крупномасштабных социально-политических программ, ориентированных на некий усреднённый человеческий стандарт.

Постмодернизм и глобализация манифестируют борьбу центробежных и центростремительных тенденций, прежде всего в ареале евро-атлантической цивилизации, а также на её ближней периферии и в регионах, успешно прошедших модернизацию и удерживающих (а в некоторых областях задающих) темп социо-культурной и технологической динамики. Переплетение этих тенденций проникает во все поры и клетки культуры и, по сути, определяет идейную и духовную атмосферу современности. Отражается это буквально на всём. Так, приходящее на смену умершим (или латентно существующим) социально ориентированным формам и видам искусства новые его виртуальные и интерактивные формы ориентированы вроде бы на внутренне свободную и творчески продуктивную личность. Но те же виртуальные и интерактивные технологии выступают также и необычайно эффективными средствами зомбирования и оболванивания субъекта. Коммуникативное поле творчества, с одной стороны, сузилось до локальных субкультурных (часто полумаргинальных) групп, а то и до виртуального мира в одном отдельно взятом РС, а с другой стороны, параллельный мир виртуального пространства бурно разворачивается, наподобие того, как в раннепервобытную эпоху мир артефактов разворачивался параллельно с миром удаляющейся природы.

Взаимодействие вышеозначенных тенденций всякий раз порождает специфический культурный контекст, характеризуемый, по крайней мере, такими параметрами, как относительная устойчивость и особые ценностные диспозиции. А динамика его изменений зависит от того, какая из тенденций тактически преобладает.

Глобализация как явление вовсе не является чем-то уникальным и присущим исключительно современной эпохе. Стремление к неограниченному росту, экспансии и бесконечной ассимиляции любого инокультурного материала свойственно всякой культурной системе, что и было многократно явлено в человеческой истории, начиная с древневосточных империй, кончая совсем недавним прошлым. Разве Советский Союз не пытался осуществить глобализаторский проект в рамках идеологии мировой революции, а затем «программы-минимум» — мировой системы социализма?

Стремление к языковой, экономической, ценностной, политической и др. *унификации* разнообразных культурно-исторических форм на основе некоей базовой модели является до пошлости триви-

альным. Осуществление этой тенденции в истории всегда выглядит одинаково: на тактическом уровне она создаёт удобства для управленческих процессов и манипуляций. На стратегическом же — она приводит к губительной *гомогенизации культурного пространства*, т. е. истощению внутренней разнородности (разности потенциалов), что неизбежно приводит к угасанию, распаду и, в конечном счёте, смерти культуры. Кроме того, этнос метрополии — носитель базовой культурно-цивилизационной модели, этого «общего знаменателя» глобализации — всегда платит за гегемонию блокировкой развития национальной культуры. Так было всегда — и у древних персов, и у византийцев, и в СССР. И ничего удивительного, что в такой же ситуации оказываются современные США. Вполне исторически приемственным является и то, что современный глобализационный процесс не имеет *имманентной конечной цели*. А это, в свою очередь, означает, что рубежи глобализации могут быть поставлены только *извне*. Всё это — моменты традиционные. Наряду с ними, мы должны отметить и ряд совершенно особенных черт, присущих современным глобализационным процессам.

Все прежние глобализационные проекты в истории осуществлялись, образно говоря, *в эпоху идеалов*, и, следовательно, по своим формам носили *идеократический* характер. Главным средством реализации такого проекта было прямое военно-политическое насилие, а его историческим воплощением — теократическая империя. Теперь же, когда эпоха *идеалов* сменилась эпохой *интересов*, прямое военно-политическое насилие оказывается средством неадекватным. Ему на смену приходит *неолиберальный* проект глобализации. О том, что это такое, написано уже достаточно много, и пересказывать это нет необходимости.

Нет ничего удивительного в том, что тема глобалистики обычно окрашивается в алармистские тона. Действительно, глобальные процессы в ближайшем историческом будущем обещают (что, впрочем, вполне закономерно) обернуться (и уже оборачиваются) глобальными угрозами. И если глобализация, как бы её ни понимать, так или иначе связана с формированием новых макрокультурных систем, по отношению к которым инкорпорированные в неё элементы будут функционально сведены к подсистемам, то особую важность в интерпретации этих процессов представляет необходимость выхода на внешнюю по отношению ко всяким этим подсистемам позицию.

Здесь мы наталкиваемся на краеугольную проблему *границ понимания* и интерпретации процессов с позиции традиционного европейского (точнее, евро-атлантического) сознания. Дело не только в том, чтобы преодолеть максималистские aberrации и разобраться в

том, что глобализуется, а что нет. Здесь, как и везде, действует закон *сгармонизированной разнонаправленности*. С одной стороны — глобальные процессы, с другой — дальнейшая атомизация и наращивание самодостаточности отдельного субъекта и малых групп. Пример — Интернет. Здесь и вовлечение в единый информационный космос, и, в то же время, освобождение от целого ряда социальных связей. Всякая глобализация имеет обратной стороной дифференциацию. Процессы эти взаимосвязаны, и речь может идти лишь о выявлении доминанты в тех или иных конкретных ситуациях.

Главная же проблема кроется в другом, а именно — в нарастающей *неадекватности традиционной евро-атлантической культурно-антропологической доктрины современным цивилизационным процессам*.

Специалисты справедливо отмечают, что капиталистическая система хозяйства, выполнив свои исторические задачи, пришла к самоисчерпанию. А это, в свою очередь, один из сигналов того, что пришла к исчерпанию и сама *культурно-антропологическая доктрина*, лежащая в её основании (а не наоборот). Эта ренессансно-просвещенческая и производная от неё либеральная антропологическая доктрина, отбив на рубеже XIX–XX вв. штурм нищезанятия и фрейдизма, в целом устояв перед современными атаками постмодернизма, продолжает оставаться мировоззренческой доминантой современного мира, или, по крайней мере, той его части, которая ориентирована на широко понимаемый европеизм. Обозначу, прежде всего, те положения этой доктрины, которые обнаруживают наиболее острую неадекватность сегодняшней ситуации и вольно или невольно способствуют углублению глобального кризиса.

Мифология прогрессизма, в духе которой составляются официальные проектные и нормативные документы солидных международных организаций (например, ООН или ЮНЕСКО), зиждется на мифологии равенства. Поскольку принцип развития оказался однозначно связан с линейным поступательным движением в сторону европейских ценностей, то разница между различными цивилизациями оказалась сведена к *чисто количественным* характеристикам приближения к этим ценностям и нормам. А если различия носит чисто количественный (стадиальный) характер, значит, субъектом истории выступает некий *абстрактный человек вообще*, универсальный Homo sapiens. И все, кто отстал в развитии, обязательно, рано или поздно, догонят. На научно-философском уровне прогрессистская модель развития давно разгромлена и осмеяна. Но мифология культурно-антропологического равенства отнюдь не желает сдавать свои позиции. Альтернативные доктрины типа мондиалистской, не

имея под собой фундаментальных философско-антропологических и теоретико-культурных обоснований, стыдливо прячутся в тень. А одного лишь здравого смысла с присущим ему прагматическим цинизмом для победы над неогуманистическими предрассудками пока мало. Либеральный интеллигент приходит в ужас от пугающей статистики жизненных стандартов бедных стран, не желая понимать (несмотря на многократные объяснения), что если голодная смерть для европейца — ужас, то для жителя, скажем, Эфиопии — обыденный эпизод. И это совершенно нормально.

Постмодернистский штурм добил идеологию европоцентризма, и она, прикрывшись словесными декларациями о полицентричности, релятивности ценностей и равноправии культур, ушла вглубь. Но про себя евро-атлантическое сознание всё равно полагает себя главным и лучшим и убеждено, что на него должны равняться все остальные. Но вот уже давно витающую в воздухе идею стратификации и типологизации культурно-исторических субъектов по принципу доминирования у них той или иной ментальной конституции и, соответственно, цивилизационной парадигмы либеральное сознание на дух не переносит. О том, что социокультурные субъекты *органически* различаются по своей культурно-антропологической конституции, вопиют тысячи очевидных фактов. Но говорить об этом нельзя. Тут же получишь ярлык фашиста, нациста, расиста или чего-нибудь в этом роде, хотя культурно-антропологические страты никоим образом не совпадают ни с расовыми, ни с национальными различиями. Если война либеральной мифологии равенства со здравым смыслом будет продолжена, то ни о каком выходе из цивилизационного тупика, в который загнали человечество глобальные процессы, говорить не придётся.

После терактов 11 сентября, чаще всего по привычке, говорили о зависти бедных к богатым. Не в бедности дело! Иначе оружие «голодных и рабов» было бы направлено не куда-то за океан, а, прежде всего, в сторону своих собственных, отнюдь не бедствующих правителей. Однако этого не произошло, потому что для постсредневекового традиционалиста правитель-деспот, ведущий разнузданно паразитическую жизнь, вполне вписывается в картину мира. **Так и должно быть.** А вот заокеанский дядя Сэм (извините за публицистическую лексику) эту комфортную картину мира безжалостно ломает, чем и вызывает животную ненависть традиционалиста, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кстати, одним из наиболее простых и надёжных критериев цивилизованности является способность общества контролировать своих правителей

Итак, рассматривая проблему в общеисторическом ракурсе, нетрудно понять, что на наших глазах происходит закат и распад *лого-*

центрической культурной парадигмы, т. е. глобального культурно-исторического этапа в человеческой истории. Жизненный цикл этой макроисторической парадигмы может быть отмечен следующими вехами: отделение мифа от ритуала, возникновение письменности, утверждение логоцентризма в монотеистических религиях, изобретение книгопечатания и, наконец, информационная революция нашего времени. (Показательно, кстати, что само слово «информация» в значении предельно объективированного, экзистенциально отчуждённого знания, возникло именно в XX в. До этого времени знание ещё несло в себе слабеющий от века к веку шлейф *переживания*).

Наблюдая за трансформациями расстающегося с логоцентризмом сознания, мы, прежде всего, наблюдаем отчётливую тенденцию к *неосинкретизму*, в высшей степени наглядно выраженную у субъекта экранной революции.

Можно, пожалуй, сказать, что в этой «финальной» (на сегодняшний день) точке рождается новый культурно-исторический субъект. Его возникновение было вполне рационально, т. е. вовсе не в духе постмодернизма, обусловлено исторической диалектикой эволюции культурного субъекта. Имело место восхождение от «распылённого» коллективного субъекта, обладающего непосредственным (благодаря преимущественно интуитивному характеру взаимоотношений с миром) и безусловным (благодаря авторитету священной традиции) знанием, к автономному (отпавшему от всего) субъекту, пребывающему в пространстве «рассеянных» (по Ж. Деррида) смыслов. Здесь в поле произвольных ассоциаций (а иные смысловые структуры перед обращённым назад фронтом рефлексии ещё не выстроились) всё может значить всё, поскольку для снимающего в своём опыте суммарный опыт культуры, автономного субъекта, все значения релятивны и условны. Для такого субъекта цепочка генетизации смыслов, на которой основывалась традиционная европейская эпистемология с её иерархиями и трансцендентными абсолютами, выводимыми за рамки имманентного означения, обрывается в самом начале, т. е. толком и не начавшись. Такой субъект воспринимает феномены информационно-атрибутивно, автоматически раскладывая их эмпирические свойства в поле семиотических координат, задаваемых системой культурного опыта. Здесь нет природнения (партиципации) к объекту, т. е. фундаментальной интенции культурного сознания (не только европейского), служившего вечным двигателем установления смысловых отношений между субъектом и объектом. Если и можно в этом случае говорить о партиципации, то это *партиципация к самому процессу знакового атрибутирования, где внешний объект выступает соответственно внешним же*

*моментом*. Это царство универсальных механизмов сведения неизвестного к известному, царство знания без понимания, освоения, без переживания, апперцепции без партиципации. Такого в истории культуры ещё не было. Мир, открывшийся обратившейся назад рефлексии, — это, прежде всего, мир знаков и семиотических кодов. Знак предшествует вещи. Знак заслоняет вещь. Знак господствует над вещью. Аберрации такого рода вызывают к жизни явление, известное как «семиотический экстремизм».

Изживание логоцентрической культурной парадигмы с её монотеизмом, презумпцией Должного, диктатом «законодательного разума» (по З. Буаману) и всем спектром мироустроительных установок от теократии (антропологический минимализм) до либеральной демократии (антропологический максимализм) — является, пожалуй, самый глобальным и фундаментальный процессом нашей переходной эпохи. И не экранная революция является причиной этого процесса, а наоборот; она выступает одним из планов (наиболее ярких) выражения последнего.

В последнее время, в контексте подчёркивания завершения некоего глобального витка человеческой цивилизации, часто говорят о наступлении «новой первобытности» — возвращении к архаике на новом цивилизационном уровне. Чаще всего в этой связи, помимо перечисления социально-экономических, политических и экологических компонентов кризиса современной постиндустриальной цивилизации, говорят о магическом ренессансе, неомифологизме, подъёме мистицизма и всех форм иррациональности, новых, а точнее, очень старых форм религиозности и т. п.

В этой связи любопытно отметить: мышление «компьютерного человека» интересным образом переключается с архаической ментальностью. И в архаическом, и в «компьютерном» сознании выстраивание смысловых элементов осуществляется преимущественно по принципу *присоединительной, а не структурной связи*. И здесь, и там сознание пробирается между элементами реальности, двигаясь маршрутно, т. е. от точки к точке, от пункта к пункту прихотливыми зигзагами, вырисовывая спонтанную, сложную, слабоструктурированную кривую, изгибы которой диктуются преимущественно имманентной природой самих вещей. Разница, разумеется, в том, что в роли вещи для архаика выступают *сами вещи* в их эмпирической непосредственности, а для «компьютерного человека» вещь репрезентирована «пучком» семиотических значений и в нём растворена. Но характер смыслообразовательных интенций во многом совпадает. Режим мышления, связанный с диссоциацией структурных отношений, своеобразно архаизует тип смысловой связи внутри текста (если речь

идёт о тексте) превращая его из *структурно / композиционно* организованного в конгломеративно-суммативный и последовательно присоединительный. А такие особенности, как отказ от «центрирующей мифологемы», фрагментарность, слабоструктурированность и открытость системных образований со слабо выраженными «пучками различий», вполне релевантны для описания архаического мышления. Подобная *интерпретирующая* парадигма мышления, парадоксальным образом связывающая архаика и «компьютерного человека», безусловно, предполагает предварительное знание как о мире вообще, так и об интерпретируемом феномене (тексте, структуре) в частности. Для архаика такое знание обеспечивается неполной разорванностью с природной по генезису универсальной онто-энергетической связью всего со всем и встроенностью синкретичного сознания во всеобщий некодифицируемый информационный поток, обнаруживающий себя в сознании вспышками интуитивного и безошибочно-императивного предзнания, или, точнее, *узнавания* природы вещей и феноменов. Для субъекта экранной революции успех интерпретирующей стратегии базируется на опыте интеллектуально-аналитической практики.

Аналогия распространяется также и на аспекты *целостности и иерархичности* в представлениях о реальности. Для архаика мир как целое *ещё не осознан в рефлексии*, для субъекта экранной революции он *уже не целостен*, а дезинтегрирован на «региональные онтологии». Для архаика иерархические цепи *ещё не выстроились* в системе идеальных конструкций, хотя и действуют на бессознательном и полусознанном уровне в практической жизни. Для «экранного сознания» всякие иерархии если и существуют, то как заведомо условные, а следовательно, необязательные и несущественные структуры.

Что же касается самого процесса распада иерархических структур в определённых локусах культуры, который, безусловно, носит объективный и закономерный характер, то он, как представляется, вызван достижением европейским (в широком смысле) сознанием последнего (на сегодняшний день) фазиса *адаптации к пограничному состоянию*, которое ещё сравнительно недавно (в начале века) переживалось чрезвычайно мучительно. Вместо бесконечного чередования партиципации к дискретным и единичным значениям с последующим болезненным отчуждением, приводящим, в конечном счёте, к очередному крушению ценностей и похоронам бога, европейское сознание (впрочем, только его «постмодернистская», в расширенном понимании, часть) обрело выход посредством партиципации *не к значению как таковому, а к самому акту перманентного движения между смыслами*. Парадигма сознания *я-значение*, сменилась,

как уже отмечалось, парадигмой *я-медиатор*. Движение, дрейф, путешествие сознания по смысловым структурам и, шире, культурным системам понимается как форма, не грозящая отчуждением партиципации, где экзистенциально-психический поток индивидуального сознания оказывается органичной формой бесконечно-текучей медиации, где ничто дискретное не принимается в качестве безусловной ценности и экзистенциально не природняется. Текущее *я* в текущем феноменологическом пространстве культуры не знает тяжести и трагедии отчуждения и выброшенности в мир. В самом деле, если убежать из культуры нельзя, то остаётся сосредоточиться на самом процессе бега. При этом бег по горизонтали интереснее, ибо он, в отличие от вертикальных трансцендирующих цепочек, *бесконечен*. Можно сказать, что сознание с помощью иерархического вертикализма достигло условного потолка и, переориентировавшись, стало стелиться вдоль этого потолка, рисуя всевозможные фигуры на его поверхности. В этом принципиальное отличие современной ситуации от всех предшествующих многочисленных «революционных сломов» в истории культуры, когда на смену одним иерархическим системам приходили другие, воспроизводя всё те же исходные архетипальные структуры в иной семантике. Не следует в то же время забывать, что необходимым условием для осуществления этой горизонтально-текучей *я-медиационной* установки является та самая предельная измельчённость и атомизация культурно-феноменологического материала, которая всегда даёт о себе знать в закатные эпохи. Только в этом новообразованном культурном синкретизе с его «однородной плотностью» возможно лёгкое медиационное плавание и маневрирование, где ни на что не наталкивающееся сознание может себе позволить ничего не принимать всерьёз. Такое состояние по определению не может длиться не только вечно, но даже и относительно долго. «Виртуальная» постлогоцентрическая ментальность должна с неизбежностью пройти этап общей саморефлексии и затем разделиться внутри себя. Но это, впрочем, уже сфера прогнозов, требующая отдельного разговора.

## А. С. Ахиезер. ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

Анализ специфических сдвигов в логике культуры, в искусстве становится тем более затруднительным, чем дальше и больше усложняется культура, ее формы. Современный период характеризуется интенсивным усложнением проблем, подлежащих формулировке и разрешению. Это требует напряженных усилий людей, направленных на выявление специфики каждого этапа развития культуры, ее логики, анализа глобализации как явления, вызывающего особый интерес. Эффективное решение этой проблемы требует соответствующего развития методологии исследования все более сложных культурных процессов, их меняющейся специфики, логики их развития.

### § 1. Культура как экстраполяция

Культура как организованный, обобщенный опыт всей предшествующей истории — методологическая основа, предпосылка мысли и деятельности личности. Каждая мысль, каждый акт человеческой деятельности опирается на накопленную культуру как на свою историческую и логическую предпосылку. Иначе говоря, все попытки определить некоторое общее содержание культуры как такое, некоторое Ничто, лежащее в основе нечего, что волновало многих философов, ежесекундно наполнялось в процессе жизнедеятельности конкретным содержанием в каждой своей точке. Культура тем самым как бы не имеет начала. Но это одновременно позволяет рассматривать каждую точку культуры как существование начала в каждой ее точке, превращало ее в подлежащее освоению основание дальнейшего развития культуры соответствующего субъекта.

Эта двойственная функция культуры как исходного основания мысли и деятельности и одновременно как предмет развития, изме-

нения и лежит в основе логики культуры. Специфика этого подхода требует рассмотрения культуры как на основе ее общих, обобщающих закономерностей, как например, дуальности ее строения, но и к специфике в каждое ее точке. Поиск меры соотношения этих полюсов культуры длительное время игнорировался как в философии культуры, так и в конкретно научных ее исследованиях.

Рост интереса к специфике разнообразия культур можно проследить на примерах исследования мифологической культуры, где она как предпосылка решений выступала в непосредственном, наиболее чистом виде. Элиаде пишет: «Миф рассказывает о деяниях сверхъестественных существ и о проявлении их могущества, он становится моделью для подражания при любом сколько-нибудь значительном проявлении человеческой активности. Функция мифа — давать модели. И, таким образом, придавать значимость миру и человеческому существованию»<sup>1</sup>. Иначе говоря, ранее сложившаяся культура играет роль основания для экстраполяции ее содержания на новые повороты реальности, на впечатления, информацию. Смыслы культуры накладываются на новые реалии, стремясь одновременно сохранить содержание оснований как бы неизменным, абсолютным. Эти основания «выполняют объясняющую и предписывающую функцию»<sup>2</sup> Это содержание культурного основания имеет как бы функцию навязанной, заданной необходимости, точнее, возможно, сигнала этой необходимости. Этот сдвиг в формулировке проблемы фундаментально важен. Он влечет за собой важное требование, обоснование веры в реальную необходимость экстраполяции этого содержания на обновляющуюся реальность. Однако об этом ниже.

Важно, однако, понять, что этот механизм вовсе не ограничен мифами, но имеет значение для культуры вообще на всех этапах ее развития. «Сущность культуры такова: прошлое в ней, в отличие от естественного течения времени, не «уходит в прошлое», то есть не исчезает. Фиксируясь в памяти культуры, оно получает постоянное, хотя и потенциальное бытие. Память же культуры строится не только как склад текстов, но и как определенный механизм порождения. (Я бы сказал — воспроизводства содержания памяти — А. А.). Культура, соединенная с прошлым памятью, порождает не только свое будущее, но и свое прошлое, в этом смысле представляя механизм противодействия естественному времени»<sup>3</sup>. Здесь не только констатируется всеобщий характер рассматриваемой функции куль-

<sup>1</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 147.

<sup>2</sup> Касевич В. Б. Язык и структура знания. М., 1990. С. 18–19.

<sup>3</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века // Труды по русской и славянской филологии. XXVIII. Тарту, 1977. С. 36.

туры, но указывается ее важнейшая функция, погружение субъекта в представление о господстве ценностей прошлого.

Перенос ранее сложившихся ценностей, или представляющимися такими, лежит в основе логики культуры, понятой как преодоление истории, о чем писал К. Леви-Стросс, т. е. логика инерции истории, мешающей изменениям, останавливающей историческое время. Иначе говоря, ранее сложившаяся культура экстраполируется на будущее культуры.

Однако в этом лишь одна из сторон логики культуры.

## § 2. Культура как интерпретация

Культура одновременно выступает в функции интерпретации. Жить во времени в конечном итоге можно лишь при условии, если субъект способен самоизменяться. Любой субъект по определению является носителем способности изменяться. В основе всех разнообразных методов изменений лежит способность к интерпретации. Это возможно лишь как процесс потенциально бесконечной интерпретации субъектом в тенденции всех элементов ранее сложившейся культуры, переосмысления всех ранее сложившихся смыслов. Любой субъект ежесекундно приспосабливается к постоянно изменяющимся условиям, средствам и целям, к накопленному своему личностному культурному богатству, т. е. его сущность — самоизменения. М. Хайдеггер писал о человеке как субъекте способности «поставить под сомнение самого себя, и жизнь, и решающие самореализации — вот основа любого, в том числе и самого радикального озарения»<sup>4</sup>. Однако Хайдеггер не смог последовательно придерживаться этой точки зрения. Одновременно он высказал противоположную точку зрения: «Индивид, на каком бы месте он ни находился, ничего не значит. Судьба нашего народа в его государстве значит все»<sup>5</sup>. Между тем, современные представления о культуре свидетельствуют, что человек практически имеет дело лишь с постоянно им самим интерпретируемой культурой. Без интерпретации нет освоения культуры, т. е. нет культуры как накапливаемого, организованного содержания личностного сознания, мысли, деятельности, нет культуры как постоянного формирования всеобщего.

Всякая инновация, идущая от человека, реализуется в культуре как ее новый элемент, всегда являющийся (пере)интерпретацией ранее сложившейся культуры. Человек постоянно как бы корректирует

<sup>4</sup> Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 162.

<sup>5</sup> Там же. С. 366.

сложившуюся культуру под давлением различного рода изменений в самой культуре, существующих всегда как результат динамики внутреннего разнообразия культуры. Интерпретация — механизм изменения культуры, путь адаптации к сложившемуся богатству культуры, путь компромисса между этими попытками и попытками выйти к будущему. Интерпретация — это способность субъекта к интерпретации. Суть интерпретации представлений субъекта о мире — не одностороннее отражение этого мира в мозгу, основанное, например, на абсолютизации предметной модальности, но человеческая реакция на мир, на его изменения, на изменения условий, средств и целей. Время, события стимулируют массовые переосмысления ранее сложившихся смыслов: количественные и качественные. Интерпретации могут быть неуволимо малы, но могут приобретать масштабный характер, вплоть до смены идеологии, религии. Следовательно, человеческая реальность, т. е. мир и его элементы, как их представляет реальный субъект, выступает как результат интерпретации субъектом своей встречи с человеческой реальностью. Сама культура является непрерывно, постоянно обновляемым процессом интерпретации, и само существование культуры есть ее постоянное воспроизводство через интерпретацию. Культура, весь человеческий мир не существуют вне и без интерпретации. Исключительная важность интерпретации для понимания культуры заключается в том, что культура существует лишь в динамике, лишь в процессе постоянной активности субъекта. Материальные результаты культуры, человеческой деятельности, которые существуют вне последующей интерпретации, являются в лучшем случае лишь кусками дерева, камня и т. д. Интерпретация имманентна культуре. Иначе говоря, интерпретация также выступает как форма логики динамики культуры, как логика ее критики, изменения.

Однако логика культуры не исчерпывается возможности ее редуцировать до экстраполяции и интерпретации.

## § 3. Культура как логика

Глубокий смысл логики культуры может быть понят как логика соотношения между рассмотренными выше двумя аспектами культуры. На протяжении тысячелетий люди верили, что их мысль и действия заданы извне какими-то сакральными — добрыми, злыми, капризными — силами. В этом случае самоопределение не выходило за рамки синкретизма, не поднялось до уровня самоосознания себя как субъекта культуры в ее целостности. Осознание способности субъекта

к интерпретации своей сложившейся культуры означает, что он тем самым несет способность критики культуры, что культура в разной форме и степени в процессе интерпретации проходит критическую проработку и воспроизводится в измененном состоянии, что означает развитие интерпретации как методологии культуры.

Следовательно, культура на данном уровне рассуждений выступает как два противоположных ее определения, находящихся в состоянии несовместимости, возможно — взаиморазрушения. Отсюда необходимость следующего шага анализа логики культуры, т. е. рассмотрение ее как единства этих сторон культуры, рассмотрения логики культуры в ее целостности.

Исторически отношение к культуре возникло как к заданной человеку. В европейском средневековье мыслители рассматривали свои концепции как заданные сакральными силами. Идея заданности человеку некоторой модели космоса, сакральной идеи была оставлена в новое время<sup>6</sup>. Одно из следствий этого означало, что люди уже не могли слепо верить, будто основание своего мышления они получили от богов, из сакральных книг и т. д. Они должны были сами постоянно отвечать за себя, за эффективность своей способности искать эти основания. Произошел возврат к началу философии, которая «с самого начала выступает как свободное авторское мышление, <...> берущее за нее личную ответственность»<sup>7</sup>. Культурное основание, хотим мы этого или нет, несет в себе существенную неопределенность и, следовательно, если бы кому-нибудь в голову прошло задать вопрос — как возможно мышление, то ответ мог бы заключаться лишь в том, что мышление возможно лишь в том случае, если оно может постоянно преодолевать эту двойственность, искать основание, в достаточной степени приближаться к нему. Эта задача, по сути, есть задача логическая, т. е. объясняется необходимостью формировать логику, способную быть основанием для превращения исходной раздвоенности основания в целостность. Смысл логики в том, что она несет некоторое культурное содержание, некоторый схематизм, позволяющий субъекту как бы априори обладать абстрактным культурным основанием для своих последующих решений. Причем это преодоление должно быть динамичным, т. е. непрерывным процессом. Мощный прорыв к логике развития совершил Гегель. Он выдвинул идею имманентного саморазвития духа. В этом содержалось гениальное открытие, заключающееся в том, что логика человеческой мысли ха-

<sup>6</sup> Рябова М. Э. Иноязычие как фактор формирования личности // Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философ. наук. МГУ им. Н. П. Огарева Саранск, 2005.

<sup>7</sup> Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. М., 2003. С. 76–77.

рактеризуется имманентным развитием, которое через способность к рефлексии может быть осмыслено, понято. Гегель открыл субъекта как субъекта имманентной логики во всеобщей форме, открыл тем самым новый вектор философствования вообще.

Качественно новый этап в развитии понимания логики связан с философствованием В. Библера. Если у Гегеля логика как бы дедуцировалась из одной точки, что исторически шло из представления о едином и единственном сакральном творческом начале, то у Библера это начало относилось к личности. Личность сама строит свою логику на основе освоения своего исторического опыта, исторического опыта человечества через диалог. Логика Библера сохранила гегелевское представление об имманентной динамике, идущей от творческого субъекта. Однако теперь в основу логики легла не первозданная тотальность, порождающая из себя саморазвертывание логики, но формирование новой логики в ответ на ограниченность, банкротство ранее господствовавшей логики.

Проблема логики возникала тогда, когда была осознана проблема неспособности человека вывести культурное основание для мысли, действия прямо и непосредственного из ситуации, как, например, действия лягушки могут быть простой реакцией на летящую муху. Разумеется, и человек может действовать в соответствии с такими рефлекторными механизмами. Но человек не выживет, если ограничится столь простыми задачами. Он должен постоянно учиться решать все более сложные проблемы. Исходный элемент формирования логики следует искать в способности личности решать проблемы на основе дуальной противоречивой организации культуры, которая представляет собой бесконечную умножающуюся систему дуальных оппозиций, переходящих друг в друга.

Логика выступает как основа, инструмент разрешения проблем внутри каждой дуальной оппозиции, между ее полюсами. Этот акцент дуальной оппозиции на процесс между своими полюсами возникает как методологическая основа анализа переходных процессов<sup>8</sup>. Здесь старая идея диалектики о необходимости рассмотрения явлений, проблемы как единства противоположностей приобрела специфическую культурологическую форму. Важное место дуальных оппозиций в культуре показывает, что важнейший элемент формирования логики запечатлен в самой структуре и функциях культуры, как она исторически сложилась, и составляет нечто имманентное ей, ее динамике. Не является ли дуальная оппозиция тем «нечто»,

<sup>8</sup> Ахиезер А. С. Проблема перехода в социокультурных процессах и феномен осмысления // Мир психологии. 2000. № 1; Культурно-психологические проблемы осмысления и решений в переходных процессах // Там же. № 3.



результатом превращения из ничто, как жизненная необходимость такой организации культуры, которая могла бы одновременно быть основой ее освоения?

Проблема формирования целостного основания возможна лишь на основе логики, акцентирующей внимание на способности человека отвечать на слабость логики, на ее внутренние противоречия, на возможность «логической катастрофы», неспособности формировать новую логику. Именно на этом акцентировал внимание В. Библер. Для Гегеля развертывание логики происходит через синтез. Известная, ставшая классической формула синтеза гласит: тезис — анти-тезис — тезис, где последующий тезис есть синтез, преодоление противоречия между предшествующим тезисом и антитезисом. При этом следует иметь в виду важную мысль Библера: «аргументация (логика), заложенная в Тезисе (1-2-3...), все время развертывается и формируется, изменяется заново в ответ на аргументацию, заложенную в Антитезисе и развертывающую из Антитезиса (1-2-3...)... Это, кстати, схема “культуры”»<sup>9</sup>. Будучи величайшим открытием в логике мысли, эта формула требует, однако, постоянной конкретизации, интерпретации, корректировки. Сама интерпретация есть синтез всех реальных и потенциальных предпосылок возможности логики, складывающихся в процессе развития личности, всего человечества. У истоков человеческой культуры людям нужна была логика неизменного мира, логика, которая приводила бы к самоопределению субъекта, логика инверсии<sup>10</sup>, т. е. логика, способная оперировать лишь в рамках уже сложившейся культуры. Это означало, что все явления, даже, казалось бы, бесспорно новые, подчинялись логике, отрицающей изменения. Эта логика выбора из готового оперировала в рамках застывших оппозиций: наши — не наши, белые — красные, мужчина — женщина, верх — низ, и так до бесконечности. На этой основе развивалась формальная логика. Инверсия — это логика воспроизводства мира в его неизменности, где в качестве изменений выступает манипуляция ранее достигнутым уровнем разнообразия. В мире инверсии возможно лишь повторение изменений — того, что уже известно, т. е. ритмы, циклы. Это мир традиционного догосударственного общества.

Человечество погибло бы, даже не успев появиться, если бы за инверсией скрытым пластом не лежала скрытая логика медиации<sup>11</sup>, несущая потенциал, выводящий за рамки повторения ранее сложившихся решений. Медиация — это, прежде всего, внутренний диалог

<sup>9</sup> Библер В. С. Замыслы. М., 2002. В 2 кн. Кн. 1. С. 143–144.

<sup>10</sup> Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. 1998. Т. 2. С. 195–199.

<sup>11</sup> Там же. С. 271–273.

личности в сфере между логикой вчерашних достижений культуры, содержащей в себе потенциал инверсионного стереотипа, и нарастающими медиационными вариантами решений, вышедших за границы старых схематизмов логики. Каждый следующий акт развития схематизма логики медиации формирует некоторый новый медиационный синтез, некоторое новое всеобщее, некоторую новую меру двойственности деятельности, что обновляет культуру как основание для новых проектов, решений, гипотез. Выход за рамки ранее сложившейся культуры означает выход за рамки ее логики, даже если различия можно уловить лишь на длительных этапах истории. Шаг медиации содержит в себе возможность логических сдвигов разных масштабов и значимости. Речь идет о способности человека развивать свою способность как субъекта формировать синтез через поиск меры, которая рано или поздно распадается. Это ведет к дезорганизации, двойственности деятельности, культуры, субъекта, но вызывает новый виток медиации, воспроизводства меры на новом уровне. Углубление, реализация этой способности и есть формирование сущности человека. Медиация — постоянный процесс реконструкции движения от синтеза к новому синтезу. Материалом для него служит ранее достигнутый результат анализа, дифференциации. Одним из результатов медиации является новая логика. По Библеру, логики, сменяя друг друга, могли, умножаясь (Библер не ограничивал их числа, хотя сам работал лишь с четырьмя из них), как бы восполнять возникающие исторические разрывы между динамикой культуры и ее логическим осмыслением. Библер преодолел отрыв логики от личности как творца, показал, что новая логика — результат диалога профессионалов, не знающего исторических границ.

В сущности, переход от логики Гегеля к диалогике Библера был результатом повышения способности решать новые, ранее скрытые, невычлененные, более сложные проблемы, что подсказывает возможность дальнейшего развития логики по пути постоянного совершенствования ее как динамичного процесса.

Медиация противоположна инверсии, так как раскрывает еще не реализованные возможности логики. Медиационная логика есть логика выхода в мир потенциальных возможностей, в новое логическое пространство, в творческий процесс. Возникновение медиации — ответ человека на обострение несоответствия между старой, ранее сложившейся культурой, несущей определенную логику, реализующую вчерашнюю программу решения проблем, программу, связанную со вчерашними условиями, средствами, целями. В этом грозная опасность мышлению и деятельности человека: то идущая по пятам за человеком, то опережающая его мысль и действия.

Медиация — сложный процесс, возможный лишь как история человечества, которая может быть понята, с одной стороны, как несущая в себе инерцию истории. Она — культурный и организационный потенциал, который своим существованием навязывает себя людям, задает себя как экстраполяция прошлого последующим поколениям, как норму для будущего. С другой стороны, медиация есть история людей, несущая в себе критику исторического опыта, фиксированного в культуре, противостоящего исторической инерции. Медиация выступает в различных формах — от тихого шепота анекдота до смуты, до потоков дезорганизации, до попытки смести общество, уничтожить государство. Каждый шаг самоопределения, формирования предмета представляет собой повторение прошлого и одновременно его отрицание, что в конечном итоге либо все разрушает, если критика превышает конструктивные способности субъекта, либо сохраняет, порождая более эффективный уровень воспроизводства соответствующего субъекта.

Границы, которые заново создаются в каждом акте медиации, подвержены последующему критическому превращению в повод, в предмет диалога. Теоретическая постановка вопроса о сущности диалога может принять относительно завершённый характер лишь в том случае, если на результаты диалога, а следовательно, и на сами его методы, цели, не будут накладываться априорные, навязанные извне, не подлежащие критике смыслы. Способность человека к медиации — аспект человеческого творчества, рассудка, перерастающего, в конечном счете, в разум, в осознание самоценности развития, в осознание доминирующего характера медиации как истории развития, саморазвития. Даже самый мизерный сдвиг в медиации меняет если и не абстрактный мифологический схематизм (схематизм доосевого рассудка) того типа, с которым познакомил нас К. Леви-Строс, то, во всяком случае, содержание интерпретации условий, средств, целей. Крайне важно для понимания медиации, что эти изменения могут быть мизерны, практически незаметны для субъекта. Здесь существует полная аналогия с тем, что происходит с деятельностью по производству орудий труда на первых этапах человеческой истории, где прогрессивные сдвиги в орудиях труда были в каждом случае столь мизерны, что они вообще могли быть замечены лишь по прошествии нескольких поколений. Иначе говоря, прогресс, развитие не были предметом озабоченности людей, но были скрытым побочным продуктом повседневной деятельности. Осознание этого явления очень важно для понимания исторического развития медиации, начавшего свой путь как скрытый аспект человеческой деятельности, рефлексия которого происходила в основном как развитие диалек-

тической мысли. Идея Библера о смене логик, смене исторических типов разума есть ступень философской рефлексии, показывающей, что на определенных этапах развития человечества медиация приобретает характер предмета озабоченности, что связано с выходом ее из подполья, с ее масштабными шагами.

Качественный сдвиг в медиации стимулируется, провоцируется значимым актом усложнения, возникновением соответствующих проблем. Возможно, здесь можно говорить о шоке человека. Некогда неандертальцы вымерли в результате способности эффективно действовать лишь в определенных типах местности, тогда как современный человек выжил благодаря способности вырабатывать типы деятельности по всей земле, что стало результатом качественных сдвигов в способности человека эффективно решать проблемы. Всякое значимое усложнение подлежащих формулировке и разрешению проблем должно включать в формирование решений развитие адекватных антиэнтропийных механизмов, институциональное развитие диалога как противоречивого единства культуры и отношений людей, организационных форм, о чем будет сказано ниже. Инверсия не включает эту составляющую. Логика культура развертывает свое содержание как переходы между инверсией и медиацией, как их превращение друг в друга.

Логика культуры в буквальном понимании — это, с одной стороны, логика движений мысли в культуре, взятой в ее наиболее обобщенной содержательной форме. Но, с другой, это движение, конкретизированное для специфической формы культуры, субкультуры, возможно даже личностной культуры, т. е. спускающейся в сферу повседневного, особенного, единичного. Речь не идет об идеальной строгости движения мысли, которая может быть достигнута лишь на высоком уровне профессионального теоретического мышления, но о выявлении того качественного перехода, к которому приводит медиация в масштабах минимально уловимых отличий между исторически близкими культурами. Тем самым в каждом акте как бы прощупывается диапазон возможностей диалога, решается социокультурная проблема диалога между любыми субкультурами, группами людей, где необходимо в повседневности — метафорически выражаясь, в профанной жизни — искать переходы между логиками. Это особенно важно в связи с сильным влиянием в стране разных форм культурного раскола между разными культурами, связанными с разными историческими эпохами.

Логика культуры есть, прежде всего, логика мышления, деятельности субъекта, осознанно или подсознательно воспроизводящего потоки интерпретаций. В интерпретации есть одна особенность.

Она, с одной стороны, воспроизводит, несет в себе предметность, т. е. нечто, что субъект воспринимает как внешнее, то, что он должен освоить и к чему он должен адаптироваться. Но это — с одной стороны; а с другой стороны, он воспроизводит в себе субъектность, т. е. реализует свои ценности, потребности, идеалы, все, что выводится из субъекта. Это, в конечном итоге, означает, что интерпретация в своем массовом проявлении — как поток — несет в себе совершенно определенную логику, но не как жестко детерминированный факт, а как тенденцию. Границы этих тенденций определены не внешними преградами, а возможностью разрушительной для субъекта массовой интерпретации, интерпретации хаоса, что в переводе на социально-исторический язык означает смуту, хаотизацию, дезорганизацию общества. Культурная память всегда указывает на эти границы, но они никогда не абсолютны, хотя люди слишком часто пытаются сделать их таковыми. Массовый выброс за эти границы угрожает логической катастрофой, переходящей в социокультурную.

Однако этот важный шаг, совершенный профессиональной философией, не есть еще решение проблемы логики культуры. Необходимо дальнейшее продвижение. Необходимо достижение некоторого «предпонимания» путей формирования логик, поиск определенного «горизонта истолкования» разнообразных культур в связи с проблемой разнообразных логик. Именно это направление сегодня представляется особенно важным. При таком подходе невозможно ограничиться анализом лишь логик в их высшем, относительно законченном проявлении, логик профессионалов. Необходимо изучение диалога между (суб)культурами. Необходимо перемещение центра внимания исследователей к массовым микроизменениям, постоянно формируемым всеми и каждым. Эта необходимость существует и при изучении логик в культурологии, в истории, в социологии. Непрерывный поток таких изменений и составляет основу для глобальных изменений, включая смену исторических типов логики разума. Логика культуры — всегда логика определенного субъекта, как носителя социальных отношений, так и культуры, их перехода друг в друга. Это значит, что если логика профессиональной философии в принципе годилась для идеального субъекта познания (для любого человека), то положение изменилось в социокультурном субъекте. Западноевропейская философия постепенно стала отходить от классической философии, от абстрактного гносеологизма, от абсолютизации идеи разума — и выдвинула в центр волю и ценности. Однако это неизбежно приводит к углублению осознания сути субъекта культуры, но не достигает осознания специфики социокультурного субъекта, в основе которого должно лежать представление о субъекте как противоречивом един-

стве воспроизводства культуры и отношений людей. В качестве субъекта логики культуры объективно выступает личность, сообщества любого масштаба — от малой группы до человечества. В их основе лежит личность, способная интерпретировать себя в этом целостном субъекте и тем самым определять его деятельность. Все они одновременно являются носителями соответствующей культуры: личностной, субкультур сообществ, мировой культуры. Такими субъектами являются также неорганизованные группы людей, связанных общностью ценностей, целей разных типов. К этой группе относятся любые спонтанные массовые движение. Очевидно, логика культуры не является однозначной в логико-принудительном смысле в каждом своем элементе, что совпадает с общей тенденцией развития логики культуры как логики тенденций.

Как же сформулировать этот логический процесс? При попытке решить эту проблему возникает крайне важный, простой и одновременно бесконечно сложный ответ. Он заключается в том, что переход между синтезом и синтезом есть развитие, переход от одного качества к другому, сформированному на более сложной культурной основе через критику того, что Гегель называл тезисом и антитезисом, критику противоположностей, критику полюсов дуальной оппозиции. Эта критика, содержащаяся в потоках интерпретации, не знающая остановки, есть поиск таких изменений каждого из полюсов методологии логики культуры, которые могут создавать основу для нового синтеза, новой меры, основанной на обновленных, перестроенных оппозициях.

Смысл логики культуры, резюмирующийся в синтезе, точнее, в постоянной способности к синтезу, означает, что фокусом логики является заложенная в ней способность субъекта выявлять то, что в диалектике называлось противоречием, преодолевать эти противоречия (снимать) через формирование новой меры синтеза противоречий, через поиск новой логики. Логика культура не редуцируется до одного из ее полюсов в ущерб другому.

#### § 4. Логическая катастрофа

В. Библер изменил центр тяжести философствования, направляя его к переходам между логиками, где происходит трансдукция, т. е. взаимообоснование логик<sup>12</sup>. Именно здесь раскрывается глубокая дуальная сущность культуры, мышления субъекта. Специфика современной логики, по Библеру, заключается в полифонии всех

<sup>12</sup> Библер В. С. Замыслы. Кн. 1.

исторических разумов, логик, включая логику классической науки. Философствование Библера подняло рефлексию на уровень способности к переходам от доминирования одной логики всеобщего к доминированию другого всеобщего, его логики. Библер ищет механизм формирования нового всеобщего в способностях личности, в ее потенциале, что фактически приводит философа к специфической концепции человека. У Библера все пронизано идеей, что «человеческий интеллект обязательно двухфокусен — он опирается и на “образ мира” (для “очей разума”), и на явления этого образа, этого разумения в словах, в рассудке»<sup>13</sup>.

Отсюда пронизывающая всю философию Библера идея челнока, т. е. субъекта, мысленно снующего между полюсами двойственности. Все логики разума дуальны, т. е., с одной стороны, нацелены на целостность, целокупность, с другой, на умножение аналитического знания. Каждый из этих аспектов может рассматриваться как основание другого, что прокладывает путь к новой логике. Она возникает как результат функционирования челнока, способности личности, погружаясь в двойственность собственного разума, искать его новую форму, углублять его потенции. Человек постоянно перепроверяет, соотносит эти два полюса, два фокуса мысли и вне такого соотношения и сопряжения вообще не мыслит. Челнок может связывать два расщепленных берега человеческой мысли, два противоположных определения всеобщего<sup>14</sup>, объединить их в идее. В этой идее вся суть диалектики, суть логики культуры.

Анализ специфических сдвигов в логике культуры, в искусстве становится тем более затруднительным, чем дальше и больше усложняется культура, ее формы. Современный период характеризуется усложнением проблем, подлежащих формулировке и усложнению, что требует напряженных усилий, направленных на выявление специфики каждого этапа развития культуры, ее форм, на анализ глобализации как явления, вызывающего особый интерес. Эффективное решение этой проблемы требует соответствующего развития методологии исследования все более сложных культурных процессов, их меняющейся специфики.

Усложнение — важнейший фактор, несущий в себе энтропийный потенциал. Специфика энтропии, дезорганизующей человеческую деятельность, хорошо раскрывается на основе концепции В. Библера, констатирующей существование двойственной детерминации человеческой деятельности: причинной и смысловой. Эта фундаментальная

<sup>13</sup> Библер В. С. Кант — Галилей — Кант (Разум Нового времени в парадоксах самообновления). М., 1991. С. 231.

<sup>14</sup> Там же. С. 316.

идея одновременно открывает двойственную, дуальную, если угодно, диалектическую природу человеческой деятельности. «Причинная детерминация, характерная для деятельности (“причина-действие”) доходит до детерминации по схеме Causa Sui <...> оказывается, что “действие”, “следствие” <...> оборачивается причиной своей причины (этой самой деятельности), или — что точнее — причиной самого себя <...> здесь мы выходим <...> за пределы собственной причинной детерминации, а также — за пределы взаимодействия»<sup>15</sup>. Эту специфику можно также охарактеризовать как проблемность, т. е. превращение, возможное лишь у человека, каждой молекулы деятельности в проблему от элементарной фольклорной загадки до сложнейшей проблемы, охватывающей сферы многих наук.

Дуальность деятельности проявляется в дуальности, двусмысленности, многосмысленности культуры, формируемых на ее основе решений. Культура амбивалентна, она существует как двуединый процесс, происходящий между своими полюсами, могущими превратиться в разрушающие друг друга противоположности. Дуальность культуры проявляется в бесконечном разнообразии форм, например, любое (со)общество несет в себе возможности нацеленности на развитие и на застой, на повышение эффективности деятельности и на ее снижение, на изменение детерминации и на ее консервацию и т. д. Культура, с одной стороны, выступает как личностная, с другой, она субкультура (со)общества, например, предприятия, спортивной команды, ведомства, региона, общества в целом. Личность существует в процессе постоянного превращения своей культуры в субкультуру сообществ, куда входит эта личность, и одновременно в процессе превращения субкультуры сообществ в личностную. Здесь существует взаимопроникновение-взаимоотталкивание. Дуальность культуры неотделима от дуальности человеческой деятельности, от дуальности программ, решений, действий, смыслообразующих процессов и т. д.

Но эта бесконечно разнообразная реальная и потенциальная дуальность, неотделимая от жизнедеятельности человека, угрожает дезорганизацией культуре, мышлению, деятельности, провоцирует в конечном итоге сохранение недостаточной способности человека обеспечить свое воспроизводство, выживаемость, жизнеспособность. Это открывает возможность преобладания взаимоотталкивания над взаимопроникновением, что порождает потоки дезорганизации, возможности раскола, т. е. разрушения всеобщего культурного основания соответствующей дуальной оппозиции. В ситуации бесконечного увеличения факторов решение не может быть эффективным.

<sup>15</sup> Библер В. С. Самостоянье человека. Кемерово, 1993. С. 49.

Эта угроза может быть снята лишь единственным способом, т. е. активизацией взаимопроникновения, расходящихся, а возможно и разрушающих друг друга, полюсов дуальной оппозиции (суб) культуры. Это возможно лишь через диалог между персонифицированными полюсами культуры, полюсами мышления личности, через внутренний диалог, формирующий ограниченную целостность как культурную основу, стимулирующий взаимопроникновение полюсов. Деятельность, динамика мышления невозможны без диалога. Можно сказать, что диалог — это условие, средство, без которого любая человеческая деятельность, культура распались бы в результате разрушения общего основания. Диалог — образующий как логически, так и исторически начало человеческой деятельности, бесконечно приближается к идеалу его самоценности, понятого как саморазвитие человека, хотя всегда реально, потенциально имеет место и противоположный процесс.

Понять суть диалога — это значит необходимо выявить его движущие силы, заставляющие человека непрерывно спорить с собой, вступать в общение с ближними и дальними и таким образом изменять себя, общество, основы человеческих отношений, развивать способности субъекта воспроизводить себя, преодолевать опасный разрыв между причинной и смысловой детерминацией своей деятельности, корректировать все, что угрожает культурному основанию диалога. Человек постоянно вступал в противоречие со смысловым аспектом деятельности, например, со своей верой в содержание «исторической необходимости», с «обреченностью», со своим представлением о воле богов и т. д. Но одновременно он постоянно вступал в противоречие с причинами своей деятельности, например, с принуждением внешней силой, голодом, недостаточностью ресурсов как детерминирующим фактором и т. д. Тем самым постоянно выявлялся разрыв, раскол между разными аспектами культуры, деятельности, их взаимоотталкивание. Отсюда неуклонно возрастающая напряженная направленность мысли на механизм этого явления. Например, Кант был озабочен зазором между мыслью и предметом. По Библеру, в деятельности образуется зазор, лагуна, могущая привести к «опасности», «угрозе», возникающей лишь в рамках логики<sup>16</sup>. Эта угроза превращается в «логическую катастрофу»<sup>17</sup>, т. е. в распад ранее сложившегося всеобщего, связанного с ним логики. Опасность дезорганизации в мышлении личности переходит в изменение его программ, его деятельности, решений, что может изменять отношения между людьми, как внутри сообщества-субъекта, так и между

<sup>16</sup> Библер В. С. Замыслы. Кн. 1. С. 203. Кн. 2. С. 925, 948, 950, 957.

<sup>17</sup> Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. С. 137.

ними (здесь также специфическая форма двойственности). Иначе говоря, дезорганизация мышления, культуры лежит в основе потоков дезорганизации, энтропии всего общества.

Нарастающая угроза разрушения деятельности и является движущей силой, стимулом поиска выхода, как в теории, так и на практике. Если логическую катастрофу в сфере культуры можно рассматривать как культурную основу социальной катастрофы, то это говорит об органической связи логик культуры со спецификой общественных процессов. Тайны социальных катастроф, быть может, следует искать в логических катастрофах культуры. Таков неумолимый вывод из философии В. Библера, и того, что логическая катастрофа неизбежно превращается в содержание опасных программ, решений, если их своевременно не предотвратить. Логическая катастрофа, сама ее угроза, по Библеру, — основа для поиска новой логики, нового типа разумения бытия, нового типа отношения к реальности, на основе нового всеобщего. Путь к новой логике лежит через напряженный диалог, порождаемый двойственностью мышления, деятельности.

Из того обстоятельства, что сущность динамики культуры, движения мысли определяется двойной детерминацией, вытекает простой и одновременно бесконечно сложный вывод, сложный как для понимания содержания самой логики, так и для понимания отношений людей, отношения между людьми в процессе общения на основе логики. Из двойной детерминации органически вытекает необходимость логики диалога, значимость которой приобретает далеко идущий социокультурный характер, т. е. логической основы жизни общества

Все элементы человеческой реальности не остаются неизменными, постоянно меняется сам человек, сложившиеся представления об условиях, средствах, целях его жизни. Человек — источник бесконечных изменений. Логика культуры, кажется, открывает возможность углублять этот процесс без предела. Мир — не односторонний результат изменений и не их отражение в мозгу, но человеческая реакция на мир, на его изменения, которые он фиксирует, конструирует, опираясь на собственные изменения, на изменения своих представлений о мире, изменений своих проблем. Мир, человеческая реальность, его элементы, следовательно, выступают как результат интерпретации субъектом своей встречи с человеческой реальностью. Библер показал существование четырех типов логик, каждая из которых нацелена на предельное понимание бытия. Для античного апорийного разума понять — это прежде всего значит раскрыть возможность, для средневекового — это значит осмыслить

присущность предмета Богу, для нововременного (познающего) разума — это понять сущность вещей мира, человека<sup>18</sup>. Все эти формы логики можно рассматривать как результат медиационного процесса, носящего открытый характер, что открывает новые перспективы. К концу XX века характерно возникновение диалогичности, т. е. она актуализирует «диалогическую сущность, диалогическое определение всего мышления»<sup>19</sup>. Эта форма логики связана с критикой научного разума — стремление обратиться к иному разуму, к поиску внелогического внутри самого мышления<sup>20</sup>. Логика, доминирующая вчера, перестает быть доминантной, оттесняется на второй план, в культурное подсознание. Это не исключает ее из культурного потенциала общества: например, смена античной логики средневековой, а затем — логикой нового времени и т. д. не исключают возможность возврата к ценностям каждой из них, их участия в формировании все более сложных решений.

### § 5. Логика художественного творчества

Для понимания нового современного типа логики культуры по Библеру необходимо освоить выдвинутую им категорию произведения как всеобщей логической формы, создающей логический синтез. И. Г. Михайлова обнаружила близкую мысль у Бергсона<sup>21</sup>. Создание произведения возможно лишь на основе напряженной ориентации на высшее, на потенции человека.

Возникновение новой логики опирается на все накопленное богатство культуры, на способность людей, погружаясь в нее, создавать произведения, включающие формирование новых связей, форм общения, новых диалогов. Способность создавать произведения Библер рассматривал как суть культуры. Произведение — это «не атрибут, но субстанция (и субъект)»<sup>22</sup>. Вся мировая культура предстает перед человеком как возможность получения желаемого результата через формирование произведений. Каждое из них может соединять по-новому любые элементы культуры, преодолевая историческую дифференциацию культур, их границы, разделяющие их во времени и пространстве. Общение — не внешний действующий фактор для человека, оно «необходимое внутреннее определение самого инди-

вида, а не того, что с ним происходит, или во что он включается»<sup>23</sup>. Личности творцов создают новые произведения, которые являются результатом новых форм диалогического общения. Крайне важно, что произведение — это не только то, что мы обычно понимаем под этим словом, т. е. картины, музыкальные произведения, литературные тексты и т. д. Произведением является человеческое общество, все его элементы, все инновации, государство, все институты, вся культура, каждый формируемый смысл.

Человек как бы вживляет себя в произведения искусства, в живопись, в музыку, в поэтическую речь, он транслирует свою способность общения, вживляя в свое бытие иное бытие<sup>24</sup>. Например, в живописи человек развивает способность «видеть свое видение мира», отстраненное от него самого, развивать рефлексивность<sup>25</sup>. Библер полагал, что каждый феномен культуры обладает бесконечными резервами общения внутри культуры во всей ее потенциальной возможности общения, трансформации, через произведения, охватывающие как прошлое, так и будущее, обладает резервами способности изменить как причинное, так и целевое содержание (смысл)<sup>26</sup>. Библер четко формулирует, что, в противоположность гегелевской логике, форма логического движения берется «из искусства, из поэзии, как чистой (самоцельной) формы общения»<sup>27</sup>. Библер перемещает в эту сферу саму основу философствования. Искусство, поэзия освобождаются от подозрения в том, что они возникают, замышляются для какой-либо цели, лежащей вне их собственной природы, например, как средство для последующих поисков новой логики. Роль искусства в том, что оно порождает неутилитарную самоценность творчества, без чего формирование логики невозможно. Но это не значит, что в рамках искусства возможно прямо и непосредственно сформулировать и выявить новую логику. Поиск логики коренится в способности субъекта во всем богатстве искусства, в которое он втягивается произведениями, постоянно устанавливая новые связи, изменять «причинную, так и потенциальную (целевую) направленность своего содержания (смысла)»<sup>28</sup>, т. е. погружаться в возрастающее культурное разнообразие и одновременно его создавать, наращивать, формируя произведения. Это непрерывно действующее массовое творчество открывает путь пытливому, квалифицированному, ответственному субъекту для поиска новой логики.

<sup>18</sup> Библер В. С. Замыслы. Кн. 1. С. 226.

<sup>19</sup> Там же. Кн. 2. С. 935.

<sup>20</sup> Там же. С. 921–922.

<sup>21</sup> Михайлова И. Г. Философско-методологический анализ искусства фантастического реализма (На примере творчества Б. Черкова). СПб., 2005. С. 26.

<sup>22</sup> Библер В. С. Замыслы. Кн. 1. С. 747.

<sup>23</sup> Библер В. С. Самостояние человека. С. 53.

<sup>24</sup> Там же. С. 60.

<sup>25</sup> Там же. С. 47.

<sup>26</sup> Там же. С. 89.

<sup>27</sup> Библер В. С. Замыслы. Кн. 1. С. 147.

<sup>28</sup> Библер В. С. Самостояние человека. С. 89.

В создании произведений культура как бы в каждый миг одновременно предстает во всей своей исторической глубине, реальности, разнообразии, потенциальной бесконечности. Культура как бы сжимается в точку вне времени и пространства в мышлении субъекта, чтобы затем развернуться, превратиться в произведение. Библер выдвигает идею, что в голове человека находится некий исходный речевой челнок, ткущий его осмысленную жизнь, используя все богатство культуры, ее бесконечный потенциал общения. Ткань свершений бесконечно разнообразна. Результат зависит от исходных творческих и жизненных интересов, возможностей их свободного претворения. Интересно, что эта возможность может реализовываться, только находясь в «собственности» одного человека: только до тех пор, пока человек одинок и независим; пока для него насущен другой человек как альтер эго<sup>29</sup>. Этот может быть каждый человек, обладающий соответствующей квалификацией и чувством ответственности. Язык и искусство выступают как лаборатория инноваций. Налицо проработанный, содержательный анализ важнейших аспектов личностных потенций.

Субъект создает новые логики, погружаясь в мировую культуру, не ограничиваясь лишь тем, что ему кажется актуальным, современным, утилитарно полезным. Здесь заложен непривычный для далеких от этих предметов людей принцип — поиск истоков творческого потенциала в мировой культуре.

Формирование произведений включает общение индивидуальных независимых субъектов собственности, включающих мысленный «правовой отсыл» к добровольной воле индивида, что является, по Библиеру, основой энергии, активности, жизни всех. Библиер делает упор на труд и общение в малых группах социума культуры (всеобщий труд). На этой основе он полагает, что «необходимо заново — из недр гражданского общества — сформировать государство»<sup>30</sup> (написано в 1990 г.).

Формирование произведения переходит в общественный процесс. Из этого следует, что политические процессы, диалоги между политическими силами должны исследоваться и как особая форма произведений, как результат творческого общения (или попытки отказа от творчества, попытка возврата «к доцивилизационной стихии»).

Возрастающая роль произведения как логической категории неотделима от возрастающей роли и художественной культуры как культурного основания решений. На это указывает И. Г. Михайлова. Сегодня все более важным фактором глобализации становится «ху-

<sup>29</sup> Библиер В. С. Замыслы. Кн. 2. С. 414.

<sup>30</sup> Библиер В. С. О гражданском обществе и общественном договоре // Через тернии. М., 1990.

дожественная культура в целом и искусство в частности»<sup>31</sup>. Она развивает концепцию, по которой «Самоорганизация художественной культуры, в переломные моменты общечеловеческой истории обеспечивающая своевременный выход общества из антропогенного кризиса посредством обращения к упорядочивающе-организующей функции синтетических архетипов, служит основной причиной прорыва креативного человечества в новые культурно-исторические эпохи»<sup>32</sup>.

Логика культуры — это логика потоков интерпретации, нацеленных на синтез ранее расчлененной культуры, результатом которого становится развитие культуры через новые смыслы, через культурные инновации, через наращивание способностей субъекта, его возрастания как субъекта общественного развития. Исследование логики культуры создает основу для определенного представления о логике художественной культуры. Важный аспект художественной культуры заключается в существовании эмоционального самосознания, самоощущения, а также рассудочного доосевого мышления. Следовательно, эта культура двойственна, основана на взаимопроникновении и одновременно на взаимоотталкивании эмоционального и интеллектуального пласта культуры, самоопределения, разных их этапов. На этой основе суть логики художественной культуры заключается в постоянном поиске синтеза между этими ее сторонами, в комфортном переходе, ведущем к комфортному синтезу. Глубокий смысл этой логики заключается в том, что в ней реализуется смысл человека, отличающий его от животного. Человек — субъект двух форм самоопределения, т. е. эмоционального и рассудочно-интеллектуального. Это означает, что самоопределение может существовать как поиск единства этих форм. Поэтому художественная культура есть поиск гармоничного самоопределения, где эмоциональное самоопределение выражено в рассудочно-интеллектуальном смысле, и одновременно этот смысл выражен через эмоциональный, т. е. через их взаимное самоопределение. При этом следует иметь в виду два аспекта. Во-первых, это тождество, возможно достигаемое в творчестве художника в результате постоянного самоизменения человека в результате самой его динамичной природы как субъекта разнообразия, субъекта стремления к собственной полноте своих способностей. Во-вторых, эта реальная угроза распада постоянно порождает стремление к новому синтезу, к созданию нового произведения. Тем самым человек реализует свою открытость, ищет, создает, формирует себя как человека, преодолевает опасность саморазрушения,

<sup>31</sup> Михайлова И. Г. Философско-методологический анализ искусства фантастического реализма. С 26.

<sup>32</sup> Там же. С. 107.

самораспада, пытается уйти от страдания, достигнуть эмоционального, рассудочно-интеллектуального комфорта. Тем самым человек раскрывает и развивает свои способности и одновременно формирует возможности для человечества.

Отсюда следует ряд выводов. Во-первых, логика художественного творчества есть логика не столько выражения того, что представляется субъекту заданным, сколько того, что он сам создает, проектирует, формирует. Хотя, разумеется, сама эта грань между этими сторонами единого процесса всегда слабо уловима. Если художник пытается воплотить заданный идеологом идеал — например, идеал торжества империи, — то сам этот процесс включает воспроизводство не только заданной идеологической цели, но и формирование художественных форм, соответствующих средств исполнения. В-третьих, не следует игнорировать и другую сторону этого процесса. Если общество, власть пытается заставить художника, творца ограничить свою задачу своими случайными целями, если эта ограниченность станет законом, а не проблемой, требующей преодоления, то тем самым общество разрушает потенциал своих способностей. Нет сомнения, что административное стремление в советское время подавлять творчество внесло вклад в движение общества к национальной катастрофе 1991 года, порождая нравственную дезорганизацию, обесценивая человеческое в человеке.

В конечном итоге суть логики художественного творчества следует понимать как преодоления, как говорил Библер, нетождественности человека, субъекта с самим собой<sup>33</sup>. Субъект деятельности «в самом исходном зерне, в определении своем выступает как не совпадающий с самим собой, как элементарный “микросоциум”, в общении с самим собой <...> находящийся»<sup>34</sup>, т. е. в смысловой детерминации. Это несовпадение с самим собой — специфика человеческой деятельности. В сущности, в ответе на это и заключается тайна логики культуры. Развитие логики культуры есть процесс перерастания от способности к воображению чувственно всеобщего, к способности к воображению интеллектуально всеобщего.

## § 6. Глобализация — современный этап

Современные, глубоко противоречивые процессы вовсе не представляют собой, как это иногда полагают, стихийный процесс и не результат козней ограниченной группы лиц. Глобализация, каждый

<sup>33</sup> Библер В. С. Самостояние человека. С. 82.

<sup>34</sup> Там же. С. 54.

ее шаг формируется не как результат внешнего насилия, но диалога бесконечно различных версий глобализаций разных стран, достаточно часто противоположных, несовместимых друг с другом. Поэтому каждый шаг глобализации практически возможен лишь в результате диалога между элементами этого реального или потенциального процесса, каждый из которых носит специфический характер. Реальная глобализация — результат множества диалогов — может представлять собой множество локальных и глобальных решений, расположенных между некоторым идеалом полного слияния и идеалом полной локализации стран и народов.

Множество факторов, ценностей, действующих с разной интенсивностью, в разных направлениях, представляет собой исключительно сложную картину. Тем не менее, возникает необходимость выделения из всей совокупности реальных и потенциальных нравственных идеалов тех из них, о которых можно предположить, что значимость их может возрастать. Среди них эстетический, художественный идеал представляет особый возрастающий интерес, так как он носит достаточно общий характер и, без сомнения, набирает массовый потенциал, о чем, прежде, всего свидетельствует современная тенденция к возрастанию роли произведения как основы современной логики, вырастающей из диалога. Разумеется, современный уровень исследования еще недостаточен, чтобы дать точные оценки этого процесса, глубокий прогноз его возрастающего влияния. Тем важнее дальнейшее исследование этого процесса.

Нельзя игнорировать, что рассмотрение современного мира как находящегося в состоянии глобализации, как подверженного определенному типу изменения несет методологические опасности. Они могут быть попытками экстраполяции на мир, на современные процессы некоторой модели динамики мира, возможно, манихейского типа, т. е. мира как жертвы некоторых могучих сил зла, пытающихся подчинить человечество эгоистическому заговору узкой группы богачей. Возможна также экстраполяция на мир модели просветительского прогрессистского типа, реализующей некоторую «историческую необходимость», которая в конечном итоге благодатна для всех. Обе эти экстраполяционные модели односторонни и, следовательно, чем сильнее попытка подчинить разнообразие реальности любой из них, тем сильнее мы дезорганизуем картину мира.

Методологически развитие логики культуры выдвигает иной подход, т. е. основанный на интерпретации усложняющейся глобализирующейся реальности современного мира, прежде всего как активизирующегося разнообразия субъектов, например, множества



стран, народов, каждый из которых в разной степени и форме, на основе разных культур озабочен своей судьбой, поиском путей формирования, реализации своих потенций. Такой подход не пытается положить в основу объяснения, понимания современного мира некоторую заданную вчерашней культурой, обрывками идеологии догматически понимаемую одностороннюю модель, но исходит из мира как мира потенциальных и реальных субъектов, каждый из которых ищет свой путь, свою интерпретацию динамики мира, себя в мире, мира в свете своих ценностей. Очевидно, что такой подход в конечном итоге ищет пути диалога (или его отрицания, как современный терроризм), необходимого для поиска целостного мира, т. е. поиска общего культурного основания, точнее, не законченного основания, а пути его формирования.

Такой подход, очевидно, должен исходить из достигнутого уровня логики культуры. Он включает, по крайней мере, следующие моменты:

1) Рассмотрение мира как множества изменяющихся субъектов, озабоченных стремлением к полноте своего бытия, понимаемого в соответствии с исторически сложившимися культурами, с одной стороны, и стремлением достигать общих решений по всем значимым вопросам жизни с другими субъектами, главным образом, чтобы избежать дезорганизации, хаотизации человечества, несущей гибель всем.

2) Отказ от рассмотрения глобализации как процесса подавляющего, исключая активизацию, развитие локальных ценностей, как одностороннюю монологизацию, централизацию мира, и одновременно отказ от рассмотрения мира изолированных сущностей, не знающих диалога;

3). Поиск согласия по поводу добровольного участия в глобализации при одновременном понимании ответственности каждого субъекта за направленность этого поиска, за отказ от него. Необходимость отказа от опасности самоизоляции на своей собственной культурной основе и одновременно отказе, частичном или полном.

4) Поиски каждым субъектом своего ответа на реальные идущие процессы глобализации, которые в тенденции содержали бы возможность решать собственные задачи и одновременно выступать как составная часть некоторого общего процесса, поиск такого синтетического ответа.

5) Постоянный поиск не столько готовых ответов, но и новой логики, соответствующей новому этапу усложнения подлежащих формулировке и разрешению проблем, где, без сомнения, возрастающую роль играет логика художественного творчества, поиска путей синтеза через диалог.

6) Поиск постоянной открытости, т. е. решений, не препятствующих, но стимулирующих дальнейший диалог, поиск углубления логики диалога.

Тем самым возрастает постоянный поиск меры глобализации между интеграцией стран и народов в единое целое и одновременно — возможностей творческого развития всех стран и народов, составляющий источник роста творческого потенциала. Очевидно, решение этой задачи требует все более сложных культурных и нравственных предпосылок этого процесса. Такой подход делает актуальным идеал, основанный на эстетических ценностях, не тяготеющий к одностороннему утилитаризму.

возможность европейской культуре завоевать лидирующие позиции в мире и удерживать их на протяжении нескольких столетий.

Система ценностных ориентаций, отсылающих к единичному, уникальному, сложилась в самостную структуру европейца, где Я было в состоянии полагать себя тогда, когда находило свой образ в Другом или Чуждом. Возможность противопоставления, различенности, и полагала способность к познанию единичного. Я единственен, но мне соразмерен кажимый Другой. Вот это «искусство казаться» и создавало размеренность повторения и «единство вида», поскольку только повторение давало возможность на опыте убедиться в истинности суждения, делая его научно обоснованным. Здесь единичный пример требовалось поместить во множество аналогичных, для того чтобы его значение могло быть воспринято как объективное. Следовательно, чем более позиция «Я» находила для себя соразмерных единичных и воспринимаемых подобными в различности объектов, тем выше полагалась степень достоверности Бытия Самости, которое, прежде всего, и подвергалось сомнению в европейской метафизике. Позиция Эго, т. о., в кантовской «Антропологии» преобразовывалась в плюрализм: «Эгоизму можно противопоставлять только плюрализм, т. е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем Я весь мир, а только как гражданин мира»<sup>3</sup>. Такая корректность в соразмерности объектов предполагала формальное подобие Другому, и приводила И. Канта к мысли о том, что «чем более цивилизованы люди, тем больше они актеры; они внешне выказывают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, хотя этим никого не обманывают, так как всякий другой понимает, что все это неискренне, но очень хорошо, что так принято в мире»<sup>4</sup>. В современную эпоху у М. Маклюэна появляется новая позиция: «Люди переходят из мира ролей в мир должностей»<sup>5</sup>. Но ряд авторов, таких, например, как И. Гофман, Й. Хейзинга, Б. Вальденфельс и др., продолжают отстаивать игровые тактики поведенческих стратегий наших современников. В ряде случаев позиция ученых может и несколько отличаться. Так, У. Бек пишет: «Глобальное гражданское общество становится глобальным обществом зрителей»<sup>6</sup>. Подобные взгляды, в конце концов, складываются в критическую концепцию Ги Дебора, рассматривающего современное общество как «общество спектакля»: «Вся жизнь обществ, в которых господствуют современные условия производства, проявляется как необъятное нагромождение спектаклей...

## Е. Э. Сурова. ЦЕННОСТНАЯ СИТУАЦИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ ЭПОХИ

### 1. Кризис европейской нормативности

Европоцентризм, сформировавший саму современную тенденцию к интеграции и, следом за ней, глобализации, ориентировался на постоянно изменяющиеся и расширяющиеся границы мира, в силу чего гуманистическая концепция вполне сочеталась с агрессивной политикой, в конечном счете, политикой колониальной. В этом смысле современная эпоха по-своему продолжила данные устремления, изменив лишь масштаб получаемого образа. Как писал М. Маклюэн: «Первое кругосветное путешествие, совершенное в эпоху Возрождения, дало людям чувство, что они заключили в объятия всю Землю и овладели ею; это чувство было абсолютно новым, и так же сегодня астронавты вновь изменили отношение человека к своей планете, уменьшив ее масштаб до масштаба праздной вечерней прогулки»<sup>1</sup>. От эпохи Великих географических открытий до эпохи космических полетов стремление к динамичному расширению границ неизменно сохранялось, предполагая и соответствующую нормативную систему. Стандарт в данном случае не навязывался, формируя ценностную систему самих европейцев с опорой на значимость «экзотического», необычного, единственного в своем роде, т. е. на ценности свободного и единичного, но такого, которому можно бы было найти подобие. Как писали авторы «Диалектики Просвещения»: «Свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления»<sup>2</sup>. Такая идеология Просвещения и произвела ценностную систему, в которой расширение познавательных границ и поиск соразмерного привели к продуктивной динамике, позволившей «завоевать» мир, охватив его исследовательским взглядом, что дало

<sup>1</sup> Маклюэн М. Оружие. Война икон // Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста: Сб. М.: ООО «Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. С. 178. Написание фамилии данного автора в отечественной традиции остается неустойчивым.

<sup>2</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: «Медиум», «Ювента», 1997. С. 10.

<sup>3</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002. С. 144.

<sup>4</sup> Там же. С. 175.

<sup>5</sup> Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Киев, 2003. С. 21.

<sup>6</sup> Бек У. Что такое глобализация? Ошибка глобализма — ответы на глобализацию. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 160.

Спектакль — это не совокупность образов, но общественное отношение между людьми, опосредованное образами»<sup>7</sup>.

Само наличие тех или иных представлений о том, «что такое хорошо и что такое плохо» предполагало идеальную социальную среду, где исходным принципом выступал такой: «не делай другому того, что не хотел бы получить сам». И все бы здесь было замечательно, если бы только не то, что исходное «хорошо» и «плохо» не представлялись константными. Причем, в данном случае не имеется в виду объем понятий. Как идея блага для каждой культурной ситуации своя, так и то, что достойно «вкусать за обедом» тоже будет претерпевать многочисленные модификации. Собственно, и получаемое удовольствие в соблюдении норм, провозглашаемое И. Кантом, также представляется многообразным, несмотря на то, что оно «есть удовлетворение от соответствия удовольствия субъекта с чувством каждого другого по некоему всеобщему закону, который должен вытекать из общего законодательства чувствующего [субъекта], стало быть, из разума; т. е. выбор на основе этого удовлетворения по своей форме подчинен принципу долга»<sup>8</sup>. Вопрос о свободе Я, следовательно, подвергся в этой ситуации сомнению, вслед за чем появился и очередной виток сомнений о достоверности собственного бытия в мире.

## 2. Динамика ценностных моделей

Подобные периоды сомнения были свойственны европейской культуре. Но особенно остро они проявились с начала XX в. в связи с рефлексиями по поводу кризиса и «конца», «заката» Европы. Проблема «потери идентичности» для современной философской проблематики и, тем более, для антропологии и философии культуры занимает ключевую позицию.

С одной стороны, в рамках европейской традиции доминанция идеи разума как вершины сверхприродного существования зашла в тупик, поскольку покорение реальности привело к непрерывно продуцируемому сверхреальному, виртуальному бытию, где «зеркалом» для воплощения образа Я, по сути, мог стать любой объект. В связи с этим, множественность «Других» поставила под сомнение единичность позиции «Я». Соответственно, согласованность норм стала насущной необходимостью, причем, в отдельных случаях приводила к парадоксу уничтожения норм как таковых. Действительно, если я пересекаю границу Собственного, целостного культурного ареала, то

<sup>7</sup> *Ги Дебор.* Общество спектакля. М.: Логос, 2000. С. 23.

<sup>8</sup> *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002. С. 315

попадаю в рамки иных стереотипов и правил поведения. Но я остаюсь самим собой, поэтому данные нормы не могут быть применимы ко мне. Следовательно, я попадаю в пространство свободы, где ситуативность сама диктует правила игры, и, для того, чтобы сохранить целостность позиции, моя Самость стремится к агрессивному доминированию над Чуждым. В ряде случаев происходит спонтанная смена ориентиров, где Я по отношению к разным объектам буду производить принципиально отличные действия. Так, женщина в семье может сохранять патриархальные модели поведения, испытывая существенную зависимость от мужа, в то время как в рабочей обстановке будет выполнять роль лидера, бизнес-леди и т. д., исповедуя феминистские принципы. Подобная смена поведенческой модели заставляет задуматься над проблемой, о которой писал Э. Фромм: «У человека нет самости, он не тождественен себе, но он боится сделать это открытие»<sup>9</sup>. Но позволим себе не согласиться с данным положением.

Полагание Я не предполагает ничего иного, кроме формирования образа Не-Я, который занимает важное место в структурах нашего восприятия, олицетворяя изначальную точку интенции к познанию мира. В данном случае мы можем допустить вариативность избираемых точек, но не их отсутствие, а также мы не получаем повода для сомнения в истинности нашего представления о себе как «отличном-от», причем по отношению к формирующемуся образу «Не-Я», полагающему границу бытийствования Самости. Моя неадекватная оценка собственных возможностей при выполнении чего бы то ни было обращена вовне: если я не могу с чем-либо справиться, то это означает лишь то, что я не осознаю характер или размер поставленной задачи. Т. е. я могу быть некомпетентным в чем-либо, но остаюсь при этом самим собой. Крах собственных надежд, уверенности в себе, безусловно, скажется на мне, привнося большую критичность в оценку своих способностей, но и здесь Самость будет обладать существенным значением для характера переживания. Сама проблема компетентности в теории Э. Фромма присутствует в отношении авторитетности и авторитарной этики, где фигура «авторитета» при этом двойственна, поскольку складывается из рациональной (компетентной) и иррациональной (властной) составляющей. Авторитарную этику он противопоставляет гуманистической, в основе которой стоит идея равенства. Но здесь Э. Фромм оказывается перед очевидной парадоксальностью, поскольку гуманизм в последовательном исполнении приходит к диктатуре Авторитета, где стремление к уникальности Самости подавляется всеобщностью критериев и стандартов, которые и доминируют в процессе непрерывного уравнивания.

<sup>9</sup> *Фромм Э.* Революция надежды // Психонализ и этика. М.: Республика, 1993. С. 289.

Новоевропейская идея торжества разума отчасти реализовалась в современной культурной ситуации комфорта, приведя человечество к новому тупику. Как писал Э. Фромм: «Духом гордости и оптимизма была отмечена западная культура последних нескольких веков: гордости за человеческий разум как инструмент познания и овладения природой; оптимизма в связи со свершением невероятных надежд человечества и достижением счастья для большинства людей»<sup>10</sup>. Собственно, сама идея счастья для всех и приводит к уравнению, где «свобода, равенство, братство» низводят могущество «Я» и приводят к кризису позицию европейской субъективной идентичности. Как далее пишет Э. Фромм о современном человеке: «В то время как его власть над материальным миром значительно возрастает, в личностной и социальной сфере он ощущает бессилие. Создавая новые и более совершенные средства овладения природой, человек оказался запутавшимся в сетях этих средств и утратил понимание цели, единственно дающей им смысл, — самого человека»<sup>11</sup>. Человек «вообще» оказывается безлик, поскольку готов свою личностную пустоту, прозрачность, заполнить любым «выхваченным» из реальности образом. Образ «Я» формируется фигурой на «экране», поверхности бытия, где восприятие форм трансформируется непрерывным скольжением, что делает основой рефлексии представление об относительности любой устойчивости. Следовательно, связанность Я с Другими производит непрерывную полифоничность смысла, где сам акт коммуникации является единственным подтверждением сущего, а любая проблема обретает глобальный характер, попадая, тем самым, в ситуацию парадокса. В качестве примера можно рассмотреть представление Лоуренса Дж. Питера об иерархичной культуре как ситуации «некомпетентности», когда занятие очередного более высокого места в организационной структуре согласуется с несовместимостью такого положения для конкретного человека: «В иерархии каждый индивидуум имеет тенденцию подниматься до своего уровня некомпетентности»<sup>12</sup>. В данном случае автор рассматривает принцип построения современной бюрократической системы. Он описывает ситуации, в которых исполнитель с низшей ступени поднимается на высшую тогда, когда способен продуктивно производить какую-либо деятельность согласно наличному уровню своего пребывания в конкретной должности. Такой переход рассматривается всеми как повышение по службе, как награда. На следующей ступени он может ока-

<sup>10</sup> Фромм Э. Человек для самого себя // Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. С. 22.

<sup>11</sup> Там же. С. 23.

<sup>12</sup> Питер Лоуренс Дж. Принцип Питера. М., 2003. С. 53.

заться неспособным к выполнению поставленной задачи, но именно тогда, когда он не справится с обязанностями, индивид остановится в служебном росте. Т. е. он достигнет «уровня собственной некомпетентности», на котором и будет пребывать в дальнейшем. Например, талантливый преподаватель может быть бездарным администратором, но за заслуги в преподавании он поднимется на более высокую ступень по служебной лестнице и будет заниматься именно тем, к чему не способен. Т. о., происходит некое столкновение с Другим, где «чужое место» отторгает адекватную Самость. Поиск «некомпетентности», следовательно, также представляется неким поиском границ собственных возможностей, происходящим в современной организационной культуре бюрократических штампов.

В современном мире мы наблюдаем сложный и отнюдь не безобидный процесс навязывания культурных стереотипов в рамках, по сути дела, замкнутого мира, в котором границы хоть и не стабильны, но вполне обозримы и не допускают возможности дальнейшего бесконечного расширения. Доступность стандарта любой позиции предполагает, тем не менее, реальное ограничение «наличного» опыта, где принципиальным представляется непрерывная модификация формального. Сама доступность инвариантов предполагает их внутреннюю идентичность друг другу, что, по сути, позволяет сохранять Собственное. Подобная ситуация приводит к принципиальному разрушению ценностной системы европейского образца, где наиважнейшим критерием всегда выступала свобода в формировании образа Самости как для индивида, так и для народа в целом. В данном случае свобода выбора подобий оказывается ограничена возможностями самого индивида, когда поиск происходит поэтапно, с теми или иными остановками, а истина исчезает постольку, поскольку либо точка ее нахождения безразлична и может быть заменена любой другой идентичной позицией, либо отсутствует вовсе.

Но безапелляционно говорить об уничтожении европейской ценностной системы было бы все же неверно. На протяжении XX в. происходила существенная трансформация нормативности в мировой культуре в целом с продолжающей доминировать европейской системой регламентаций. Сама деятельность человека предполагает производство ценностной структуры, но в данной социокультурной ситуации отчетливо проступила «проблема непосредственных и отдаленных целей человеческой деятельности»<sup>13</sup>.

Собственно, остро проявившийся в момент кризиса европейской культуры вопрос о «смысле» достаточно быстро оказался среди «за-

<sup>13</sup> Сенир Э. Культура, подлинная и мнимая // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 478.

преценных» и формальных вопросов, поскольку, как писал П. Рикер: «Слова имеют больше, чем один смысл, больше, чем один не имеющий предела смысл»<sup>14</sup>. Еще жестче высказывается в адрес европейской осмысленности М. Маклюэн: «На основе связи лишнего значения знака с лишним значением звуком сформировался западный человек»<sup>15</sup>. Обнаружение лакуны, образуемой отсутствующим смыслом, во многом и становится содержанием современного духовного поиска, по крайней мере, одним из возможных вариантов.

По сути дела полифоничность современной культуры предполагает и полисемантическую оную. Поэтому и начинает восприниматься абсурдной сама попытка выявить единственно возможное значение, которого просто-таки нет. Смысл обретает относительный характер, научным начинает восприниматься ускользающее от единичного решения, то, что в себе самом предполагает возможность опровержения. Попперовский принцип фаллибилизма и фальсификации — потенциальной ошибочности и опровержимости любого утверждения — предполагал для научной теории новый способ существования и оценивания, где неопровержимость вывода рассматривалась не как заслуга, а как порок, выдвигаемая гипотеза потенциально предполагала опровержение. Следовательно, истинность как ценность обретала инобытие в постоянном, динамичном переосмыслении, рассматриваясь при этом как «вероятностная». Но такой ход мыслей в научной среде не представлялся уникальным. Тот же П. Рикер писал: «Психоанализ предложил нам регрессивное движение к архаике, феноменология духа предлагает нам движение, согласно которому каждая фигура находит свой смысл не в том, что ей предшествует, а в том, что следует за ней; таким образом, сознание извлекается из самого себя и направляется вперед, к грядущему смыслу, каждый этап которого одновременно уничтожается и сохраняется в последующем этапе; таким образом, телеология субъекта противопоставляется археологии субъекта»<sup>16</sup>. Рассматривая вариативность смысла, Жак Деррида писал о деконструкции как противоречивости текста, составляющего основу современной культуры в целом, тем самым, обосновывая ситуацию маргинализации истины. Текст, теряющий смысл, обретает его вновь на чистых полях книги, испещренных знаками, наносимыми Читателями. Сам акт восприятия как осмысленной деятельности полагает бытийствование культурной традиции. Собственно, в связи с этим и возникает необходимость для современных мыслителей скорее обращаться к про-

<sup>14</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 146.

<sup>15</sup> Маклюэн М. Галактика Гутенберга. С. 75.

<sup>16</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. С. 33.

цессуальности и динамике изменений, чем к исследованию фактов. Факт перестает обладать ценностью единичного, поскольку целостность бытия обретается лишь потенциальной множественностью доступных для исследования объектов.

И, тем не менее, сама деятельность по достижению истины сохраняет свое значение, поскольку требуется обеспечить постоянное производство смысла, которое, прежде всего, базируется на интерпретативных стратегиях, обретших первостепенное значение. Динамика значений устремляется от иерархичности к последовательности, тем самым, обеспечив глобальность принципу историчности, осуществляющему поддержание множественности традиций. В этой ситуации мыслитель может обрести статус «феномена-вне-положения», когда самостная позиция, сохраняясь в аспекте «отличной-от», помещается в поликультурный контекст, позволяющий оптимально адаптировать персональные характеристики к возможно большему количеству ситуаций, обостряя, с одной стороны, идентификационный процесс, с другой стороны, добываясь в нем максимально полных результатов.

Подобная ситуация позволяет уйти от ценностной системы «глобального» характера, обеспечив возможность сосуществования ряда различных регламентирующих принципов, снизив угрозу диктата со стороны одного из них. С другой стороны, целостность информационного пространства превращает «человека мобильного» в заложника ситуации, где морализаторство обретает тотальный характер: любая житейская история может быть рассмотрена как знаковая, а ее герои представлены случайными, «типичными» фигурами. Проблематичной в связи с этим представляется «выборка», которая не может быть жестко ограничена, и наоборот, требует максимального объема, что приводит к невозможности обобщения. Но для итогов проводимых наблюдений необходимость «разрыва»<sup>17</sup> представляется неизбежной. В связи с этим, субъективный фактор исследования возрастает, а само исследование, по сути, может вообще базироваться на рассмотрении единственного объекта как потенциально «типичного».

### 3. Сериальность как ценностная модель

Современная эпоха как время глобальных преобразований и формирования единого коммуникативного пространства произвела новую систему ценностных моделей, среди которых сериальность за-

<sup>17</sup> В повседневном представлении ряд форм деятельности обретают процессуальный характер и начинают восприниматься как «дурная бесконечность», например, ремонт, который «нельзя закончить, но нужно прекратить».

няла важное место в своей устремленности к стандартизации культуры. Разрушение классической ценностной модели знаменовалось переходом в самоидентификации индивида с единичной позиции «Я» к позиции «Мы» как последовательности. Для прояснения вопросов формирования новой нормативности стоит обратиться к проблематике, которая выявляет бытийственный статус носителя данной стереотипности, характеризуемой гибкостью границ и принадлежностью к небольшой самоорганизующейся группе. В рамках идентичности данного сообщества ценностная система, вопреки остальным социокультурным и экономическим тенденциям, исключила возможность существования единого «глобального» мирового стандарта, но также снизила значение позиции исключительности. В противоположность таким крайним ситуациям была сформирована нормативная среда для сравнительно небольших самоорганизующихся групп, причем с потенциальной возможностью изменения модели идентичности вместе со сменой сообщества, поскольку человек современный, или «мобильный», предстал в образе номада, кочующего в различных социокультурных средах. Этому во многом способствовал прогресс в области промышленного производства, создавший условия для относительной индивидуальной экономической свободы.

В современной культуре процесс производства привел к предельному изобилию «предметов быта». «Насыщение» создало прецедент тиражированности, множественности и сериальности, что позволило во многих случаях игнорировать функциональность как сущность обыденных предметов, поскольку она стала восприниматься как само собой разумеющееся, в то время как ее существование оправдывали особенности дизайна. Исчезновение функциональной ценности вещи поставило ее на особое место в рамках взаимоотношения человека и мира. Так, мода как устремленность к стандартам, пусть и временного характера, позволяет насыщать «жизненный мир» подобиями. Мода на стиль в полистильности современной культуры сменилась модой на «имена», в конечном счете, на брэнды. Именно здесь многократно трансформировалась тяга к элементарному покорению мира. Брэнд, отыгрываемый в рекламном ролике, претендует на «власть» продукта, его безусловное доминирование в пространстве обыденности. Целое «поколение» обозначается через потребляемый продукт: «выбирает Пепси». Как пишет Наоми Клян в книге «NO LOGO. Люди против брэндов»: «Лозунг компании IBM “Решения для маленькой планеты” красноречивее всего передает это обещание равных условий для всего мира, заключенного в паутину брэндов». Земля становится мала для вещей, но еще пока вполне уютна для человека. Попадая в тот или иной город плане-

ты, мы обнаруживаем «товарное единство», где «имена» вещей становятся все более условны и фальшивы. Мы покупаем Sony, Panasonic, Samsung и т. д., но уже не предполагаем под «именем» фирменный знак, служащий гарантом качества. В одном магазинчике вы встретите ряд товаров, одинаково поименованных, но их стоимость будет принципиально различаться. Любезный продавец прокомментирует, что один товар китайский, другой польский, а третий немецкий. Наивный взгляд в отечественной ситуации прослеживается в случае именовании «ксероксом» множительной техники вообще, не соотнося имя товара с названием фирмы-производителя.

Вещь множится в обыденном пространстве жизни, подчиняя себе человека. Здесь «покупка» товара обретает ряд смыслов: приобретение необходимого, значимое событие получения желаемого и «скольжение» покупателя как психотерапевтический акт, когда поход в магазин обретает навязчивый смысл «расслабления», нового возвращения «назад к вещам», после напряженной ситуации общения с миром людей. На товарных полках нет того, кто нам противостоит: вещь представляется союзником, а не противником. Промышленные товары лишены неповторимости, т. е. не соперничают с нами, за исключением особого пространства «элитарных штучек». Эксклюзивность вещей вынесена в особое пространство, ограниченное нашей платежеспособностью.

Многократное воспроизводство каждого значимого образа<sup>18</sup> отразило ситуацию глобальной стандартизации, свойственной мировой культуре в целом. Человек сопереживает себе, обращаясь к вещам, которые его представляют Другому. Персоналистская личность, коей является наш современник, переносит собственные переживания к особым персонализированным объектам. Мы предлагаем любимой подруге «полюбить себя» и купить «эти духи» или еще что-либо. Как писал Ж. Бодрийяр: «Один и тот же функциональный предмет может конкретизироваться в различных формах — здесь мы вступаем в область “персонализации” изделий, в область формальных коннотаций, т. е. в область несущественного. А вещи промышленного производства тем и отличаются от ремесленных изделий, что несущественные черты определяются здесь не случайными вкусами заказчика и исполнителя — они всецело систематизируются современным индустриальным производством, которое через эти несущественные черты (и через универсальную комбинаторику моды) осуществляет свои собственные цели»<sup>19</sup>. Ритмичность в повторяемости образа породила новую динамическую ситуацию, где с необходимостью воз-

<sup>18</sup> Например, в произведениях Э. Уорхола.

<sup>19</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995. С. 8.

ника потребность переосмысления позиции вещи, овладения ее новыми значениями, не свойственными единичной модели. Серийная вещь сиюминутна, одноразова, но множественность ее явленностей поддерживает непрерывность ее существования. Устаревшая модель не предполагает сущностного исчезновения, но лишь осуществляет в себе поверхностную трансформацию.

Здесь проступил в современной культуре и ярко выраженный интерес к утилю и отходам, которые представляют ситуацию символического «умирания». Такая «смерть» обрела фиксированные позиции «экспонирования», где вещь непригодная, нефункциональная оказалась принадлежащей потустороннему миру, где позиция Собственного получила доступ к образу Чуждого. Экспонат соразмерен вечности, он «умерщвлен» логикой выставочного пространства, вне которого представляет ненужный «хлам». Выброшенное за рамки интерпретативного ряда становится мусором, который выполняет роль «сакральной жертвы». В связи с этим выставка/склад и свалка представили в таком ракурсе равновесие Порядка и Хаоса. Множественность предметов, наполняющих данные варианты пространственной развернутости, представляет гармоническую коммуникативную связанность. В противоположность этому единичная «умерщвленная» вещь предстает пустой формой Самости, открытой для интерпретации как способа ее заполнить недостающим смыслом.

Европейская ценностная модель базировалась, прежде всего, на соразмерной различности, где «свобода, равенство и братство» предполагали вычленение единичного как Самостной позиции. Просвещенческая позиция основывалась на доминанте «сотворенности», что последовательно отсылало к «рукотворности». Позиция человека как творца, во всем разнообразии его деятельности, производила бесконечный ряд единичностей, в этом процессе образующих целостность, претендующих, в конечном счете, на единственность и осмысленность. Сами поиски смысла в данной ситуации были индивидуальны и относились к разряду «вечных устремлений», достойных внимания общества. Т. о., в результате единичность и осмысленность вещи выявила множественность позиций Самостности, где автор выступал вне рамок функциональности, а также этико-эстетических параметров самого произведения. Позиция вещи в силу этого исключила ее самооценку, что привело к парадоксу: автор производил на свет нечто, лишенное ценности, но обладающее определенным значением. Так, ценность произведения, имеющего форму «чистого листа», могла апеллировать к позиции потенциального, что делало и ее лишь возможной, но отнюдь не обязательной, поэтому ряд «упрощенных» произведений искусства оказывался востребованным

только в пространстве выставки, по окончании которой мог быть уничтожен. Такой «шедевр» не допускал самооценку, становясь «одним из...», неким посредником смысла, «логограммой», способствующей прочтению иероглифа вечности. Как писал М. Маклюэн: «Процесс творчества лишь тогда приблизился к строгой и безличной логике производственного процесса, когда в период от По до Валери символистское искусство от принципа сборочной линии перешло к «потoku сознания» как способу изображения. Ибо поток сознания — это открытое «поле» восприятия, где переставлены, вывернуты наизнанку все аспекты открытой девятнадцатым веком сборочной линии, или «техники изобретения»»<sup>20</sup>.

Сама творческая деятельность в плане создания концептуального пространства зачастую также не была отчетливо выражена, поскольку минимум усилий по созданию шедевра входил в противоречие с позицией мастерства, обращаясь, скорее, к интерпретативной форме и привлечению контекста. Произведение как вещь в такой перспективе обезличивалось, поскольку значимой оказывалась сама позиция «вещности», не требующая обстоятельного формального разворачивания. Вещь, т. о., интериоризовывалась, выступая, некоторым образом, выраженной моделью «Ding-an-sich» (Вещи-в-себе). Но «нев्यраженное» уже не рассматривалось в связи с этим как невыразимое, поскольку не требовало строгой привязанности к единичному объекту. Здесь принцип «различения и повторения» являл себя в должном объеме, где принадлежность к «группе» вещей задавала осмысленность ситуации. «Имя» вещи оказалось невостребованным, замещаясь «групповым», или же обращаясь к имени производителя/автора, тяготеющего к знаку или брэнду.

Обращение к групповому «имени» вещи, производящему процессуальное следование подобий, создает прецедент сериальности. Сериальность как множественность несет смерть вещи как уникальной единичности. В этом следовании одного за другим совершается некое подобие цикличности жизни, где, умирая в одной форме, Самость возрождается в иной. При этом возникает преемственность, где одно вытекает из другого, где текучесть не приносит изменчивости. В противоположность соперничеству в единичном, серийная вещь сопричастна прошлому и будущему. Она пассивна, поскольку не выражена в форме исключительного. Но при этом сериальность устремляется к тавтологии, где значимой становится ритмичность повтора, создающая ценность стандарта. Последний, в свою очередь, представляет идеальную модель и воплощает цель, к которой и обращен сам процесс созидания.

<sup>20</sup> Маклюэн М. Галактика Гутенберга. С. 405.

#### 4. «Вещная» мистерия Сущего

Стандарт в современной ситуации возрастания роли сериальной ценностной модели обретает устойчивость в силу своей функциональной отлаженности. Он являет предел, за которым просматривается инобытие. Устремленность к смерти, присущая современным вещам, заложена уже в самом процессе производства, где и возникает потребность в создании недолговечных вещей, поскольку в силу непрерывной взаимозаменяемости их бытийственный статус слишком низок. Сериальные вещи оказываются маргинальны бытию, так как, в конечном итоге, призваны «освободить место», обладающее самостоятельной ценностью в современной индустриальной культуре. Сам топос присутствия представляет точку отсчета для динамики сериальности и вызывает достаточно большой интерес. Так, путешествующий в современном культурном пространстве индивид вполне подготовлен к встрече с раритетами. Попадая на землю «Древнего Египта», он знает, что его ждет. Поэтому в его задачу входит по большей части сама актуализация присутствия. «Я притронулся к святыням, которым пять тысяч лет» — вот установка, которую необходимо воплотить. В данном случае современный турист или «посетитель» принимает единичную вещь как данность в сериальности туров. Объект, принадлежащий истории, объект единичный, выпадает из обыденной процессуальности, которая актуализирована в повседневности индивида в силу связанности его Самости с Чуждым. И наоборот, смена вещей, составляющих «окрестности» человека как буферную зону в его отношениях с миром, задает изменчивость реакции на происходящие события, сохраняя формальные признаки устойчивого стереотипа. Здесь кратковременность присутствия оказывается неизбежной, как для вещи, так и для самого индивида, находящего себя в потоке вечной трансформации образов. Т. о., основным свойством серийной вещи становится ее временность, поскольку требует смены топосов, поэтому в современной культуре мусор, лишенный динамики перемещения, выступает сугубо обесцененным, принадлежащим профанному и неструктурированному пространству свалки, противостоящей кладбищу как означенному небытию. «Отбрось» удалены из культурной памяти, это вещи, пережившие свое время, свой культурный контекст. В отличие от свалки, кладбище предстает собранием сакрализованных раритетов, что в современной ситуации воплощается и в «мертвом» культурно-историческом пространстве туристического паломничества. Т. о., территории свалки, кладбища, исторического заповедника представляют одно и то же пространство, представленное как оппозиция чистого и нечистого, высокого и низкого, сакраль-

ного и профанного, но при этом различаются в динамике «посещений». Как писала замечательная исследовательница-антрополог М. Дуглас в своей книге «Чистота и опасность»: «Нечистота или грязь, — это то, чего не должно быть, если надо сохранить образец»<sup>21</sup>. При этом человеческое бытие образуется на границе между «чистым» и «нечистым», которые вместе представляют собой запретное, Чуждое. Более того, сферы «священного» и «обыденного» достаточно часто переплетаются, поскольку, в нашем понимании, с одной стороны, мир требует порядка, но, с другой стороны, все существующее не может быть интерпретировано однозначно. Вместе с тем, мусор как «нечистое» включает в себе потенциал сакрального, что отсылает нас к понятию «сакральная жертва». Поэтому упорядоченность экспонирования мусора создает образный ряд, в котором исключение предмета из мира функционально связанных вещей задает ему ритуальную значимость жеста, но за рамками структуры превращает обратно в хлам. Этот жест провоцирует появление экзистенциального ряда, в котором акт «отброшенности» заставляет вспомнить о мифологеме старости, о том семиотическом статусе, который приписывался старым вещам, где они были представлены как медиаторы, осуществляющие связь с миром мертвых. Поэтому концептуальность современной культуры презентует зрителю мистирию Сущего.

Данная мистерия разыгрывается, прежде всего, на разного рода «экранах», где трагедийность снимает противоречия между чистым и нечистым, реальным и фантастическим. Зритель перестает, по сути дела, различать то, что он видит. Здесь сериал о «виртуальной войне» смешивается с кадрами кинохроники и программами новостей. Причем, если СМИ отыгрывают острый сюжет — подсчет голосов на выборах, события вокруг захвата заложников, последствия террористического акта, военные действия день за днем, — то огромная масса людей оказывается «привязана» к этому «сериалу», который вторгается в обыденное пространство повседневной «санта-барбарь». Потребление образов, скользящих по «экрану» Собственного, позволяет с еще большей отчетливостью воспринимать Самость как «остраненное» и беспристрастное вместилище.

Кроме окончательного результата, проявляющегося в отчуждении Вещи, присутствует также заведомо заданная ограниченность функционирования предмета во времени. Если для архаической культуры одевание дополняет телесность и дается лишь однажды, а изменение в одежде и облике в целом связывается со значительным событием обрядовой деятельности, то индивид сегодня стремится к постоянным трансформациям собственной внешней формы, становясь

<sup>21</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000. С. 71.



особой «Вещью-для-себя». Одинаковость отдельных предметов у различных людей отнюдь при этом не смущает. Скорее, наоборот, привлекает возможностью воплотить «притяжение-отталкивание» как некий вариант коммуникативного акта. Сам прецедент «модного» еще раз подчеркивает превращение самости, переход от позиции Я к Мы. Но кроме модного заполнения пространства вокруг собственного образа возникает и система нормативности, которая предполагает необходимость использования определенного набора вещей как для отдельной группы, так и для общества в целом. Так, трудно представить современный дом без холодильника и телевизора, которые воспроизводят саму жизнь индивида в рамках насыщения противоположного вида «пищей». Еще совсем недавно покупка такого «предмета быта» претендовала на уникальность. Вещь должна была функционировать если не бесконечно, то весьма длительное время. Сейчас произошел переход к предметам «быстрого потребления». Их производство само подталкивает к варианту «одноразовости», поскольку отсутствует дефицит на рынке данных товаров, а рост производства нуждается в сбыте. Как писал Ж. Бодрийяр: «В Соединенных Штатах основные вещи — машина, холодильник — в тенденции имеют заранее исчисленный и предписанный срок службы около года (для телевизора — три года, для квартиры — несколько больше). В конечном счете социальные нормы “стэндинга” создают круговорот вещей со все более коротким циклом: далеко не тождественный циклам природы, хотя порой и совпадающий любопытным образом со старыми сезонными циклами, этот новейший цикл и необходимость ему подчиняться образуют сегодня подлинную модель американского гражданина». <sup>22</sup> Отождествленность индивида с мимолетным образом вещи весьма симптоматична. Она воплощает исчезновение уникальности, превращая человека в одного из персонажей сериала, роли в котором бесконечны, а актеры меняются. Мода на роль и маску в этом случае превращаются в единое выражение Самости, где «вторичная серийность образует моду». <sup>23</sup>

## 5. Глобальный этический кодекс

Ритм и динамика современной жизни вызывают формирование новых ценностных моделей, ориентированных на «поверхностный эффект». Происходит многоплановое изменение форм фиксации опыта, когда объемность визуального и акустического сохранения информации трансформирует внешние формы восприятия. Так, фотообраз

<sup>22</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 152.

<sup>23</sup> Там же. С. 118

предстает вещью-зеркалом, в котором мир отчужден от человека. Но при этом тиражирование образов уничтожает значимость оригинала, множит «поверхности» вещей мира и дефрагментирует память индивида. Идентификация посредством фотографии делает более легким и стремительным переход к Другому, отчуждая Собственное. Это происходит постольку, поскольку фотоизображение не воспринимается как «отличное-от» собственного образа, и, т. о., теряет референта. При этом вне возможности соотнесения с Другим множественность Я устремляется к динамике производства «Я-образов», что делает процесс бесконечным. Сериальность «Я-образа» превращает его в одну из вещей мира. При этом возникает возможность постоянного замещения позиций, где Самость обретает динамику смены топосов Я. Здесь Вещь получает глобальный смысл, а позиция «предмета» перемещается к любому объекту нашего жизненного мира, представленного целостным уютным «миром»: «Предметы переглядываются между собой, сковывают друг друга, образуя скорее моральное, чем пространственное единство. Все они располагаются на одной оси, обеспечивающей регулярную последовательность поступков и символизирующей постоянную явленность семьи самой себе»<sup>24</sup>. Данное высказывание можно перефразировать, сказав, что вещи смотрят на нас, поскольку мы глядим на них.

Устойчивость «сериала» с неизбежностью требует наличия пусть поверхностной, но, тем не менее, универсальной или «вечной» ценностной системы. Так, Рушворт Киддер в работе «Универсальные человеческие ценности» приводит результаты проводимого опроса, выявившего 8 общепринятых ценностей: «Такое мнение выразили представители 16 наций, проинтервьюированные Институтом глобальной этики»<sup>25</sup> и пришедшие к единому мнению о необходимости создания «Глобального этического кодекса». Среди бесспорных ценностей были выделены: любовь, сочувствие, честность, справедливость, равенство, свобода, согласие, терпимость. Попытки создания этических кодексов вообще в современном нам мире занимают огромное место. Представление о крахе доминирующей европейской ценностной системы, о ее несостоятельности, «двойных стандартах» и т. д. стимулируют активность человечества к выработке новой целостной регламентирующей системы.

Целостность современного нам мира достигается посредством формирования однообразной универсальной системы нормативности для всех, предполагая для каждого свободу выбора отдельной модели, посредством которой мы включены в «серию» присутствия, кажимости

<sup>24</sup> Там же. С. 11.

<sup>25</sup> Киддер Рушворт. Универсальные человеческие ценности // Мир нашего завтра. Антология современной классической прогностики. М., 2003. С. 498.

Другому. При этом предлагаемый ассортимент Других радикально отчуждает нашу Самость, задавая при каждой новой «встрече» иную функциональность позиции Я, сопровождаемую и соответствующими случаю нормами поведения, и ценностными критериями. Такое «превращение» обретает устойчивый характер скольжения по поверхности реальности, стирая границу с виртуальным пространством. Жизненный мир современного представителя европейской культуры предстает структурированным по ряду возможных образцов, формируемых на «производственном конвейере» Бытия: склад (магазин), музей, свалка и кладбище. «Универсальный потребитель» идентифицирует себя с функцией потребления, ощущая свою востребованность или «ненужность» в мире. Такой вариант можно бы было вслед за Б. Вальденфельсом назвать «чувствующей рациональностью», где процесс различения-тождества, характерного для восприятия индивидом мира, стремится избежать какой бы то ни было завершенности.

## 6. Цикличность глобального жизненного сериала

Страх конца, завершения предстает важнейшим стимулом человеческой истории, не снижая остроты, но изменяя акценты и предлагая новые варианты решения. Так, для древних греков Самость бунтовала против божественной регламентации постоянного «превращения». Как писала Ханна Арендт: «Быть смертным во Вселенной, где все носится по кругу и начало и конец постоянно оказываются одним и тем же, значит иметь определенные начало и конец и потому отлиться в абсолютную “неестественную” форму прямолинейного движения. Лишь потому, полагал Алкмеон, преходящи люди, “что не могут сочетать начало с концом”. Тогда задача и потенциальное величие смертных в том, что они способны производить вещи — творения, деяния, речи...»<sup>26</sup>. Сила противостояния «естественному» бессмертию оказывалась для античного человека противостоянием «естественной» смерти. Герой сопротивлялся миру своим подвигом, где трагедийность предполагала «высокую» смерть, как собственное воление, перечеркивающее божественные «козни». Персонажи Гомера были фигурами, подвижными хитростью богов, но уже расцвет трагедии и философии VI–V вв. апеллировал к титанам, как образам неповиновения.

Новое время по-своему восприняло данную позицию. Покорение природы, возвеличивание искусственного, сама интенция к знанию как к надмирности — все это представляло смерть последней помехой. И основание европейской мифологемы базировалось на поиске

<sup>26</sup> Арендт Х. VITA ACTIVA, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 28.

бессмертия. Причем, данный путь воспринимался как сугубо индивидуальный. Каждый мог попытаться создать «рецепт» бессмертия, не обрести в откровении, не получить как дар, а именно разработать сам путь, структурируя основы бытия в вещественные модели, соединяя «плоть и дух». Исчерпанность кредита доверия к данному поиску охарактеризовалась двойственностью «ухода»: проявившимся в конце XIX — начале XX вв. пессимизмом, с одной стороны, и мистицизмом, с другой. Смерть на этом этапе предстала началом пути, где «жизнь после смерти» воспринималась ситуацией обыденной, а мифы Древней Греции в логике Я. Голосовкера, обрели изумительные по своей философической метафорике «берега земли мертвой жизни». Парадокс множественного структурирования образовал предельную целостность Бытия, преодолев уникальность катарсического состояния. Здесь виртуальность человеческого существования совпала с реальностью природного бытия, создав новую область заботы: экологию культуры, подчеркивающую целостность мира и глобальность, по сути дела, любой возникающей в нем проблемы.

Глобальность жизни, как и глобализм смерти, воспринимался на протяжении XX в. в парадоксальном единстве. Персонализм от Н. Бердяева и Э. Мунье до Н. Элиаса предусматривал перерождение негативности смерти в воплощенность бессмертия «Мы-идентичности». Именно в этом аспекте произошел поворот от восприятия полифоничности личности к принятию симфоничности, при которой исчезает «дурная бесконечность» множественности, тогда, когда, по мнению философов-персоналистов, нельзя жертвовать личностью, но можно жертвовать жизнью. Здесь и рождалась позиция глобальной культуры, при которой общие и локальные процессы сопутствуют друг другу, предполагая постоянную трансформацию границ нормативности.

На рубеже XX и XXI столетия мы обнаруживаем бесконечное ускользание предмета нашей рефлексии, при котором оценка любой ситуации может радикально изменяться в зависимости от сочетания ряда факторов. Одно и то же явление может обладать равной силой притяжения-отталкивания, когда его анализ с неизбежностью приобретает сложный и неоднозначный характер, или же вовсе избегает ситуации оценивания, предпочитая беспристрастность констатации фактов, следующих чередой «серий». По крайней мере, в рамках одной такой «серии» оказывается допустимым сделать некоторые выводы, сообразно моменту. Здесь страх «конца», смерти, свойственный новоевропейской традиции, избегавший обращения к настоящему, выносивший действия жизненных драм в прошлое или будущее, в новой ситуации потребовал, наоборот, позиции присутствия и развернул нескончаемую метафору «здесь и сейчас».

## Л. А. Черная. ГЛОБАЛЬНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И АНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ ЗНАНИЙ

Глобальная цивилизация порождает глобального человека, перемещающегося с одного конца света на другой, если не физически, то мысленно, с помощью компьютерной связи и «мировой паутины» — Интернета. Оставшись один на один с миром, человек оказался без привычных опор бытия и должен искать опору в себе самом. Поэтому антропологизация знаний, т. е. обращенность их прежде всего к человеку и только к человеку, является оборотной стороной глобализации. Последняя должна сопровождаться антропологизацией, иначе человечество обречено на вымирание. А. Печчеи еще в 1970-е гг. писал: «Человек подчинил себе планету и теперь должен научиться управлять ею, постигнуть непростое искусство быть лидером на Земле. Если он найдет в себе силы полностью и до конца осознать всю сложность и неустойчивость своего нынешнего положения и принять на себя определенную ответственность, если он сможет достичь того уровня культурной зрелости, который позволит выполнить эту нелегкую миссию, тогда будущее принадлежит ему»<sup>1</sup>. Идея «глобального гуманизма» разрабатывалась членами так называемого Римского клуба, международной неправительственной организации, созданной в 1968 г. итальянским экономистом Аурелио Печчеи. Сам Печчеи видел в новом гуманизме единственную возможность спасения человечества от поглощения глобальной цивилизацией: «Для меня наибольший интерес представляют три аспекта, которые, на мой взгляд, должны характеризовать Новый Гуманизм: чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию»<sup>2</sup>. Мы с каждым годом все дольше живем в «эпоху глобальной человеческой империи»<sup>3</sup> и изо дня в день убеждаемся в том, что глобализация неизбежна, надо принимать ее как данность и попытаться использовать в интересах человечества в целом и каждого человека в отдельности.

<sup>1</sup> Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С. 255.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

Антропологизация должна стать альтернативой, противовесом обезличенной глобализации, она должна проникать во все сферы жизни, касаться всего без исключения. Процесс антропологизации берет своим истоком, вероятно, еще положение Канта о том, что всякое предметное бытие во внутреннем и внешнем мире необходимо сначала соотнести с человеком. Сегодня российские ученые говорят об «антропологизации знаний», наблюдаемой в философии. Этот процесс, по определению П. С. Гуревича, «выражается в стремлении преодолеть абстрактный, умозрительный подход к решению метафизических проблем и попытаться осмыслить их через феномен человека. Поиск антропологических оснований тех или иных традиционных тем философии — характерная примета современной философской рефлексии»<sup>4</sup>.

Антропологизация усиливается в связи с признанием множественности и субъективности истины, отказом от признания единой, внешней по отношению к конкретному индивиду истины. Она антропоморфна, она для каждого своя, сознание и мышление отличны у разных личностей, отсюда путь к истине должен идти через изучение различных параметров человеческой личности и никак иначе. Мераб Мамардашвили говорил, что в основе культурологии должен стоять вопрос о смысле возвышения человека над самим собой: «Культура не совокупность <...> готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилия человека быть, владение живыми различиями, непрерывно, снова и снова возобновляемое и расширяемое; в противном случае с любых высот можно упасть»<sup>5</sup>. Человек рождается дважды: первый раз как биологическое природное существо, от своих родителей, второй раз — как культурное существо, находящееся в состоянии постоянного личностного становления, «заново-рождения». Это состояние «возможного человека» невозможно без культуры, «которая, будучи сферой символов, упорядочивает человеческие состояния и смысл». В особенности это касается европейской и русской культур, имеющих в своем основании возвышение разума, идущее от античности, и возвышение души, идущее от христианства. Утверждая, что «хаос окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры», философ призывал людей «свершать живые акты», постоянно возвышаясь умственно и нравственно. На этом пути чрезвычайно важна способность «трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обще-

<sup>4</sup> Гуревич П. С. Философская антропология. М., 1997. С. 11.

<sup>5</sup> Мамардашвили М. Необходимость себя. М., 1996. С. 31.

ством, культурой, с идеологией или социальным движением»<sup>6</sup>. Эту способность изменяться философ называет трансцендированием, а основания бытия — личностными, существующими независимо от времени и пространства данной культуры и общества. К личностным основаниям он относил свободу, совесть и другие «феномены», от которых зависит человеческое достоинство. Таким образом, мы можем видеть в культурологической концепции ученого идею антропологизации, ставящей личность с абсолютными вневременными основаниями и постоянным самовозвышением над политикой, идеологией, обществом. С одной стороны, это — глобальная личность, пытающаяся освободиться от негативного давления государственных, национальных и религиозных предрассудков и стереотипов, с другой стороны — это гуманная личность с приоритетом общечеловеческих ценностей.

Глобальный человек не должен скатиться к «массовому человеку», которого Х. Ортега-и-Гассет справедливо назвал «антропологической катастрофой»<sup>7</sup>, но сможет ли он стать «живым человеком», ответственно и свободно творящим самого себя в каждом моменте бытия? Антропологизация знаний должна помочь человеку в условиях глобализации понять самого себя, свое место в новом мире и культуре.

Еще в 1970-х гг. американский антрополог Дэвид Бидни предложил считать «метаантропологию» фундаментальной наукой о культуре, поскольку в ней объединены и все проблемы культуры, и все проблемы человека.

Сегодня можно говорить об антропологизации истории культуры, сосредоточившей свое внимание на изучении человека в русле исторической, социальной, гендерной, педагогической антропологии. С начала 1990-х гг. в российской исторической науке начался поиск новых путей<sup>8</sup>. Вхождение русской гуманитарной науки в общее движение мировой мысли привело к образованию ряда новых центров, разрабатывающих проблемы русской культуры на основе западных методик. Представители исторической антропологии в России опираются, в основном, на французскую Школу «Анналов», труды Марка Блока и других исследователей, ставящих во главу угла изучение человека в его исторически обусловленном образе жизни: повседневном поведении, быте, привычках, поступках, взглядах, пристрастиях, предпочтениях и т. д. Опираясь на герменевтический подход, исто-

<sup>6</sup> Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 25.

<sup>7</sup> Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 311.

<sup>8</sup> Гуревич А. Я. О кризисе современной исторической науки// Вопросы истории. 1991. № 2–3; Историк в поиске: микро- и макроподходы к изучению прошлого. Доклады и выступления на конференции 5–6 октября 1998 г. / Отв. ред Ю. Л. Бессмертный. М., 1999 и др.

рическая антропология пытается понять и истолковать менталитет разных социальных групп и отдельной личности той или иной эпохи. Достижения исторической антропологии в изучении западноевропейской культуры весьма высоки<sup>9</sup>, русская культура еще только начинает изучаться под данным углом зрения<sup>10</sup>. Исповедуя отказ от политики, ее приверженцы обращают взоры на вопросы быта и нравов, благодаря чему мир русского человека начинает вырисовываться все более детально, в круг внимания исследователей попадают все новые источники, неожиданные ракурсы высвечивают полузапрещенные ранее сюжеты и темы русской жизни. Перспективы исторической антропологии весьма впечатляющи, особенно при объединении усилий с философской антропологией.

Гендерная антропология, появившаяся в эпоху постмодерна, сейчас проходит фазу становления: формируется общая теория гендера, проясняется его онтологический статус, преодолевается гиперболизация гендерного фактора в культуре, выясняются реальные возможности гендерного подхода в отдельных научных дисциплинах и т. д. Пол человека признан одной из важнейших экзистенциальных и социальных характеристик, во многом определяющих культурную ориентацию личности в мире; феномены мужественности (маскулинности) и женственности (феминности) теперь воспринимаются не как раз и навсегда заданные природные данности, а как динамично меняющиеся результаты развития индивида и общества, поддающиеся социальному моделированию и стимулированию. Гендерные исследования концентрируются сегодня на способах социального конструирования пола и культурных факторах, воздействующих на этот процесс. В связи с этим, в частности, на первое место выходит лингвокультурология, отслеживающая, как происходит институционализация и ритуализация пола, его манифестация в языке и проявления в коммуникационных процессах и т. д. Гендерные исследования необходимо вписывать в

<sup>9</sup> Блок М. Апология истории. 2-е изд. М., 1986; Февр Л. Бои за историю. М., 1991; Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993; История ментальностей. Историческая антропология. М., 1996; Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. М., 1998. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Пер. с фр. М., 1992; Он же. Средневековый мир воображаемого. Пер. с фр. М., 2001; Кром М. М. Историческая антропология. 2-е изд. СПб., 2004; Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени. М., 2000; Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы (до начала нового времени). Сб. ст. СПб., 2000; В своем кругу. Индивид и группа на Западе и Востоке Европы до начала Нового времени. М., 2003. См. также: «Одиссей»: Человек в истории. Сб. ст. Выходит с 1989 г.; и др.

<sup>10</sup> См.: Романенко Е. В. Повседневная жизнь русского монастыря. М., 2003; Найденова Л. Н. Мир русского человека XVI–XVII веков. М., 2003; Человек между царством и империей. Материалы международной конференции. М., 2003.

рамки все того же процесса антропологизации знаний, где он должен занять свое место после исторической, социальной и психологической антропологии<sup>11</sup>. К ним примыкают появившиеся у нас в стране специалисты по педагогической антропологии<sup>12</sup>.

Антропологизация знаний в исторической культурологии опережает, и намного, тот же процесс в теории культуры. Между тем философская антропология может стать полноценным методологическим основанием для нее. Именно в философской антропологии видят ученые интегрирующую силу, способную объединить историческую, социальную и всякую иную антропологию. В последние годы была предпринята попытка систематизации философской антропологии, проанализированы пути ее развития на Западе и в России, вышел в свет целый ряд обзоров, учебных пособий и другой литературы<sup>13</sup>. Потребность антропологического подхода к феномену культуры в той или иной степени ощущали и выражали все поколения отечественных гуманитариев.

Уже много лет мною делаются попытки «вскрыть» историю русской культуры через проблему человека. Основные идеи, позволяющие сделать процесс антропологизации знаний реальным, изложены в так называемой «новой философской антропологии» Макса Шелера. Именно они и легли в основу того подхода, который мы предлагаем для анализа истории культуры.

«Новая философская антропология» родилась в эпоху «бездомности» человека, по выражению М. Бубера: «В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле... В первую эпоху антропологическая мысль — лишь часть

<sup>11</sup> См.: *Пушкарева Н. Л.* Женщина в русской семье X – начала XIX в.: динамика социокультурных изменений. Автореф. дисс. ... докт. истор. наук. М., 1997; *Она же.* Женщина в древней Руси. М., 1995; Социальная история: Женская и гендерная история. М., 2003; *Она же.* Историческая феминология в России: состояние и перспективы // *Общественные науки и современность.* М., 2003. № 6. С. 164–172.

<sup>12</sup> *Кошелева О. Е.* «Свое детство...» Учебное пособие по педагогической антропологии. М., 2000.

<sup>13</sup> *Брюнинг В.* Философская антропология: Исторические предпосылки и современное состояние // *Западная философия. Итоги тысячелетия.* Екатеринбург, 1997; *Марков Б. В.* Философская антропология после смерти человека в России и на Западе // *Вече. Альманах русской философии и культуры.* № 9. СПб., 1997; Философская антропология как интегративная форма знания / Под ред. Б. В. Маркова, А. В. Говорунова. СПб., 2001; Философская антропология: истоки, современное состояние и перспективы. Тезисы VIII ежегодной научной конференции кафедры философии РАН (6–7 февраля 1995 г.). М., 1995; *Марков Б. В.* Философская антропология: Очерки истории и теории. Учебное пособие. СПб., 1997; *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология. Учебное пособие. М., 2000; Философская антропология. Очерк истории. СПб., 2003; *Гуревич П. С.* Философская антропология: опыт систематики // *Вопросы философии.* 1995. № 8. С. 92–102; *Она же.* Философская антропология. М., 1997, и др.

космологии, в другую — приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность»<sup>14</sup>. Для развития антропологической мысли необходимо, по наблюдениям Бубера, обостренное чувство «одиночества во Вселенной», ощущение бездомности в непонятном и необустроенном мире. Именно в эпоху бездомности начала XX в. был заново поставлен вопрос, что есть человек. Создатель «новой философской антропологии» немецкий ученый Макс Шелер утверждал, что в науке его времени не было «единой идеи человека», это-то и подтолкнуло его на поиски новой синтезирующей теории. И до наших дней сохраняется ситуация, которую философ охарактеризовал как кризисную: «Никогда еще в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время»<sup>15</sup>. Однако теперь мы имеем предложенную самим Шелером и развитую его последователями основу философской концепции человека, дающей цельное представление о сущности человека, его положении в Космосе, мире, обществе, об истории как о движении человека по пути постижения своего «абсолютного центра». Шелер как будто предвидел эпоху глобализации, когда человек настолько дистанцируется от мира и принципа витализма, что полностью осознает свою эксцентричность миру как свое особое положение в Космосе. В своих работах ученый постепенно подошел к выводу, который вылился в определение человека в его итоговом произведении «Положение человека в Космосе» (1929): «Человек есть существо в самом себе возвышенное и возвысившееся над всей жизнью и ее ценностью <...>, существо, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовавшись в “дух”» [48]. Данная работа в сжатом виде излагает концепцию «новой философской антропологии», она явилась итогом развития философской мысли самого Шелера и начальным толчком для нового направления в философии XX в.

Как представляется, она еще не оценена как методологическая основа современной культурологии, как философский базис, позволяющий по-новому понять и проследить развитие мировой культуры. В 2001 г. была опубликована коллективная работа «Философская антропология как интегративная форма знания», в которой предпринята «попытка рассмотреть философскую антропологию как интегрирующую дисциплину, обеспечивающую синтетическое согласование всего многообразия дискурсов о человеке»<sup>16</sup>. Авторы оценивают философскую антропологию в качестве базиса для биологической, религиозной,

<sup>14</sup> *Бубер М.* Я и Ты. М., 1993. С. 50.

<sup>15</sup> *Шелер М.* Положение человека в Космосе // *Проблема человека в западной философии.* М., 1988. С. 31. Далее ссылки на эту работу даны в тексте в скобках.

<sup>16</sup> Философская антропология как интегративная форма знания. С. 2.

социальной, гендерной, семиотической, культурной, политической антропологии. И с ними нельзя не согласиться. Мы же предлагаем посмотреть на философскую антропологию как на основу методологии гуманитарных наук в целом и культурологии в частности.

М. Шелер наметил программу осмысления культуры как процесса постепенного постижения человеком своей сущности. Он исходил из того, что «дух» делает человека человеком, противопоставляя его, т. е. человека, «жизни» вообще как принципу «витальности». Определяя человека как «существо, превосходящее само себя и мир», мыслитель утверждал, что это-то «открытое миру поведение», «никогда не утихающая страсть к безграничному продвижению в открытую мировую сферу» — Космос — и заставили человека «как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира» [50], заставили искать опору, эксцентричную миру. Таковую опору Шелер видел в мифе, а затем в религии. Бог, по определению философа, это необходимый человеку абсолютный центр, по отношению к которому человек постигает «бытие через себя». Место Бога — сам человек, «человеческая самость» и «человеческое сердце»; «становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга» [49]. В антропологии Шелера отношение «человек — абсолютный центр» является основным отношением культурно-исторического процесса. Эта связь, с его точки зрения, «сущностно необходимая», которая существует между сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием Бога, причем Бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» «бытие через себя», «самостоятельное в себе бытие» [48]. Развитие мировой культуры идет сложным противоречивым путем вариативности отношения между человеком и «абсолютным центром». Через отношения, «объективирующие божество», а именно «созерцание, поклонение, молитвы», человек возвышается до «акта личной самоотдачи божеству, самоидентификации с направленностью его духовных актов в любом смысле», до «со-осуществления» и «деятельного отождествления» [49] себя со своим абсолютным центром.

История показывает, что как только «возникло открытое миру поведение», «человек разрушил свойственные всей предшествующей ему животной жизни методы приспособления к окружающей среде и избрал путь приспособления открытого “мира” к себе и своей ставшей органически стабильной жизни». Этот путь — путь «постижения абсолютного центра» — человечество проходит с помощью познающего духа. Шаг за шагом, рывок за рывком человек постигает самое себя, свою «самость», свое бытие, свой центр, лежащий вне мира и увлекающий человека все к новым и новым вершинам познания. Шелер рисует идиллическую картину слияния человека со своим абсолют-

ным центром: «место этого самоосуществления, этого как бы самообождения, которого ищет через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как “историей” — и есть именно человек, человеческая самость и человеческое сердце» [50]. Задача философской антропологии, по определению Шелера, состоит в том, чтобы «точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [90]. Другими словами, задача философской антропологии — это изучение человеческой культуры. Однако Шелер не пытался разработать методiku философско-антропологического анализа культуры. Заложив основы философской антропологии, он лишь наметил пути конкретно-исторического изучения культуры. Его последователи и сторонники развивали различные аспекты его теории, но не прилагая ее к историко-культурному анализу<sup>17</sup>. В своих разработках мы предлагаем философско-антропологическую типологию («личностный» и «вне-личностный» типы) и периодизацию культуры<sup>18</sup>, в которых решение проблемы человека на том или ином историческом этапе развития человеческого общества формирует и соответствующую данному этапу культуру. Сначала это культура периода космической телесности, или просто периода «Тела», затем начинается период «Души», сменяющийся периодом «Разума», а следом в начале XX столетия культура вступает в эпоху «Экзистенции». Отсюда и глобальная цивилизация зарождается в эпоху «экзистенции», когда проблема человека оборачивается проблемой его выживания, как в экологическом, так и в политическом, нравственно-этическом, эстетическом и во всех других смыслах. Мы живем сегодня в переходный период, который завершится созданием концепции глобального человека, концепции, которая позволит человеку почувствовать себя «обустроенным во Вселенной как дома» и, в свою очередь, определит развитие мира на столетия вперед.

<sup>17</sup> См.: Plesner H. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. F./M., 1980; Gehlen A. *Der Mensch / Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. F./M.; Bonn, 1962; Landmann M. *Fundamental Anthropologie*. Bonn, 1979; Брюнинг В. Философская антропология: Исторические предпосылки и современное состояние // *Западная философия. Итоги тысячелетия*. Екатеринбург, 1997.

<sup>18</sup> Подробнее см.: Черная Л. А. «Новая философская антропология» Макса Шелера и история культуры // *Вопросы философии*. 1999. № 7; Она же. *Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени*. М., 1999; Она же. *Культурология: основы теории*. М., 2003.

## О. Б. Скородумова. ВЛИЯНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ТИПА ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

### Глобализация и проблема национальной идентичности

Глобализационные процессы, являющиеся реальностью современного мира и ведущие к универсализации и унификации экономических, политических и культурных явлений в странах, создающих информационное общество, сегодня являются объектом пристального внимания исследователей. В то же время недостаточно изучены субъективные составляющие глобализационных процессов, связанные с влиянием менталитета, исторически сложившихся особенностей ведения бизнеса, традиций взаимодействия властных структур с народом, специфики национальной идеи, культурной политики и т. д. на особенности реализации стратегий построения информационного общества.

Практически до начала третьего тысячелетия в научных исследованиях информационного общества господствовало убеждение о том, что глобализация и основные ее проявления (неконтролируемое господство ТНК, поляризация богатства-бедности за счет резкого сокращения социальных программ, минимизация функций государства, нивелирование культурных различий, «варваризация» личности и т. п.) являются объективными закономерностями в развитии современного общества и не имеют альтернатив. Один из наиболее известных специалистов по исследованию информационного общества Мануэль Кастельс во второй половине 90-х гг. писал: «Распад единой самобытности, равнозначный распаду общества как единой социальной системы, вполне может оказаться приметой нашего времени. Ничто не говорит о возникновении новых форм самобытности, о том, что социальные движения будущего должны воссоздать цельность общества, что появятся новые институты, обращенные в светлое завтра»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Кастельс М. Могущество самобытности. Социальные преобразования в обществе сетевых структур//Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 288.

В конце 90-х гг. XX в. критика в адрес глобализации в ее американском варианте стала осуществляться и в среде трезво мыслящей научной и технической интеллигенции, отдельных представителей коммерческой и политической элиты, в том числе и американской. Наиболее рельефно данная точка зрения представлена в работах Дж. Стиглица<sup>2</sup>. Дж. Стиглиц, как и многие другие его коллеги, возлагавшие на глобализацию большие надежды, продолжает утверждать, но уже апеллируя к вере, что глобализация «может быть доброй силой», и что «в ней заложен такой потенциал развития, который способен улучшить жизнь всех жителей Земли»<sup>3</sup>. В то же время объективность, присущая ему как крупному ученому, требовала констатации глубоко противоречивого характера глобализации. Вопреки оптимистическим декларациям, практически во всех сферах имелись серьезные негативные последствия как для развитых стран, так и для развивающихся. Аналогичные взгляды высказывает и ряд других крупных исследователей, например, И. Валлерстайн<sup>4</sup>. Дж. Стиглиц констатирует: «во всех других аспектах глобализации, когда, казалось бы, руководствовались благими намерениями, часто получался негативный побочный эффект»<sup>5</sup>. Один из вариантов выхода из создавшегося положения исследователь видит не в отказе от американской модели глобализации, а в ее эффективном контроле, а именно: в создании мирового правительства, которое могло бы взять ответственность за народы всех стран, которое бы осуществляло контроль над процессами глобализации аналогично национальным правительствам.

Вместе с тем в начале первого десятилетия XXI века постепенно начал осознаваться факт существования и успешного развития альтернативных моделей информационного общества. М. Кастельс в 90-е гг. связывал сопротивление глобализации с самобытными социальными движениями внутри американского общества (феминисты, экологи и т. д.). Современный анализ информационных процессов в Китае<sup>6</sup>, в Сингапуре, Финляндии<sup>7</sup> говорит о том, что успешно развиваются модели информационного общества, поддерживающие национальную и культурную идентичность, способствующие развитию личности и сохранению ценностей традиционной культуры. Специфику этих моделей и их отличие от американского варианта глобализации определяет характер доминирующих ценностей. Соот-

<sup>2</sup> Стиглиц Д. Ж. Глобализация: тревожные тенденции. М., 2003.

<sup>3</sup> Там же. С. 7.

<sup>4</sup> Валлерстайн И. Конец знакомого мира. М., 2003.

<sup>5</sup> Стиглиц Дж. Глобализация: тревожные тенденции. М., 2003. С. 26.

<sup>6</sup> Уткин А. И. Китайский вызов лидеру глобализации // Уткин А. И. Глобализация: процесс и осмысление. М., 2002.

<sup>7</sup> Химанен П., Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: финская модель. М., 2002.

ветственно возникает проблема: каковы истоки различий в базовых ценностях, определяющих национальные идентичности, и каким образом они влияют на особенности формирования информационного общества? В данной статье предполагается проанализировать на примере сопоставления американской и финской национальной идентичности те различия, которые возникли в моделях информационного общества, возникших в данных странах.

### Американская модель глобализации и ее социокультурные истоки

Понимание социокультурных аспектов реализации американской модели глобализации невозможно без выяснения этоса (доминирующей ценности) американской культуры. Социологические исследования, проведенные в конце 90-х гг. XX века, показали наличие у американцев гипертрофированного чувства свободы, понимаемого крайне индивидуалистически, т. е. с точки зрения безапелляционного утверждения собственных воззрений как единственно возможных. Так, например, посол Сингапура в России со ссылкой на исследование американского социолога Дэвида Хитчкока «Азиатские ценности и США: насколько серьезен конфликт» приводит следующие статистические данные, полученные в результате опросов об отношении к свободе среди американцев и жителей азиатского континента: «Разница в предпочтениях оказалась наибольшей по следующим пунктам: общественный порядок (71% респондентов в Азии против 11% в Америке); личная свобода (82% среди американцев против 32% среди жителей Азии) и индивидуальные права (78% среди американцев против 29% среди жителей Азии)»<sup>8</sup>. Истоки американского понятия свободы, с одной стороны, тесным образом связаны с общеевропейской линией развития культуры и своими корнями уходят в античность, а с другой — обусловлены специфическим пониманием свободы в христианской традиции, точнее, в наиболее радикальном ее течении — протестантской этике пуританизма.

Базовой для протестантского понимания свободы является идея предопределения, сформулированная св. Августином и обоснованная им путем интерпретации библейской истории об Авеле и Каине как божественного разделения всего человечества на два типа: потомков Авеля и потомков Каина. Мартин Лютер, заимствуя эту идею у Августина, пишет: «Христианину, прежде всего, необходимо и спаситель-

<sup>8</sup> Хонг М. Демократия в Азии // Россия и Корея в меняющемся мире. Материалы международной конференции. М.: МОНФ, 1997.

но знать, что Бог ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает все по неизменной, вечной и непогрешимой своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю...»<sup>9</sup>. Дальнейшее развитие протестантизма показало, что, казалось бы, вытекающее из идеи предопределения отсутствие инициативы человека при полной его зависимости от Бога не породило пассивного подчинения судьбе. Скорее наоборот. Поскольку никто не знает, какая участь ему уготована, любой успех мог трактоваться как знак избранности, а неудача — как временное наказание. В традиционном средневековье, где господствовала католическая церковь, вопрос о мере греховности и святости решался священнослужителем. С возникновением протестантизма с его установкой на индивидуальное спасение и личный контакт с Богом возможность принадлежности к избранным для спасения определял сам человек или религиозная община. Критерием избранности при этом являлась крепость веры. Спасение могло быть достигнуто только через самозабвенное погружение и достижение интимного контакта с Богом через диалог с ним. Степень же погруженности и интимности контакта опять-таки определялась самим верующим. Любая удача на жизненном пути воспринималась при таком подходе как божественный знак избранности.

Как показал Макс Вебер в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма», получение прибыли и соответственно коммерческий успех также стал выражением «призвания», поставленной Богом задачи. «Выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека. Неизбежным следствием было представление о религиозном значении мирского будничного труда»<sup>10</sup>. Для традиционных культур, исторически связанных с идеями Библии (католической, православной), характерна прямо противоположная установка, опирающаяся на идею: каждый пусть остается при «пище» своей, оставляя безбожникам погоню за прибылью.

Эти черты протестантизма: идея избранности, культ труда, стремление к максимальной прибыли имеют большое значение для понимания культурной обусловленности ценностей американской культуры. Переселенцы в Северную Америку принадлежали к радикальным ветвям протестантизма, большинство из них относилось к пуританам. Сам термин «пуританизм» (*purus, pure* — чистый, истинный) отражает установку пуритан на последовательный и полный отход от наследия католической церкви. Для английских пуритан

<sup>9</sup> Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 308.

<sup>10</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 97.



большое значение имела «мессианская идея». «Особый упор делался на земной миссии, начертанной им божественным предопределением. Иначе говоря, пуритане рассматривали себя не просто как адептов определенных религиозных взглядов, а как носителей божественной миссии всемирно-исторического масштаба»<sup>11</sup>.

Благоприятное стечение обстоятельств при переселении в Северную Америку еще больше укрепило пуритан в их избранничестве. Корабль «Мэйфлауэр» отплыл от берегов Европы в наиболее неблагоприятное для путешествий время года — ноябрь месяц был временем жесточайших бурь. Подход к мысу Код, где в 1620 г. была осуществлена высадка, был осложнен многочисленными подводными камнями и мелями. Благополучное завершение путешествия укрепляло переселенцев в убеждении о том, что на их долю выпала особая роль. Америка рассматривалась как земля обетованная, на которой им Богом доверено построить новое общество, отвечающее заповедям «истинного христианства». В знаменитом «Соглашении на “Мэйфлауэр”», принятом на борту судна сразу же по прибытии, говорилось:

«Именем Господа, аминь.

Мы, нижеподписавшиеся, верноподданные нашего могущественного государя Якова, божьей милостью короля Великобритании, Франции и Ирландии, защитника веры и проч., предприняв во славу Божью — для распространения христианской веры и славы нашего короля и отечества—путешествие с целью основать колонию в северной части Виргинии, настоящим торжественно и взаимно перед лицом Бога объединяемся в гражданский и политический организм для поддержания среди нас лучшего порядка и безопасности, а также для вышеуказанных целей; и в силу этого мы создадим и введем такие справедливые и одинаковые для всех законы, ордонансы, акты, установления и административные учреждения, которые в то или иное время будут считаться наиболее подходящими и соответствующими всеобщему благу колоний, и которым мы обещаем следовать и подчиняться. В свидетельство чему мы ставим наши имена,  
мыс Код, 11 ноября... Anno Domini 1620»<sup>12</sup>.

Идея исключительности американской судьбы, трансформируясь, обретала все новые и новые грани. Один из крупнейших исследователей американской цивилизации Макс Лернер в своем фундаментальном двухтомном труде «Развитие цивилизации в Аме-

<sup>11</sup> Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. М., 1989. С. 37.

<sup>12</sup> Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории. Виргиния. Новый Плимут. 1606–1642. М., 1978. С. 183.

рике» приводит внушительный список известных политиков, философов, писателей, литературоведов и т. п., посвятивших свои труды изучению Америки. При всем многообразии аспектов их объединяет одно: стремление авторов сосредоточиться на выделении и описании какой-либо уникальной черты американской цивилизации<sup>13</sup>. Сам же М. Лернер, характеризуя особенности исторического развития Америки, также придерживается этой общей тенденции: «Вся научная премудрость Вико и Гегеля, Маркса и Шпенглера, Тойнби и Сорокина оказывается не в силах объяснить сказочное рождение Америки, ее стремительный взлет к власти и славе, противоречие между ее внешним обликом и внутренними качествами, сочетание материализма и идеализма, изоляционизм и претензии на лидерство»<sup>14</sup>.

Религиозная обусловленность «идеи избранности» связывала первых американских переселенцев со всем остальным христианским миром. Осознавая собственную «избранническую миссию», они рассматривали свою деятельность как аспект божественного единого плана, лежащего в основе развития человеческой истории. Соответственно нравственные, политические, религиозные и др. аспекты жизни, с их точки зрения, были детерминированы этим общим планом. Постепенная секуляризация мировоззрения способствовала появлению волонтаристских мотивов в трактовке «идеи избранности судьбы американского народа». Так, например, Дэниэл Брустин «увидел специфику американского политического гения в привычке ничтоже сумняшеся принимать за отправную точку свои собственные убеждения и интересы, никогда не подвергая их сомнению»<sup>15</sup>. Важнейшей чертой американского самосознания является противопоставление себя Старому Свету. Символ Америки — Статуя Свободы, по основному замыслу и конструкции отрезанная от материка и доминирующая в пространстве, выражает важнейший из архетипов эмигрантского сознания: «сочетание обиды и ненависти к оставленному старому миру (континенту) с верой в новую обетованную землю»<sup>16</sup>. Эмигрантские волны постоянно подпитывают данную установку в американском сознании. Вера в некий исключительный шанс, стремление построить собственную жизнь на принципиально новых началах, бессознательное чувство внутренней тоски по некогда привычному миру и как реакция — стремление подчеркнуто возвышать все американское, демонстрировать свою предельную лояльность, — характерные черты, наблюдаемые среди эмигрантов разных поколе-

<sup>13</sup> Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. Образ жизни и мысли в Соединенных Штатах сегодня. В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 85–87.

<sup>14</sup> Там же. С. 84.

<sup>15</sup> Там же. С. 86.

<sup>16</sup> Панарина А. Испытание глобализмом. М.: Русский национальный фонд, 2000.

ний. Обращая на это внимание, М. Лернер утверждал: «Философия американского представления о мире такова: Америка — это новый свет, тогда как весь остальной мир, помимо Америки, — это старый свет... Это ставит американцев в исключительное положение людей, верных природе, что может послужить оправданием вмешательству в дела мира, равно как и основанием для изоляции Америки от мира, запутавшегося в безнадежных раздорах. Таким образом, роль Америки как нации-отшельницы и ее роль как нации-освободительницы являются родственными импульсами в американской истории и в американском сознании...»<sup>17</sup>.

Эта установка доминировала и при осмыслении сущности нового информационного общества и глобальной сети Интернет. Знаменитый манифест Джона Перри Барлоу — вице-президента Фонда электронных рубежей, организации, занимающейся исследованием социальных и правовых проблем, возникающих в информационной среде Интернета, имеет характерное название: «Декларация независимости Киберпространства». В этом манифесте проявились практически все установки американской культуры: культ свободы, противопоставление себя остальному миру, претензия на исключительное право строить новое будущее. «Правительства Индустриального мира, вы — утомленные гиганты из плоти и стали; моя же Родина — Киберпространство, новый дом Сознания. От имени будущего я прошу вас, у которых все в прошлом, — оставьте нас в покое. Вы лишние среди нас. Вы не обладаете верховной властью там, где мы собрались»<sup>18</sup>.

Определенное противодействие американской национальной идее исключительности оказала теория мультикультурализма. Привлечение интеллектуальной элиты из различных стран мира, обеспечивающей доминирование США в разработке инновационных технологий, ее тесная связь с покинутой родиной на некоторое время (60–70-е гг. XX в.) снизили популярность идеи национальной исключительности. Анализируя данные процессы в работе «Кто мы?», С. Хантингтон<sup>19</sup> отмечает усиление влияния на общество субнациональных, расовых, этнических и культурных групп, тягу иммигрантов к сохранению в общинах «духа родины», наделение «пришлых» правами, недоступными коренным американцам, отрицание самой идеи американизации как «неамериканской», требование переработки учебников и пособий по истории с тем, чтобы в них вместо «одного

<sup>17</sup> Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. М.: Радуга, 1992. Т. 2. С. 456.

<sup>18</sup> Барлоу Д. П. Декларация независимости Киберпространства // <http://www.zhurnal.ru/staff/gorniy/translat/deklare.html>

<sup>19</sup> Хантингтон С. «Кто мы?»: Вызовы американской национальной идентичности (пер. с англ. А. Башкирова). М.: АСТ, 2004.

народа», упомянутого в конституции, появились «народы», стремление заменить историю нации историей субнациональных групп. Популярность идей мультикультурализма наблюдалась в основном в кругах американской элиты, среди ученых, работников международных организаций, сотрудников и менеджеров транснациональных компаний, бизнесменов, специалистов в сфере высоких технологий и т. п.; в то же время, по мнению С. Хантингтона, народные массы настроены патриотически и ревностно сохраняют национальную идентичность. По данным социологических исследований, подавляющее большинство (96 процентов) опрошенных заявили о том, что гордятся своей принадлежностью к американской нации. Америка занимает первое место по национальной гордости среди шестидесяти пяти стран, в которых проводились всемирные социологические опросы 1981–1982, 1990–1991 и 1995–1997 годов<sup>20</sup>.

Теракт в Америке 11 сентября 2001 года на некоторое время сплотил американскую нацию и активизировал тенденции к определению собственной идентичности. Ее будущее во многом зависит от того, исчезнет ли этническая составляющая, определяющая идентичность белых американцев, произойдет ли стирание расовых различий, уменьшится ли значимость расовой принадлежности, как будет расти численность и влияние испаноязычной общины, насколько расширится пропасть между космополитической идентификацией элит и приверженностью нации традиционной идентичности.

В то же время можно выделить ряд идей, продолжающих сохранять свою значимость и влияющих на формирование типа общества, рассматриваемого американцами как образец для остального мира.

К ним можно отнести:

- мораль индивидуалистического успеха;
- разрыв с культурным прошлым и интерпретацию традиционализма в культуре как свидетельство отсталости;
- идею национальной исключительности;
- установку на выполнение «мировой миссии» гегемона.

Эти черты наложили существенный отпечаток и на формирование американской модели информационного общества. Установка Америки на доминирование в военном, экономическом и политическом положении в мире привела к концентрации материальных и интеллектуальных ресурсов на развитии информационных технологий. Получившие значительные налоговые льготы и помощь со стороны государства, данные отрасли достигли колоссальных успехов. В то же время американская модель глобализации, опирающаяся на чисто рыночные отношения, породила целый ряд деструктивных со-

<sup>20</sup> Там же.

циальных процессов. Разрыв между богатством и бедностью. Индексы, измеряющие степень социальной несправедливости (соотношение доходов 20% наиболее богатых и 20% самых бедных жителей), в Америке одни из наиболее высоких. По словам финского аналитика Пекки Химанена, несколько лет изучавшего знаменитую Силиконовую долину — один из крупнейших американских центров новых информационных технологий<sup>21</sup>, — даже в этом знаменитом месте концентрации интеллектуальных ресурсов Америки одна треть населения живет в крайней бедности и ничего не знает об информационной революции. При этом число пользователей компьютера в Америке приближается к пятидесяти процентам от общего числа населения. Это означает, что в отдельных семьях и на фирмах имеется избыточное количество компьютеров, в то время как наиболее обездоленные слои населения не имеют элементарных навыков использования информационных технологий. Парадокс развития информационных технологий в Америке состоит в том, что, аккумулируя в рамках сетевого сообщества тех людей, которые представляют для него ценность, и тем самым повышая их социальный статус и значимость, оно еще более отдаляет некачественные слои населения, еще больше снижает их ценность и стимулирует девиантное поведение. Растущая социальная несправедливость приводит к росту преступности в Америке, одной из самых высоких в мире (554 заключенных на 100000 человек). Ситуация усугубляется тем, что повышение влияния транснациональных корпораций (ТНК), их независимость от государственных структур приводит к резкому снижению регулирующей роли государства. Это, в свою очередь, снижает социальную защищенность населения: сокращаются затраты на общественные нужды, снижается реальная заработная плата, ликвидируются системы социального обеспечения<sup>22</sup>.

Стремление к самоутверждению, с детства воспитываемое в рамках американской культуры, с одной стороны, и стрессовые ситуации, порождаемые неустойчивостью жизни, с другой, приводят к возникновению тенденции, направленной на интенсивное общение с внешним миром. Оно дает возможность реализоваться индивидуалистическим установкам, потребности в манифестации собственной исключительности, в стрессовой же ситуации — снять дискомфортное состояние путем развлечения. Таким образом, в американской модели информационного общества доминирующее значение приобретает стремление к коммуникации, реализуемое с помощью Интернета.

<sup>21</sup> Финский вызов «Майкрософту»: Linux против Windows. Интервью Пекки Химанена (Pekka Himanen), автора книги «Хакерская этика и дух информационного общества» (<http://www.antiglobal.kiev.ua/index.php?do=showAbout>).

<sup>22</sup> Мартин Г. П., Шуман Х. С. Западная глобализация: атака на процветание и демократию. М., 2001. С. 28.

Многочисленные чаты, форумы, возможность выбора различных аватар (виртуальных двойников с заранее заданными свойствами, выбираемыми потребителем) приводят к тому, что чаще всего общение принимает самодовлеющий характер. Оно не преследует обсуждение некой проблемы или совместное решение задачи, не возникает даже потребность узнать что-то о личности беседующих. Общение принимает характер поверхностного скольжения в языковой плоскости без цели, направления, смысла. Фактически коммуникация переходит в особый вид развлечения, лишённого духовной основы. Доминирование в американском обществе массовой культуры с ее установкой на ценности потребления и развлечения достаточно точно отражено новым термином, введенным одним из крупнейших американских политологов Збигневом Бжезинским — «титтейнмент» (от англ. «tits» — **кормящая грудь** и «entertainment» — **развлечение**). «Титтейнмент» как преимущественно американский способ существования в сети Интернет ассоциируется с младенческим возрастом периода кормления грудью, когда поведение человека в основном подчинено рефлексам и еще не сложились ни моральные представления, ни рациональные способы оценки мира. При такой установке большинства общества на потребление услуг Интернета растет число порнографических сайтов, рекламно-развлекательных порталов, игровых программ. Творческо-инновационная деятельность хотя и присутствует в Интернете, но играет подчиненную роль.

Проекты, направленные на сохранение культурного наследия, в основном спонсируются государством, и их посещаемость значительно ниже развлекательных сайтов.

Американская модель информационного общества, ориентированная, прежде всего, на коммерческую выгоду, допускает существование в Интернете различного рода деструктивных порталов и сайтов: возможность их существования обосновывается принципом «свободного киберпространства» и материально поддерживается баснословными прибылями от эксплуатации этих сайтов. Любое введение цензурных ограничений рассматривается как посягательство на свободу и сразу же отвергается.

Все это в совокупности и порождает специфический тип информационного общества, для которого характерны:

- динамичный рыночный характер, доминирование интересов, связанных с получением прибыли;
- формирование спекулятивного финансового капитала, крайне неустойчивое (чреватое глубокими кризисами) развитие экономики;
- формирование неподконтрольной государству, профсоюзам и общественности монопольной власти ТНК;

- разрушающее влияние ТНК на государственные структуры (утрата государством его традиционных функций);
- усиление социального неравенства, углубление разрыва между богатством и бедностью, рост преступности;
- преобладание потребительских ценностей массовой культуры, культ развлечения;
- доминирование коммуникации в Интернете, культивирование развлекательной коммуникации как самоцели;
- открытость информационной среды, возможность любых манифестаций, исключая пропаганду идей расовой ненависти и открытого призыва к насилию.

### Финская модель информационного общества

Страны Европейского Союза постепенно склоняются к необходимости поиска собственных стратегий построения информационного общества. Но все же на данный момент в ведущих странах Европы преобладает американская модель информационного общества. Исключение составляет Финляндия (и ряд скандинавских стран, ориентированных на заимствование ее опыта), сумевшая создать собственную модель, по многим параметрам занимающую выигрышное положение по сравнению с американской и отчасти с сингапурской.

В отличие от американской модели информационного общества, финская изначально опиралась на идею национального возрождения, реализация которой была возможна лишь в условиях социальной стабильности и роста благосостояния народа. Не обладая значительными материальными ресурсами, долгое время находясь в зависимости от Швеции и России, Финляндия к началу 90-х годов XX века была бедной аграрной страной. Ставка на развитие новых информационных технологий являлась единственным шансом для выживания. Важно отметить, что финскому правительству и коммерческой элите удалось построить идеологическую политику, направленную на разъяснение преимуществ информационного общества таким образом, чтобы получить поддержку в широких народных массах. В отличие от американской модели, где интенсивное развитие информационных технологий сопровождалось свертыванием социальных программ и снижением роли государства, Финляндия сумела преодолеть экономический кризис, не свертывая, а расширяя социальные программы. Финское государство гарантирует бесплатное высококачественное образование, начиная с детского сада и кончая университетом, имея при этом один из самых высоких в мире показателей приема в высшие учебные заве-

дения. Причем для реализации данных социальных программ интенсивно используются достижения новых информационных технологий:

- образовательные учреждения и библиотеки объединены в сеть, позволяющую не только оперативно пользоваться информацией, но и активно заимствовать и развивать инновационные предложения;
- проводится эксперимент по созданию виртуального университета, объединяющего двадцать ныне действующих финских университетов;
- осуществляется широкое внедрение информационных технологий в процесс обучения (электронные учебники, дистанционные лабораторные задания, использование виртуальных стендов для экспериментов);
- создана система курсов по обеспечению сетевой грамотностью всех слоев населения;
- проведена система мер, обеспечивающих возможность применения преимуществ новых информационных технологий для престарелых через единый сервисный центр (поиск и доставка лекарств; социальные заказы, обеспечивающие всем необходимым для проживания в собственном доме до конца жизни; возможность активного включения в общественную жизнь, юридическая и консультативная помощь и т. д.).

Большие социальные затраты, вопреки утверждениям «Вашингтонского консенсуса», не приводят к снижению темпов роста экономики. Скорее наоборот: по индексу технологического развития, определяемого совокупностью основных параметров эффективности новых информационных технологий, к 2001 г. Финляндия обогнала даже США, при этом имея среди стран, активно строящих информационное общество, самый низкий уровень социальной несправедливости, самый низкий коэффициент функциональной неграмотности. Исключение из общества, измеряемое числом заключенных на 100 тыс. человек, — 52 вместо американских 554 на 100000 жителей<sup>23</sup>.

На ранних стадиях информатизации общества достаточно часто возникает мощный барьер, неприятие компьютера и даже боязнь его. Особенно это характерно для людей старшего возраста, пенсионеров. Кроме того, определенные проблемы при информатизации возникают при наличии областей, по роду своей хозяйственной деятельности далеких от информационных технологий. Таким районом для Финляндии являлась Северная Карелия, где традиционным занятием жителей были аграрные промыслы. Совместными усилиями местных энтузиастов из числа безработных, региональных и государственных

<sup>23</sup> Химанен П., Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. М., 2002, см. Приложения.

органов власти был создан проект информатизации данного региона. Из числа жителей данной местности были подготовлены сетевые инструкторы и специалисты по техническому обеспечению, которые впоследствии обучили остальных жителей навыкам работы в сети. При поддержке государства была создана целая система так называемых сетевых киосков в библиотеках, молодежных центрах, клубах для безработных, местных банках и магазинах, обеспечивающих свободный публичный доступ к сети. Инструктора обладали всем необходимым для выездных занятий на сельских сходах, в местах автомобильных парковок для пожилых. В рамках проекта была создана бесплатная общественная сеть, где жители района могли свободно общаться, проводить дискуссии, выступать с новаторскими идеями. Таким образом, в течение двух лет 25% населения зарегистрировалось в местной сети и создало свою локальную сетевую культуру<sup>24</sup>.

Исследователи финской культуры отмечают крайнюю прагматичность финского национального характера. Он обусловлен суровостью климата, ставившего финнов в ситуацию постоянной необходимости борьбы за выживание. Это породило особое отношение к технике и технологиям как средству, способствующему успешной адаптации к условиям севера. Финны одними из первых воспринимали новинки научно-технических достижений. В конце XIX века широкое распространение получил телефон. Сейчас страна занимает первое место в мире по количеству мобильных средств связи на душу населения. Регулярно пользуются связью и выходят в Интернет даже оленеводы в далеких северных поселениях. С точки зрения исследователей финской культурной традиции П. Химанена и М. Кастельса, «можно утверждать, что в Финляндии существует связь между технологией и жизнью общества, достигшего гарантированного выживания. Финны не считают, что технологии противоречат культуре. Они уверены, что технология — это инструмент, с помощью которого здесь и сейчас создается новая культура. Некоторые назвали бы это победой над природой, но в финском контексте отсутствует присущая индустриальной эре идея подчинения природы. Вместо этого финны продолжают сохранять очень близкие узы с природой»<sup>25</sup>.

Отношение к технологиям как к своего рода народному достоянию, позволяющему выжить, породило специфическую ситуацию открытости инноваций. П. Химанен считает, что фактором успешного развития информационного общества в Финляндии явилась хакерская этика как основа инновационной культуры нового типа. В своей

<sup>24</sup> Химанен П., Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. С. 136–137.

<sup>25</sup> Там же. С. 148–149.

известной книге «Хакерская этика и дух информационного века»<sup>26</sup> Химанен рассматривает хакеров в первоначальном смысле данного понятия, как новаторов. Главной ценностной установкой ранних американских хакеров и их финских коллег было убеждение в необходимости открытого для всех программирования. Но американцы достаточно быстро отказались от этих принципов. Само понятие «хакер» в современном его значении — компьютерный преступник, взломщик — потеряло первоначальную позитивную окраску. Американские компании, в частности, знаменитая Microsoft, в погоне за прибылью постоянно модернизируют программы и выпускают на рынок «сырую» продукцию с закрытыми исходными текстами. В отличие от американцев, финны создали свою знаменитую операционную систему Linux с открытыми исходными текстами на общественных началах и объединили свои усилия с тысячами специалистов и пользователей в мире. Основатель Linux Линус Торвалдс глубоко убежден, что операционные системы должны быть общим достоянием, как, например, дороги, но это убеждение не только Линуса. В Финляндии считают, что открытость является важной стратегической установкой, позволяющей получить конкурентные преимущества в борьбе за рынки сбыта. «Если компания открывает свои разработки недостаточно быстро и в недостаточной степени для того, чтобы посторонние присоединились к инновациям, то даже у крупной инновации нет особых шансов, такая инновация остается устаревшей тайной в руках компании»<sup>27</sup>. Рост популярности Linux в мире вынудил компанию Microsoft открыть программные коды для некоторых государственных структур. Научные исследования в Финляндии имеют опережающие темпы финансирования по отношению к США и Евросоюзу.

Разработка Linux имела важное не только техническое, но и социальное значение. Поскольку данная модель программного обеспечения опиралась на принципиальную позицию доступности всех исходных текстов, которые выкладывались в Интернете, то в ее разработке участвовали не только программисты, но и пользователи, делясь своими наблюдениями и замечаниями по поводу работы программы. Каждый имел право использовать, тестировать и развивать любое решение, предложенное в рамках разработки Linux. Но, в свою очередь, результаты его деятельности также должны быть доступны для всех. При таком подходе возникает новая этика «обратимости

<sup>26</sup> Himanen P. The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age (prologue by Linus Torvalds and epilogue by Manuel Castells). New York: Random House, 2001.

<sup>27</sup> Химанен П., Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. С. 136–137.

права». Традиционная для индустриального мира концепция авторского права теряет свою силу. Интернет создает идеальные условия для реализации этой модели, инновационный потенциал которой в эпоху информационно-технологической революции играет решающую роль. «Результатом становится появление глобальной сети людей, проверяющих различные идеи и постепенно совмещающих их в одной впечатляющей системе»<sup>28</sup>. При этом возможности для коллективного творчества получают качественно новый импульс, в свою очередь, это порождает и новый социальный эффект, направленный на достижение гармонии и взаимопонимания представителей различных наций и культур.

Интересным проектом, направленным на сбор, анализ и потенциальную возможность реализации творческих замыслов, является молодежная сеть «Фабрика идей». Участниками данного проекта является инициативная молодежь в возрасте от 13 до 20 лет. Любая вывешенная в сети идея обсуждается, критикуется или развивается дальше. После голосования и получения значительной поддержки содержимое идеи представляется в официальный орган для получения финансирования.

Большое значение в разработке инноваций играют университеты, государственные исследовательские учреждения, например, Центр технических исследований VTT, независимый Фонд исследований и разработок Tekes. Инвестиционная политика Финляндии такова, что доля финансирования того или иного проекта Tekes зависит от степени интеграции и установки на коллегиальность решений. Чем сильнее развита сетевая связь между отдельными компаниями, причем поощряется включение мелких и средних компаний и университетов, тем больше финансирование — до 70%. Таким образом, поощряется интеллектуальная кооперация, сетевой характер подхода к решению исследовательской задачи. Финляндии удалось сформировать собственную инновационную культуру, базирующуюся на открытой среде законодательного регулирования и на открытых стандартах. В отличие от США, где до сих пор нет единого стандарта мобильной связи, Финляндии в содружестве со своими соседями («Группа мобильной телефонной связи северных стран») удалось договориться о едином стандарте телекоммуникационной связи NMT, на основе которого позднее был создан общеевропейский стандарт GSM.

Формирование многочисленных сетей и стремление охватить ими срезы экономической социальной и культурной деятельности

<sup>28</sup> Химанен П., Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. С. 83.

приводит к тому, что в Финляндии на первое место выдвигается интегрирующая функция Интернета. Достаточно легкое достижение консенсуса правительства, народа и коммерческой элиты во многом обусловлено национальной и религиозной однородностью финского общества. Более восьмидесяти процентов населения страны — финны, исповедующие протестантизм лютеранского толка. Лютеранство, являясь наиболее ранней ветвью протестантского движения в Европе, сохраняло пережитки общинных коллективистских воззрений, которые позже были утрачены в пуританизме, где индивидуалистическое начало стало доминирующим. Протестантская этика воспитывала отношение к труду как долгу, обязанности, получение же прибыли (денег) не являлось самоцелью. Хотя в современной Финляндии и появились миллионеры, демонстрирующие свой статус потребительскими символами (машина, вилла и т. д.), но не они определяют культурное развитие Финляндии. По мнению П. Химанена и М. Кастельса, наряду с людьми, придерживающимися традиционной этики протестантизма, существует современное поколение, которое, с одной стороны, преодолевает национальную ограниченность протестантизма и рассматривает труд, прежде всего, как творчество, а с другой, не стремится к максимизации денежных доходов и демонстрации собственного богатства и статуса вещными символами. Исследователи финской культуры называют эту категорию «хакерами», придавая чисто специфическое значение данному понятию: новатор, творец, созидатель, бескорыстный человек, готовый поделиться своими идеями со всем миром. «Хакеры представляют культуру созидания информации, свободную от раскалывающих общество крайностей капитализма. Они же представляют важную версию глобального мышления, пригодную для Финляндии. В то время, как глобальность бизнеса все еще в значительной мере остается транснационализмом, т. е. кооперацией, участники которой остро осознают свою национальность, у хакеров есть национальные корни, но они зачастую даже не знают, с людьми каких национальностей они работают, так как судят о людях по другим критериям»<sup>29</sup>.

Таким образом, черты финской модели информационного общества существенно отличаются от американской. Для них характерны следующие особенности:

- доминирование национальной идеи финского возрождения при построении модели информационного общества;
- приоритетная значимость государственных инициатив;
- установка на сохранение культурной идентичности;

<sup>29</sup> Химанен П., Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. С. 177.

— приоритетное значение социальных программ поддержки населения средствами новых информационных технологий в области здравоохранения, образования и социального обеспечения;

— открытый характер информационного общества (коллективная разработка стандартов, программного обеспечения, инновационных проектов);

— концентрация и сетевое взаимодействие отраслей, основанных на использовании новых информационных технологий;

— органическая связь деятельности университетов, бизнеса и государства через сетевые структуры;

— отсутствие иерархии, причастность к достижениям новых информационных технологий всех слоев общества;

— положительное отношение к технологиям и информатизации всех слоев общества, отсутствие движений антиглобализма, низкая общая и компьютерная преступность;

— наличие информационной культуры нового типа, в терминах Химанена — «культуры хакеров», совмещающей в себе национальные корни и глобальные тенденции.

Данный сравнительный анализ доказывает существенное значение фактора национальной идентичности и необходимость его учета при построении информационного общества в конкретно взятой стране.

## **С. Н. Иконникова. ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ КАК ДУХОВНЫЙ РЕСУРС ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Информационная цивилизация вносит существенные изменения в систему высшего образования во всех странах мира. По определению ЮНЕСКО, XXI век назван «Веком образования». Различные прогнозы о снижении престижа и роли высшей школы не оправдались. Более того, в мире происходит «образовательный бум», свидетельствующий о стремительном увеличении социальной и культурной потребности в специалистах высшей квалификации, имеющих фундаментальную подготовку в различных отраслях науки, техники, культуры и готовых к принятию решений в современной ситуации.

Ускоренный темп глобализации создает условия расширения транснационального культурного пространства, сближения и модернизации региональных систем высшего образования, выдвигает всеобщие параметры профессиональной деятельности, обучения студентов в странах мира. Владение информацией приобретает значение «новой собственности», расширяя диапазон духовных ресурсов человека, увеличивая объем и структуру его компетентности, изменяя менталитет и духовные ценности.

Многие страны, в том числе Россия, приступили к разработке новых концепций образования, проектирования моделей образовательных институтов, инновационных программ подготовки специалистов, соединения и гармонизации позитивных сторон национальной системы образования с общими контурами нормативных требований к компетенции специалистов в условиях глобализации. Профессиональное образование становится обязательным даже в тех сферах, где совсем недавно было достаточно практического опыта.

В современной Европе идет интенсивный процесс интеграции в сферах экономической, финансовой, политической, военной деятельности.

В сфере высшего образования также наметились тенденции интеграции. Начало было положено 25 мая 1998 года в Париже на

юбилее 800-летия Университета (Сорбонны), когда министры Великобритании, Германии, Италии, Франции приняли Соглашение о сотрудничестве. 18 июня 1999 года уже 29 европейских стран подписали в Болонье (Италия) Декларацию о сотрудничестве, которая получила название «Болонского процесса». В этом документе предлагалось содействовать интеграции европейских стран в единое образовательное пространство. 17 мая 2001 года в Праге состоялась встреча министров образования стран, подписавших Болонскую декларацию, которые приняли соглашение о создании к 2010 году «Зоны европейского высшего образования», положительно оценили активную позицию «Европейской ассоциации университетов» и «Ассоциации национальных союзов студентов» в Европе. В 2002 г. в Санкт-Петербургском университете состоялся межрегиональный семинар, на котором были обсуждены проблемы интеграции высшего образования на основе Болонской декларации. В течение нескольких лет проходили встречи, конференции, и к настоящему времени из 45 стран, отнесенных к Европейскому региону, к Болонскому процессу присоединились 40 государств, в том числе Россия. Предполагается до 2008–2010 годов произвести преобразования, направленные на интеграцию системы российского и европейского высшего образования. Некоторые страны войдут в Зону европейского высшего образования к этому сроку, другие будут вступать по мере готовности.

Для реализации этой цели планируется переход на многоуровневую систему подготовки «бакалавр — магистр»; разработка четких критериев оценки качества знаний студента; сравнения уровней квалификации для признания (нострификации) дипломов; устранение препятствий на пути эффективной мобильности специалистов; участие студентов и преподавателей в общеевропейских проектах; кооперация высших учебных заведений для реализации непрерывного образования.

Профессиональное образование становится важным фактором социальной мобильности человека, его востребованности в различных сферах науки, техники, экономики и культуры. Дипломированный специалист является важной персоной во всех видах деятельности, от уровня образования зависят его карьера, интенсивность занятости, финансовая обеспеченность, конкуренция на рынке труда, профессиональная компетентность, возможность реализации инициативы и творчества, комфорт и семейное благополучие, осуществление личных планов и перспектив духовного роста.

В центре всех преобразований в системе высшего образования становится личность, способная к овладению новой информацией, освоению перспективных направлений развития науки и техники,

экономики и бизнеса, политики и культуры. Современная информационная цивилизация расширяет диапазон интеллектуальных, эмоциональных, социальных ресурсов человека, увеличивая объем и структуру его профессиональной компетентности, предъявляя новые требования к уровню культуры, способности к общению и диалогу, толерантности и взаимопониманию.

Система высшего образования приобретает всеобщие контуры, становится более открытой, преодолевает замкнутость и региональную провинциальность, создает новую культурную среду жизнедеятельности человека со своими правилами, нормами, стилем и образом жизни. Все это значительно изменяет прежние представления о высшей школе как системе подготовки специалистов.

«Европа знаний» — перспективный проект социального и культурного развития стран, гармонизации системы высшего образования на основе сотрудничества, доверия и взаимопонимания.

Центральная роль в процессе глобализации и создании транснационального культурного пространства принадлежит университетам. В европейской культуре университет всегда воплощал идеал образованного человека своего времени. Выдающиеся мыслители В. фон Гумбольдт, М. Вебер, П. Бурдьё, В. Соловьев, В. Розанов считали университет основой цивилизации и культуры. Выпускник университета рассматривался как «генератор идей», способный к ответственной деятельности в различных сферах науки и управления. Университет представляет уникальную возможность преемственности поколений, создания научных школ и интеллектуальных династий, интеграции в мировое сообщество. Именно поэтому столь важна ориентация университетского образования на фундаментальную науку, в которой разрабатываются новые направления, осуществляется творческий прорыв в прежде неосвоенные сферы реальности. В этом заключается предназначение и главная целевая установка университетской модели образования. Кроме того, университет воплощает идею междисциплинарного сотрудничества, профессионального взаимодействия, истинной «универсальности» в отличие от узкой специализации, прагматичной и конъюнктурной ориентации на конкретный и близкий результат. Университет располагает возможностью реализовать интересы студентов, предлагая межфакультетские программы обучения, элективные курсы и спецкурсы, дает возможность не замыкаться в рамках одной специальности, но осваивать разные проблемы «на стыке наук». Транснациональное пространство образования расширяет пределы профессиональной компетентности, усиливает энергетический потенциал интеллектуальной активности. Университетская модель образования предполагает высокую гума-



нитарную культуру студента, знание мировой и отечественной культуры, владение иностранными языками, высокий уровень экономической, политической, нравственной и художественной культуры. В университете создается особая атмосфера сотрудничества, «университетского братства», которая надолго сохраняется в памяти выпускников, создавая основу для взаимопонимания и поддержки на протяжении всей жизни. Недаром так теплы и эмоциональны воспоминания об университетских годах. Многовековая история университетов убедительно свидетельствует об их высокой миссии в развитии науки, распространении духовности и в условиях глобализации эта роль будет возрастать. Университетское образование не может оставаться статичным, оно развивается, видоизменяется, преобразуется, но сохраняет ключевую роль в современном обществе.

В России реформирование и совершенствование системы образования является приоритетным проектом. Предстоит создание новых моделей университетов федерального и муниципального уровня, определение источников финансирования, гармонизация позитивных сторон европейского, национального и регионального опыта подготовки специалистов высшей квалификации, обоснование инновационных программ развития науки, техники, культуры. В Москве создан «Центр международных образовательных проектов» для привлечения грантов и инвестиций в сферу образования, открытия филиалов российских вузов в европейских странах, разработки документов и рекомендаций. Российская высшая школа имеет большой и эффективный опыт подготовки специалистов и заинтересована в расширении транснационального пространства, повышении имиджа российского образования за рубежом и признания дипломов. Выработка общих и современных критериев оценки качества образования не означает унификации, требует сочетания национальных традиций и инноваций.

Наивно было бы считать, что этот процесс проходит гладко, не имеет оппонентов. Традиции российской высшей школы достаточно прочны, устойчивы, и с ними необходимо считаться. Они принесли стране и миру немало успехов и достижений. Но время стремительно меняет общество, выдвигает новые задачи и требует модернизации высшего образования.

Ускоренный процесс переименования институтов в университеты, происходивший в последние годы, выявил немало негативных сторон. Старейшие и прославленные институты вынуждены были указывать в скобках свое прежнее наименование, чтобы сохранить авторитет и привлекать абитуриентов, старые университеты стали называть себя «классическими», чтобы подчеркнуть свои традиции.

Но дело не только в возникшей путанице. Новый статус университетского образования в весьма незначительной степени изменил характер обучения и воспитания студентов, не создал системы межрегионального и факультетского взаимодействия. Транснациональное пространство образования будет стимулировать и активизировать приближение университетов к современному типу высшей школы. В этом процессе возникает немало новых проблем.

Университеты активно заимствуют практики рыночной экономики в организации собственной деятельности. Финансовые потоки, борьба за источники капиталовложений, взаимовыгодные соглашения с инвесторами, проблемы прибыли и эффективной организации учебного процесса, маркетинг и реклама, конкуренция среди вузов, использование грантов для организации исследовательской деятельности — таковы новые аспекты деятельности вузов. Образовательный менеджмент ориентирован на включение образования в сферу бизнеса, в сеть глобальных и местных экономических взаимосвязей, на увеличение прибыли, самокупаемости, снижение затрат, характерных для деятельности предприятий в режиме «гибкого накопления». Он предполагает уменьшение доли государственного финансирования образования, поиск иных источников капиталовложений, проведение прикладных исследований, создание временных научно-педагогических групп, обучение студентов на платной основе, развитие новых специальностей, необходимых в современных условиях. Университеты все больше вовлекаются в сферу бизнеса, заключают соглашения с различными корпорациями, постепенно утрачивают свою автономию, сближаются с предпринимательской деятельностью. Эта тенденция оценивается неоднозначно, имеет как позитивные, так и негативные последствия.

Модель университетского образования, успешно реализованная в прошлом в европейских и российских университетах, ныне оказалась под угрозой вытеснения современными бизнес-практиками. Не умаляя значения прагматических факторов в развитии образования, необходимо сохранить гуманистическую направленность и культурную целостность университетов, относительную автономию в определении стратегии развития системы образования, приоритет фундаментальных направлений науки. Конъюнктурная ориентация образования на «рынок услуг» может нанести серьезный ущерб не только современному, но и будущему развитию социума. Уже сегодня обнаружилось «перепроизводство» юристов, менеджеров, лингвистов, журналистов и отсутствие специалистов естественных, технических наук. Возникли диспропорции между средним специальным и высшим образованием; бюджетным и платным обучением; между столичными и региональ-

ными вузами; получаемой специальностью и возможностью трудоустройства; между корпоративными интересами вуза и потребностями страны в специалистах. Стихия рынка не способна преодолеть эти разрушительные тенденции, требуется государственное регулирование подготовки специалистов как важнейшего интеллектуального ресурса России. Это не означает отказа от платного обучения и деятельности вузов на коммерческой основе. Негосударственные вузы и платное обучение — своеобразный «полигон» для быстрого реагирования на потребности в новых специалистах, улучшение материальной базы, повышение оплаты труда преподавателей. В известном смысле, платное обучение сохранило высшее образование и уберегло от той участи распада, которая постигла некоторые отрасли академической науки. Однако стихийная коммерциализация имеет немало негативных сторон и «подводных рифов». Корпоративные интересы вузовского сообщества могут стимулировать увеличение дохода любыми средствами, в создании многочисленных филиалов без профессиональных кадров преподавателей, использовании конъюнктуры «ажитажного» спроса на специальности. Эти проблемы неоднократно обсуждаются среди ученых и в прессе.

Транснациональное образовательное пространство — глобальный проект современной цивилизации. Понятие пространства имеет широкий диапазон значений, скрытых и явных смыслов. Оно включает территориальную протяженность и геополитическую принадлежность, финансовую и экономическую структуру, правовое положение и социальную дифференциацию, этнические особенности культуры и лингвистические приоритеты.

Европейские университеты издавна были центрами межнационального притяжения и общения студентов и преподавателей, вносили существенный вклад в развитие международных связей и кросс-культурных сообществ. Многие российские ученые, философы, художники и писатели, общественные деятели учились в университетах Германии, Франции, Англии. К сожалению, затем эта традиция была прервана и теперь вновь возобновляется в новых условиях.

Студенческая мобильность в европейском пространстве является важным фактором межкультурных коммуникаций, распространения академической культуры высшего образования, формирования самосознания и идентичности. Транснациональное образовательное пространство способствует расширению диапазона познания и межнациональных контактов, вырабатывает взаимное уважение друг к другу и толерантность. Глобализация придала ускоренную динамику этим процессам, внесла изменения в ценностные ориентации студентов и преподавателей.

Вместе с тем возникли новые проблемные ситуации, связанные со структурой и содержанием образования, необходимым и достаточным набором учебных дисциплин, учебников, системой оценки знаний, присвоением квалификации, практическими навыками работы. К этому добавляются трудности освоения разговорного и научного иностранного языка, специальной терминологии и технологии познания.

Транснациональное образовательное пространство признается важным фактором социального развития Объединенной Европы, выработки общей стратегии в раскрытии творческих потенциалов молодого поколения. Высшее образование должно смягчить и гармонизировать как крайности всеобщей глобализации, так и ущербность региональной ограниченности, ориентированной на самобытность прошлых традиций.

Образование открывает перед студентами транснациональную перспективу приобщения к иной культуре, освоения иностранных языков и средств общения, приобретения друзей и коллег, заключения брака и воспитания детей. Создается новый тип личности, у которой любовь к своему краю и народу органично сочетается с историко-культурной эрудицией, знанием норм общения, ценностей и обычаев другой культуры. Образование стимулирует стремление молодого человека не только побывать в других странах, но поработать в иных профессиональных условиях, расширить диапазон контактов, приобщиться к культурному наследию другой страны.

Эти новые тенденции приводят к космополитическому типу сознания, преодолению националистических ограничений, возникновению мирового гражданства и многообразию форм транснационального культурного пространства.

В условиях глобализации существенно меняется роль культуры. В отличие от предшествующих эпох, когда культура рассматривалась лишь как сфера просветительской деятельности, отныне она становится фактором социального развития, определяет эффективность бизнеса и экономики, успешность политических и социальных реформ и преобразований, обеспечивает национальную безопасность. Культура приобретает черты глобальной информационной системы, способствующей мировому объединению. Средства массовой коммуникации, Интернет, распространение всемирных конкурсов, премий, состязаний, экологических движений неизбежно приводит к общим оценкам результатов культурной деятельности, усиливает взаимосвязь разных стран.

Это способствует консолидации национальных культур в глобальном контексте, выработке общей стратегии и культурной политики. Возникают новые формы культурной самоидентификации

человека, ломающие прежние стереотипы и преимущества локальных цивилизаций, традиционного опыта. Замкнутая и закрытая национальная культура становится социальным анахронизмом. Это вовсе не означает утрату самобытности и уникальности культуры, но указывает на всеобщность цивилизационных критериев, доминирующих социальных и культурных моделей.

Социальная и культурная идентичность, сформированная под влиянием идей эпохи Просвещения, становится более динамичной, приобретает новые черты, но иногда растворяется в потоках иных культурных символов и образов. Культурный плюрализм становится опознавательным знаком современной цивилизации. Постоянное движение, перемещение, изменение приоритетов и ценностей характеризует динамику глобального культурного процесса. Это создает состояние нестабильности, противоречивости, непредсказуемости перспектив развития, настроения страха, беспокойства, которые американский социолог Э. Тоффлер назвал «шок от встречи с будущим»<sup>1</sup>

Эти новые тенденции усиливают роль гуманитарной культуры в системе высшего образования, привлекая внимание специалистов к проблемам самосознания и самочувствия личности, реализации творческих потенциалов и индивидуальности. Одномерный мир воспринимается как угроза индивидуальности и социальное «клонирование». Человеческий мир нуждается не только в единстве, но и в многообразии индивидуальных стилей, жизненных путей, биографий, характеров, вкусов и предпочтений. Гомогенный мир однообразен и нежизнеспособен. Глобализация лишь подчеркивает общность, не исключая, а поддерживая и развивая индивидуальность. Свобода выбора определяет стратегию культурной политики в транснациональном пространстве.

Культура становится ареной свободного выбора ценностей, нового отношения к культурному наследию как символу творческого вклада народа и его выдающихся деятелей в мировое сообщество. Это заставляет иначе оценивать историю, освободиться от застывших стереотипов и образов. Гуманитарная культура становится необходимым фактором становления специалиста, предотвращает прагматическую ограниченность сознания, приобщает к познанию общечеловеческих ценностей.

Глобализация как всемирный процесс, движется со скоростью «снежной лавины», захватывая новые сферы, культурные пространства и территории. Интенсивность усиливается множеством межправительственных связей, соглашений, организаций, альянсов.

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999. С. 41.

В научной литературе существует немало подходов к определению глобализации как всеобщей тенденции мировой цивилизации; роста урбанизации; создания мирового рынка труда и услуг; информатизации общества и развития компьютерных сетей; всемирной системы экологической и военной безопасности; охраны и использования культурного наследия. Транснациональное пространство формируется как глобальное поле культурного обмена и коммуникации, взаимодействия и диалога. В нем можно выделить несколько потоков:

- 1) технопостранство изобретений и технологий;
- 2) экономическое и финансовое пространство капиталов и денежного обращения;
- 3) информационное пространство средств массовой коммуникации и Интернет;
- 4) культурное пространство сохранения памятников, развития спорта, туризма;
- 5) экологическое пространство защиты природной среды обитания человека;
- 6) этническое пространство самобытных культур;
- 7) художественное пространство классического, народного и массового искусства;
- 8) образовательное пространство приобретения профессионализма и компетенции на основе общих критериев.

Все эти сферы транснационального пространства имеют различные скорости, неравномерность развития, неодинаковое социальное значение.

Исследователи отмечают ряд фундаментальных особенностей этих процессов: пространственно-временная протяженность, интенсивность и скорость распространения глобальных потоков в центре и регионах; институционализация новых всемирных организаций и властных структур; развитие индустрии средств массовой информации и коммуникации; разнообразие моделей и образцов глобальных процессов в различных сферах.

Наряду с позитивными аспектами глобализации, существует немало негативных сторон. В современных дискуссиях достаточно отчетливо проявились три подхода к оценке глобализации.<sup>2</sup> «Гиперглобалисты» предсказывают гомогенизацию общества и культуры, развитие однородности и стандартов во всех сферах социальной жизнедеятельности, усиление влияния европейской и американской цивилизации. Сторонники этого подхода считают глобализацию симптомом и признаком наступления «новой эры», денационализации экономики и установления транснациональных сетей производства,

<sup>2</sup> Глобальные трансформации. Политика, экономика, культура. М., 2004. С. 2.

торговли и финансов. Национальные государства якобы «отживают» свой век, уступая власть международным инфраструктурам и корпорациям. Экономическая глобализация диктует свои условия, разделяя мир на победителей и побежденных, усиливая структурное неравенство стран и народов, делая социальную защиту населения бессмысленной. «Первая глобальная рыночная цивилизация» символизирует наступление нового мирового порядка, разрушение суверенитета и автономии национальных государств и правительств. Безликие силы мировых рынков более могущественны, чем государства, которым якобы принадлежит власть. В сфере высшего образования национальные и региональные особенности постепенно утратят преимущество в подготовке специалистов, они будут подчиняться международным критериям оценки качества, престижа профессий и технологии обучения.

Второй подход характеризует «скептиков». Они считают аргументы гиперглобалистов неубедительными, степень глобализации преувеличенной. Современная глобализация — удачно созданный миф, политически несостоятельный и наивный. Он провоцирует национальные государства уступить право управления и регулирования социальными процессами международным корпорациям. В действительности глобализация и регионализация — два взаимодействующих потока, и национальные государства должны стать «главными архитекторами» интеграционных изменений. Именно поэтому образование становится важнейшим интеллектуальным и духовным ресурсом, обеспечивающим развитие цивилизации. Многообразие социальных и культурных условий расширяет диапазон возможностей в реализации инноваций и укреплении международной солидарности.

Третий подход характеризует «трансформистов». Они рассматривают глобализацию как мощную силу, осуществляющую «перетряхивание» общества и культуры. Они признают энергетическую силу происходящих перемен, но воздерживаются от попытки прогноза будущего пути развития и его последствий. Глобализация рассматривается как процесс, полный противоречий, случайностей и потому непредсказуемый. Она может окончиться так же внезапно, как и началась. Тем не менее, необходимо признать, что глобализация меняет функции и полномочия правительств, ибо они должны считаться с давлением международных обязательств в сфере экономики, политики, экологии и культуры. Глобализация увеличивает компетенцию национальных государств, считая, что суверенитет не столько «ограничивающий барьер», сколько «переговорный инструмент» для выработки совместных решений.

Государство не должно устраняться и терять свои властные полномочия, но выступать главным катализатором и координатором коллективных действий, вырабатывать стратегию и перспективный сценарий развития общества. Государство не должно «уходить» из сферы образования, доверяя управления международным структурам, корпорациям или рыночной конъюнктуре.

Краткий обзор возможных подходов и оценок процесса глобализации позволяет сделать вывод о многомерности и противоречивости процесса, образующего сложные структуры отношений между сферами и сообществами. Важно отметить, что существует определенная опасность мифологизации глобализации, неумеренного восторга или ожидания неминуемой катастрофы. Очевидна несовместимость полярных мнений и оценок.

Многие ученые подчеркивают проблему антропологической неготовности человека к ускоряющемуся темпу интеграции и сближения культур. Особенно это касается духовного мира личности, ценностей и предпочтений, способности к диалогу и толерантности, преодолению ксенофобии. Сознание человека сопротивляется стремительным переменам, в нем преобладают прежние идеологические клише и стереотипы прошлых лет. Новая ментальность только формируется, «человеческое измерение» глобализации пока не подвергалось систематическому, всестороннему изучению в научной литературе». <sup>3</sup> Английский социолог Б. Уилсон утверждает, что главное последствие глобализации состоит в переходе к новому типу общества постмодерна, замене традиционных человеческих связей на безличные, функциональные отношения, и это неизбежно приводит к распаду семейных, дружеских, коллективных связей и духовных ценностей. Известный политолог У. Бек считает, что в новых условиях растет вероятность экстремальных ситуаций и риска. Это приводит к усилению индивидуализма, преобладанию расчета на собственные силы, зависимости от случайного совпадения обстоятельств, замене коллективных интересов корпоративными связями. Человек привыкает рассчитывать только на себя, на удачу и личный шанс, лишается дружеской поддержки, постепенно теряет связи с друзьями, коллегами и даже с родственниками. Индивидуализм как стратегия поведения повышает роль самоопределения и самооценки личности, но усиливает возможность возникновения конфликтов, депрессии, одиночества. Свобода может стать тяжелым испытанием в выборе собственной жизненной стратегии. Как отмечает Г. Дилигенский: «Факт одновременного усиления в условиях глобализации прямо противоположных социально-культурных тенденций, возможно,

<sup>3</sup> Грани глобализации. М., 2003. С. 329.

является следствием именно этой возросшей свободы индивидуального выбора, ведущей к возрастающей неупорядоченности, вариативности, индетерминированности, непредсказуемости ценностных, мотивационных, поведенческих предпочтений индивидов и групп».<sup>4</sup> Трудность новой ситуации состоит в неподготовленности человека к самостоятельному принятию решений, в изменении всей привычной системы социализации и воспитания, возникновении новых отношений между поколениями. Университет как символ новой культуры открывает перспективы самореализации личности, создает сообщество взаимного понимания и поддержки. На этой основе возникает чувство «Мы», осознание собственной значимости и самоуважения, причастности к национальной и мировой культуре.

В условиях возрастания интеграционных тенденций, высшее образование становится инновационным ресурсом культурного развития цивилизации, вовлечения в мировой рынок экономических и политических связей и отношений.

#### Д. А. Силичев. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Мультикультурализм (многокультурность) представляет собой относительно недавнее явление: он возник в 70-е гг. XX в. Канаде и США. Мультикультурализм выступает одновременно и как реальное социальное движение, и как определенное течение мысли и идеологии. Он стал третьей влиятельной моделью решения сложной проблемы, связанной с культурной, этнической, расовой и религиозной разнородностью государств, составляющих абсолютное большинство в мире: лишь менее 10% стран могут рассматриваться в качестве культурно однородных. Некоторые авторы считают, что и эта цифра является завышенной. В частности, английский социолог Н. Глейзер дал своей книге примечательное название: «Теперь мы все мультикультуралисты»<sup>1</sup>. Б. Парех, индийский философ, обосновавшийся в Англии, также полагает, что «практически все развитые общества являются многокультурными»<sup>2</sup>. Среди факторов, вызывающих культурное разнообразие, он выделяет этнические и религиозные различия, подъем индивидуализма и закат традиционного морального консенсуса, глобализацию и иммиграцию. Социокультурная, этническая и иная неоднородность общества нередко порождает разного рода напряженности и конфликты, которые разрушают социальное единство общества и угрожают самому его существованию. Поэтому все общества всегда стремились и искали пути, способы и модели достижения максимальной однородности.

Первой такой моделью является ассимиляция. Она предполагает полное или близкое к тому поглощение меньшинств в более широкой, доминирующей культурной и этнической общности. Наиболее ярким примером в этом плане может служить Франция, которая до недавнего времени выступала практически единственной среди крупных европейских стран как гражданская монокультурная нация, как настоящее государство-нация. Это стало возможным бла-

<sup>4</sup> Там же, с. 336.

<sup>1</sup> Glazer N. We are all Multiculturalists Now. Cambridge. 1997.

<sup>2</sup> Parekh B. Pas d'integration sans lien affectif // Courier International. 2005, №783. P. 32.

годаря тому, что Франция в течение длительного времени, особенно начиная с Великой французской революции, проводила продуманную и целенаправленную политику культурного универсализма, стремилась нивелировать этнические и языковые различия, построить светскую и гражданскую республику.

Вторая модель основана на интеграции, которая предполагает сохранение каждой этнокультурной общности своей идентичности. В то же время она опирается на строгое разделение между общественно-политической и частной сферами. Первая сфера покоится на принципе гражданского равенства между всеми членами общества, вторая охватывает культурные, этнические, религиозные и другие измерения, считая их частным делом отдельного человека. Следует отметить, что и в этом случае, как правило, проводится политика, направленная на стирание культурных, этнических и языковых различий, хотя делается это не всегда открыто. Придерживающиеся второй модели государства называются этническими нациями. Их примером может служить Германия.

Третью модель, мультикультурализм, в известной мере можно определить как попытку преодоления предыдущих, некий третий путь решения культурного и этнонационального вопроса. Его возникновение в Канаде и США было не случайным.

Что касается Канады, то эта страна является разнородным в культурном, лингвистическом, религиозном и этническом плане обществом. Большинство населения составляют англо-канадцы и франко-канадцы. Одна из ее крупных провинций — франкоговорящий Квебек — стала источником сепаратизма. Понимая всю опасность этого явления, федеральные власти с середины 60-х гг. занялись решением этой проблемы, используя для этого не грубую силу, а современные цивилизованные формы и способы.

В 1969 г. было провозглашено равенство английского и французского языков. Начиная с 1971 г. Канада официально определяет себя как многокультурное общество, покоящееся на англо-французском двуязычии. В 1982 г. на уровне конституции Квебеку был дан статус провинции Канады с языковой и культурной спецификой, а в 1988 г. был принят специальный закон о многокультурности. Благодаря этим и другим мерам острота проблемы сепаратизма и межкультурной напряженности между англо- и франкоговорящими группами населения была существенно ослаблена, хотя до полного решения проблемы еще далеко.

В еще большей степени это относится к проблеме другого меньшинства — канадских индейцев, которые составляют около 1 млн., или 3,3% населения<sup>3</sup>. Из них в наиболее тяжелом и бесправном положении на-

ходятся индейские женщины. У них до сих пор нет тех прав, которыми пользуются другие женщины. В материальном плане они являются самыми бедными из бедных. Индейским женщинам запрещено выходить замуж за не-индейца. В браке они лишены права на половину имущества. В случае ухода из семьи — из-за побоев или других невыносимых условий — их лишают всего. Они должны покинуть резервацию и ни с чем уйти в город, где они попадают в гетто, в котором процветают нищета, проституция и расовое насилие. В последнее время канадские власти принимают более активные меры по решению проблем, связанных с положением индейского меньшинства. В частности, представительница индейских женщин, С. Николас, недавно вошла в Сенат Оттавы. Пройдя все круги ада, в котором находится большинство индейских женщин, она возглавила их борьбу за гражданские права.

В случае с США ситуация выглядит гораздо сложнее. Дело в том, что по своей этнокультурной структуре Америка представляет собой одно из самых сложных обществ. Ее население исторически складывалось, по меньшей мере, из пяти основных элементов: коренное население — индейцы; ввезенные в массовом порядке рабы из Африки; религиозно неоднородная первая волна колонистов; политическая и экономическая элита англо-саксонского происхождения; последующие волны иммигрантов не только из европейских, но и латиноамериканских и азиатских стран.

Пытаясь создать единое и сплоченное общество и государство, Америка во многом ориентировалась на французский путь, официально избрав ассимиляцию, которая получила известное название «плавильный тигель» (*melting pot*). **Конечной целью проводимой принудительной ассимиляции** должна была стать американизация на 100%.

Однако, несмотря на предпринятые усилия, к середине XX в. стало ясно, что политика «плавильного тигля» не принесла желаемых результатов. Широкое движение афроамериканцев за гражданские права в 1960-е гг., различные формы феминизма, движение сексуальных меньшинств и т. д. свидетельствовали о кризисе американской идентичности, который сопровождает всю историю Соединенных Штатов, периодически затухая и затем снова обостряясь.

Основная причина такого положения вещей заключается в том, что фактически модель ассимиляции осуществлялась главным образом по отношению к белым иммигрантам из европейских стран, которые должны были порвать свои исторические корни и полностью раствориться в новой для них американской идентичности. По отношению к другим составляющим населения Америка проводила то, что с трудом можно назвать моделью интеграции, поскольку предполагаемый принцип терпимости часто оказывался своей противоположностью, воплощая

<sup>3</sup> Rinehart D. Les Amérindiennes, oubliées de la société canadienne. // Courier International. 2005, №783. P. 30.

политику не включения, а исключения: геноцид и резервации в отношении индейцев, расизм и сегрегация в отношении афроамериканцев, дискриминация в отношении остальных представителей цветного населения — мексиканцев, кубинцев, пуэрториканцев, доминиканцев.

Сложившаяся к середине XX в. американская общность не была ни гражданской, по примеру Франции, ни этнической, по примеру Германии. Она скорее была этно-гражданской, хотя в этом случае опять же трудно говорить о каком-либо синтезе двух характеристик, поскольку одна из них (гражданская) относилась к белому населению, а другая (этническая) — ко всему остальному. Все это порождало напряженность и враждебность в межэтнических отношениях, ксенофобию, постоянную опасность социального взрыва.

Поиск выхода из сложившейся ситуации привел к появлению мультикультурализма. Основные причины и противоречия, вызвавшие к жизни мультикультурализм, возникли вместе с формированием американского государства и продолжали существовать до относительно недавнего времени. Физическое истребление индейцев, выступавшее прямым продолжением политики геноцида XVII–XVIII вв., было остановлено только в 30-е гг. прошлого века. Однако потребовалось еще 30 лет, чтобы был официально признан индейский народ и его права. Примерно то же самое испытали выходцы из Африки. Еще в начале 1960-х гг. миллионы черных в южных штатах находились в условиях апартеида, служившего прямым продолжением рабства, господствовавшего в течение двух с половиной веков (XVII–XIX вв.). Они жили в отдельных кварталах, их дети учились в отдельных школах, им отводились отдельные места в транспорте, они не могли заходить в рестораны для белых. Черные не обладали двумя главными правами: на образование и голосование, что лишало их гражданства и равенства шансов. Мощное движение 60-х гг. за гражданские права положило конец бесправному положению черных и других представителей цветного населения. Оно также стало одной из главных причин возникновения мультикультурализма.

Следует отметить, что, несмотря на геноцид по отношению к индейцам и рабство черного населения, индейскому и африканскому началам удалось стать важными составляющими американской нации. Индейцы смогли это сделать на биологическом уровне — благодаря смешанным бракам, которые получили распространение именно в период геноцида, особенно в XVII в. **Африканское влияние** нашло ощутимое проявление в американской культуре. Поэтому К. Г. Юнг не без основания отмечал, что американец — это европеец с душой индейца и манерами негра. Однако фундамент или

ядро американского общества является белым, англосаксонским и протестантским (WASP). Англосаксонское начало определяет также господствующую американскую культуру.

Другая важная причина возникновения мультикультурализма связана с утверждением общества массового потребления, которое также произошло в 60-е годы и эволюция которого, проходившая под знаком неолиберализма, привела к новому расслоению общества, к маргинализации многих социальных групп, что способствовало усилению мультикультурных тенденций и требований идентичности. Что касается феминистского движения, то оно было обусловлено тем, что в послевоенное время значительная часть женщин получила высшее образование и добилась экономической независимости, однако в других областях чувствовала себя ущемленной.

Мультикультурализм представляет собой сложное и неоднородное явление. В некоторых случаях входящее в него политическое измерение может принимать крайние формы и выступать как требование политической независимости. В качестве примера можно указать на франкоговорящий Квебек, лидеры которого опирались на идею сепаратизма и выступали за его выход из состава Канады. Однако в большинстве случаев политический аспект имеет умеренную форму, и на передний план выходит этно- и социокультурная составляющая.

В американском мультикультурализме основное внимание уделяется проблемам образования, культурной и сексуальной идентичности и межличностным отношениям. Тема образования при этом занимает особое место, поскольку образование играет в жизни человека поистине судьбоносную роль. Здесь сторонники мультикультурализма требуют пересмотра программ, введения новых предметов и дисциплин, касающихся истории и жизни этнических и других меньшинств, написания новых учебников, изменения содержания традиционного обучения, обеспечения доступа меньшинств в университеты<sup>4</sup>.

Следует отметить, что в соответствии с выдвинутыми требованиями для школ и колледжей были написаны новые учебники по американской истории, в которых был скорректирован прежний монокультурный подход, по достоинству оценены роль и вклад меньшинств, учтены их точки зрения и т. д. Специалисты оценили эти учебники высоко. Однако реакция представителей меньшинств оказалась неожиданной: после острых споров часть новых учебников была отвергнута в пользу старых, в которых подходу меньшинств уделялось гораздо меньше внимания.

Сходные парадоксальные ситуации наблюдались и в высшем образовании. Эта сфера, безусловно, находилась в центре внимания со стороны меньшинств, поскольку именно в ней они испытывали

<sup>4</sup> См.: *Semprini A. Le multiculturalisme*. P., 2000.

наибольшую дискриминацию. До 1940-х гг. многие американские университеты ограничивали прием евреев и закрывали доступ женщинам. В начале 60-х гг. подавляющее число (94%) студентов в американских университетах были белыми. В числе наиболее пострадавших от дискриминации были черные американцы. Поэтому основной целью предпринимаемых в этой области реформ было, прежде всего, решение проблемы афроамериканского меньшинства, сглаживание разрушительных последствий расизма. В этом плане мультикультурализм выступал как политика определенных льгот при поступлении в университет и некоторых компенсаций за несправедливость в прошлом, получившая название *affirmative action*. Американский социолог Ч. Тейлор определил ее как «политику признания».

Осуществление новой образовательной политики началось с конца 70-х годов. Используя финансовые субсидии и компенсации, правительство стимулировало университеты выделять квоты для приема представителей черного и других цветов населения в соответствии с пропорциональной численностью этих меньшинств. Однако число тех, кто успешно проходил вступительный конкурс, не покрывало выделенные квоты. Тогда многие университеты смягчали критерии отбора и принимали в студенты тех, кто в условиях действительного конкурса не смог бы поступить.

Результаты новой политики оказались двойственными, скорее отрицательными, чем положительными. Пытаясь исправить или компенсировать историческую несправедливость, политика квот фактически вела к новой несправедливости, поскольку обеспечивала поступление одних за счет других, ставя их в неравные условия. Многие студенты, поступившие на льготных условиях, но не обладающие необходимыми знаниями и способностями, не выдерживали трудностей учебы и уходили из университета уже на первых курсах. Поэтому новая политика если и увеличила число дипломированных специалистов из меньшинств, то ненамного. В равной мере она не слишком облегчила и ускорила интеграцию меньшинств в общество. Политика квот имела для некоторых студентов отрицательные последствия также в человеческом и социальном плане. Облегченный путь поступления порождал у них недостаток веры в себя, утрату самоуважения. К тому же другие студенты могли относиться к ним снисходительно, не воспринимая их в качестве равных. Образ студентов особой категории распространялся на рынке труда, что вело к обезцениванию их дипломов, хотя эти дипломы могли быть действительными.

Политика квот показала, «насколько трудно с помощью частичных решений найти решение общей проблемы»<sup>5</sup>. Проблемы образо-

вания имеют исторический и системный характер. Применительно к меньшинствам они накапливались в течение веков. Для их решения совершенно недостаточно узких административных и финансовых мер. Они требуют системного подхода и длительного времени.

Движение феминизма составляет второй важный аспект мультикультурализма. Сущность этого движения заключается в проблеме женской идентичности (сексуальной, или гендерной) и отношений между женщинами и мужчинами, получившими в литературе название «война полов». Основные претензии и обвинения феминистского движения связаны с тем, что господствующая мужская культура создала общество, в котором господствуют мужские ценности, которые объявляются общими и едиными для всего общества, не связанными с каким-либо полом. Исторически по мере утверждения мужской субъективности точка зрения женщин и их вклад в развитие общества становились все более маргинальными, на них не обращали внимание или их сознательно вытесняли. Поэтому феминистское движение требует признания специфических особенностей женского вклада в историю и культуру, изменения отношений между полами и установления действительного равенства во всех сферах общественной, профессиональной и частной жизни, изучения последствий, вызванных воздействием господствующей культуры на женскую идентичность.

В 1970-е годы в центре внимания феминизма находились вопросы политического и экономического притеснения женщин. Затем на передний план выходят проблемы межличностных отношений между мужчиной и женщиной, сексуального насилия и специфических черт женской идентичности. Особую остроту приобретает тема сексуального домогательства.

Проблема сексуального домогательства является исключительно сложной и во многом относится к числу неразрешимых. Об этом свидетельствуют продолжающиеся уже не одно десятилетие бурные споры на эту тему в американском обществе, которые не дали каких-либо ощутимых результатов. Дело в том, что для установления самого факта сексуального домогательства чаще всего нет необходимой и тем более достаточной фактологической базы. В отличие от других форм сексуального насилия, домогательство имеет двойственный, неявный, размытый, неощутимый характер. Оно выступает в форме неоднозначных намеков, обычных слов, произносимых с особой интонацией, некоторых знаков или жестов, необычного поведения. То, что одна сторона, жертва, воспринимает как сексуальное домогательство, другая сторона, обвиняемый, определяет по-другому. Он утверждает, что в его поведении не было ничего предосудительного,

<sup>5</sup> Ibid. P. 35.



что он все делал искренне, с добрыми намерениями, проявлял обычные знаки вежливости и внимания и т. д.

Найти справедливое решение, объективную истину в подобных ситуациях крайне трудно, поскольку слишком многое зависит от субъективного отношения и толкования. Не меньшее значение имеет культурное измерение, существующие традиции, обычаи и ценности, которые определяют поведение человека и которые с течением времени могут интерпретироваться по-разному. Все это также усложняет изучение рассматриваемых проблем. Тем не менее, растущее число конфликтов по поводу сексуальных домогательств способствовало разработке новых норм и правил поведения, более широкому распространению юридических законов на область межлических отношений.

Не менее сложной представляется проблема политкорректности, получившая в мультикультурализме значительное внимание. Термин «политкорректность» возник в 1950-е годы в политике, где он означал отношение нетерпимости к другим позициям и ценностям, ограничение свободы слова, неприятие противоречивости и непоследовательности во взглядах и поведении. Позже политкорректность стала восприниматься как воплощение конформизма, безволия и пассивного согласия с официальной точкой зрения, а политнекорректность, напротив, как выражение личной и оригинальной точки зрения, готовность ради этого расстроиться или даже оскорбить других.

Мультикультурализм стремится наполнить политкорректность положительными смыслами и значениями. С этой целью он предлагает избегать употребления слов и выражений, которые могли бы оскорбить чувство собственного достоинства этнических меньшинств или социальных групп, усилить ощущение маргинальности, умалить или принизить их мнения, взгляды, манеры поведения. В частности, мультикультуралисты считают непolitкорректным использование слов, означающих человека с ограниченными физическими возможностями.

Нежелательные слова и выражения следует либо не употреблять, либо заменять другими, вводя для этого в язык новые термины, которые были бы более нейтральными и описательными, менее нагруженными вторичными значениями и коннотациями. Так, в 60-е годы слово «негр» было заменено на термин «черный», который затем, в свою очередь, — на «афроамериканец». Таким же образом появились слова «латиноамериканец», «урожденный американец» и т. д. Движение политкорректности получило наиболее широкое распространение в студенческой среде и феминизме. В 1991 г. появилось сообщение о том, что в Стэнфордском университете разрабатывается «кодекс языка», в котором такие слова, как «woman», «ladies», «girls» объявляются «сексистскими» и потому запрещенными к

употреблению. В одном из престижных женских колледжей в числе запрещенных оказались не только расизм и сексизм, но и «лукизм» (стремление с помощью одежды и косметики выглядеть красиво), поскольку он навязывает стандарты красоты и привлекательности и унижающе воздействует на некрасивых людей<sup>6</sup>.

Движение политкорректности вызвало двойственное отношение. Противники этого движения упрекают его в том, что оно имеет тоталитаристский характер, выступает в роли некоей «полиции языка». Они также указывают на то, что попытки очищения или улучшения языка, по сути, являются невозможными и бесполезными, ибо язык не может изменить реальность, он выполняет инструментальную функцию, называет и обозначает предметы, является средством общения. Поэтому никакое улучшение языка не сможет устранить или ограничить дискриминацию женщин на рынке труда.

Сторонники политкорректности опираются на другие концепции языка, согласно которым язык вовсе не нейтрален по отношению к действительности. Он играет значительную роль в познании мира, что по-особому проявляется в формировании идей, понятий и теорий, составляющих основу наших представлений о мире. Язык не просто регистрирует или описывает окружающие нас предметы, но во многом определяет их восприятие. Он организует и структурирует мышление. Язык исторически меняется, что, в свою очередь, влияет на изменение направленности познания, на наш подход, оценку и т. д. Хотя от замены слова «глухой» на «плохо слышащий» страдающий этим недугом человек не станет лучше слышать, наше отношение к нему будет другим, более благосклонным и человечным. Еще более важные изменения происходят при замене слов «негр» и «черный» на «афроамериканец». Хотя речь идет об одном и том же человеке, в последнем случае цвет кожи уже не является его главной и полной характеристикой, теперь на передний план выходят более важные черты, указывающие на происхождение человека и исторические условия его появления на данном континенте. Примерно такая же роль языка наблюдается по отношению к другим этническим меньшинствам и социальным группам.

В 70-е и 80-е гг. в отношениях американского общества к мультикультурализму преобладало положительное начало. Однако затем, по мере роста требований со стороны африканского и других этнических меньшинств, а также подключения к ним требований разного рода социальных групп, положение все более усложнялось и ухудшалось. Возникло то, что было названо «тиранией меньшинств». В силу этого 90-е гг. прошли под знаком острых дискуссий о мульти-

<sup>6</sup> См.: Джонс П. Современность. Т. 2. М., 1995. С. 400.

культурализме, негативные последствия которого вновь заставили говорить о кризисе американской идентичности.

В целом мультикультурализм получил в США наиболее полное и глубокое воплощение. Поэтому некоторые авторы считают, что мультикультурализм представляет собой чисто американское явление. Тем не менее он вышел за границы Северной Америки и оказал влияние на другие страны и континенты. В частности, в Австралии, Колумбии, Парагвае и Южной Африке были приняты конституции, основанные на многокультурности. Не избежала его влияния и Европа.

В Германии сторонники мультикультурализма отстаивают положения о том, что так называемые гастарбайтеры, рабочие-иммигранты, находятся в стране не временно, но для того, чтобы остаться навсегда, что в Германии уже давно идет процесс самоэтнизации меньшинств, что она фактически является мультикультурным обществом. В мэрии Франкфурта-на-Майне создан специальный отдел по мультикультурным делам во главе с Д. Кон-Бендитом, который в 60-70-е гг. возглавлял радикальное движение немецких студентов и молодежи и который теперь выступает за «мультикультурную демократию», опираясь при этом на идеи Ж.-Ж. Руссо.

Примерно такая же ситуация наблюдается в Великобритании. Здесь в 1976 г. был принят специальный закон о расовых отношениях, целью которого является борьба против проявлений расизма, устранение каких-либо дискриминаций, обеспечение равенства и установление добрых отношений между различными этно-расовыми группами. Для утверждения общих ценностей и обеспечения социального единства, образование провозглашается в качестве общего блага, доступного для всех. После известных терактов в Лондоне (7 июля 2005 г.) проблема интеграции иммигрантов, особенно мусульман, приобретает в Англии новую остроту.

Что касается Франции, которая в плане решения культурного и национального вопроса считалась одной из самых благополучных, то в 80-е гг. она также столкнулась с проблемой французской идентичности. Основная причина тому, как и для других европейских стран, — иммиграция, которая возникла давно, во второй половине XIX в., заметно ускорилась и в таком виде продолжала существовать в течение следующего века, и только в 1990-е гг. она сначала замедлилась, а затем почти остановилась. В 80-е гг. происходит медленное осознание культурной неоднородности страны, начинают учитываться культурные различия иммигрантов, что находит проявление в том, что некоторые культурные и религиозные ассоциации, имеющие целью сохранение идентичности, приобретают легальное положение.

Вместе с тем Франция сдерживает влияние и распространение мультикультурализма, не решается назвать общество многокультурным. Она не приемлет американскую политику признания (*affirmative action*), которая во Франции была названа «*позитивной дискриминацией*». Она не признает культурные сообщества в качестве субъектов права. Активная мультикультурная политика объявляется опасной, поскольку она может привести к фрагментации общества на множество этнических, культурных и религиозных сообществ. На особую сложность проблемы мультикультурализма указывает затянувшееся обсуждение принятого в 1994 г. закона, запрещающего ношение мусульманского платка (хиджаб) в учебных заведениях.

Следует отметить, что в той или иной мере мультикультурализм затрагивает практически все стороны общественной жизни.

В области искусства оригинальным примером мультикультурализма может служить изданная в конце 2003 г. в Афинах книга «Роман мира», написанная четырнадцатью авторами из двенадцати стран<sup>7</sup>. В 2005 г. роман вышел в Италии под названием «Мое имя — никто». Его издание также готовится во Франции, Нидерландах, Португалии, Турции. Английский вариант находится на сайте министерства культуры Греции. Чилиец А. Скармета удостоился чести написать первую главу. Последующие главы по очереди писали Ф. Сисекуглу (Турция), Я. Хандра (Алжир), М. Фабер (Англия), Л. Дивани, Е. Скуртис и А. Ассонтис (Греция), П. Когоут (Чехия), А. Япин (Нидерланды), Н. Амманити (Италия), И. Шульц (Германия), А. Флоретос (Швеция), Э. Керет (Израиль) и М. де Прадо (Испания).

От каждого автора требовалось продолжить интригу, сообразуясь с тем, что было написано его предшественником, а также следовать повествовательной нити и поддерживать интерес читателя. Поскольку замысел книги возник в Греции, авторы в своем творчестве вдохновлялись «Одиссеей» Гомера. Форма романа начала выстраиваться в голове греческого драматурга Е. Скуртиса, когда он задумался над проблемами глобализации. Начинается роман в некоем латиноамериканском городе, затем охватывает почти всю планету и заканчивается на просторах Шотландии. Созданный текст представляет собой приключенческий роман, насыщенный действиями, страстями, кровавыми столкновениями, самыми неожиданными и невероятными поворотами интриги, что делает рассказ захватывающим.

Современный Одиссей романа — молодая женщина Мария Тереза Алмендрос, которая покидает свою латиноамериканскую Итаку и отправляется на поиски своего отца, таинственного, знаменитого и харизматического революционера, в котором легко угадывается Че

<sup>7</sup> См.: *Povoledo E. Odyssee multiculturelle // Courier International. 2005, №783. P. 62.*

Гевара. В своих поисках Мария совершает настоящее кругосветное путешествие. Герою Гомера не давали покоя боги, которые сталкивали его с бесконечными препятствиями. Героиня мультикультурного романа имеет бесчисленные земные встречи, когда она оказывается в гуще революционных событий, сталкивается с государственными переворотами, имеет дело с секретными службами.

Авторы романа относятся к своему творению весьма критически. В частности, М. Фабер отмечает, что роман грешит своим построением и недостатком психологической убедительности. Помимо этого, произведению не хватает связности и целостности, некоторые главы выглядят слишком разнородными, иногда ощущается излишек национальной специфики, перегруз неожиданными сюжетными поворотами, ставящими читателя в тупик. В целом роман находится в русле постмодернизма.

Обобщая, можно заключить, что как сам мультикультурализм, так и его последствия являются крайне противоречивыми и неоднозначными. Он означает отрицание культурного универсализма, отказ от глубокой интеграции и тем более от ассимиляции. Мультикультурализм продолжает и усиливает линию культурного релятивизма, распространяя его на каждую национальную культуру, сохраняя принцип равенства всех культур и дополняя его принципом культурного плюрализма.

В своей максималистской форме он отвергает какое-либо общее, центральное ядро ценностей общества, часто представляющее культуру доминирующей этно-национальной общности, и требует полного равенства для всех культурных, лингвистических, религиозных и иных меньшинств, для всех групп, имеющих различие. К такому взгляду склоняется английский социолог А. Этциони. В несколько более умеренной форме мультикультурализм делает акцент на равном достоинстве всех культур, входящих в общество. Такой точки зрения придерживается американский социолог Ч. Тейлор.

Во всех случаях мультикультурализм абсолютизирует роль культуры в ущерб социально-экономическим факторам. Однако для полного социального равенства одного признания достоинства культуры недостаточно. Подход мультикультурализма является односторонним. Он отдает явное предпочтение различию и игнорирует общее. В реальной жизни человек думает и действует в трех измерениях: как все, как некоторые, как никто другой. То же самое можно сказать о культурах. Чистых культур, особенно в наше время, не бывает. Стремление к ним является нереальным и утопическим. Такой подход таит в себе опасность фрагментации и распада общества и государства. Однако сохранение культурного многообразия, безусловно, необходимо.

## Раздел 3

### РУССКАЯ КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

#### И. В. Кондаков. ГЛОБАЛИТЕТ РОССИИ (К постановке проблемы)

В современном мире среди всех совершающихся социокультурных процессов первое место по праву занимает феномен *глобализации*. Под глобализацией на рубеже XX–XXI веков в социологии, политологии, истории обычно понимается процесс унификации социальных и экономических, финансовых и технических, художественных и научных явлений во всех странах и регионах мира в соответствии с некоторым набором общеобязательных требований (предписаний и норм, ценностных и информационных критериев, социокультурных, технологических и идейных установок), выработанных в развитых странах мира, и прежде всего — в США и крупнейших странах евроатлантического блока. Однако осмысление глобализационных процессов с позиций современного междисциплинарного знания, каким является культурология, в значительной степени переворачивает традиционные представления о глобализации.

Сегодня господствуют два наиболее распространенных взгляда на глобализацию. Согласно одному из них, глобализация отражает *объективную общность* социально-экономического, политического и духовного развития различных (а в ближайшей перспективе — всех) цивилизаций и культур, стран и народов, закономерно сложившуюся на современном этапе мировой истории. Согласно другому — глобализация представляет собой *субъективный результат* культурной экспансии США, насильно распространяемый по всему миру, жалкий и примитивный плод агрессивной политики мирового империализма. Если согласиться с правотой первого из двух названных взглядов, глобализация — это неизбежная судьба человечества и мировой культуры на отдаленную перспективу; если принять другую точку зрения, глобализация — это ядовитый соблазн, от которого нужно

во что бы то ни стало освободиться, преодолев его изнутри каждой самобытной культуры. В одном случае глобализация представляется фатумом, роком всего мирового сообщества; в другом — полем острейшей борьбы локальных культур за выживание, за сохранение ими ментального и ценностно-смыслового своеобразия.

С точки зрения современной культурологии, обе точки зрения страдают известной ограниченностью и схематизмом; в каждой из них есть своя правда и своя неправота, что объясняется, в конечном счете, тенденциозной интерпретацией и оценкой феномена глобализации силами, противоборствующими в истории и политике, в науке и искусстве, в религии и философии; взаимоисключающими субъектами социокультурных процессов. С одной стороны, глобализация — это несомненно объективно-исторический процесс интеграции локальных культур во всемирно-историческое целое, но процесс этот — не линейный и не одноразовый: интегративные тенденции в истории мировой и различных национальных культур многократны, цикличны и нестабильны; они заявляют о себе с древнейших времен, в разных культурах и регионах, но, достигнув своего апогея, каждый раз сменяются дифференцирующими тенденциями. С другой стороны, глобализация — это, действительно, поле борьбы разных интегративных тенденций, соревнующихся между собой за приоритеты и гегемонию в мировом культурно-историческом процессе, и это значит, что, наряду с «американской» глобализацией, неизбежно возникают другие конфигурации глобализационных процессов (например, европейская, исламская, китайская, российская и т. п.).

### Глобалитет как исторический феномен культуры

«Глобалитет» — сравнительно новое в гуманитарных науках и еще не вполне устоявшееся понятие. Общий смысл его употребления в современном контексте очевиден — устремление к всемирному и тотальному, связанность с глобальными проблемами современности, выражение предельной степени обобщенности мировой культуры как целого. В этом смысле несомненно родство понятия «глобалитет» с феноменом «глобализации»: процессы глобализации, развертывающиеся в мире, начиная с последней трети XX века, и продолжающие активизироваться и расширяться в веке XXI, означают не только вписывание отдельных локальных культур в мировой культурный контекст, но и обретение каждой из них в той или иной степени всемирного значения, то есть своего *глобалитета*. В то же время очевидно, что подобные тенденции — тяготения локальных культур ко всемирности — возникали задолго до современных глобализационных про-

цессов. Так, глобалитетом «дышат» походы Александра Македонского и крестовые походы Средневековья, гуманизм эпохи Возрождения и рационализм просветителей XVII–XVIII веков, великие географические открытия, начиная с путешествия Колумба или кругосветного похода Магеллана, и политика колониализма ведущих европейских стран, заставившая людей различной этнической и расовой принадлежности почувствовать противоречивое единство мира.

Локальные культуры на определенном этапе своего развития могут выходить за рамки своей локальной (в том числе исторической этнонациональной) специфики и претендовать на «всемирность» и «общечеловечность», выражаемые тем или иным способом. При этом атрибут «всемирности», приобретаемый той или иной локальной культурой, являясь претензией частного феномена культуры представлять в том или ином аспекте мировую культуру как целое или феномен «общечеловеческого», тем самым свидетельствует о действительных отношениях, складывающихся между той или иной локальной культурой и миром в целом. Рассмотрение подобных тенденций в контексте истории мировой культуры показывает, что преодоление локализма и прорыв во «всемирность» в большинстве случаев является не субъективной амбицией той или иной локальной культуры, а объективно ей присущим *потенциалом* развития ценностно-смыслового содержания (рано или поздно исторически актуализирующимся и постепенно развертывающимся, в процессе саморазвития, во все более широком контексте межкультурных коммуникаций).

Условимся впредь называть это потенциальное качество «всемирности» локальных культур (которое нередко становится актуальным во все возрастающей степени) их *глобалитетом*. Иначе говоря, глобалитет той или иной этнической (или национальной) культуры (равно как и субкультуры) — это условный конфигуратор, определяющий отношение этой локальной культуры ко всемирно-историческому культурному целому, к культурной практике всего человечества и очерчивающий историческое место, занимаемое данной конкретной культурой в пространстве культуры мировой на определенный момент мировой истории.

Глобалитет культуры сопоставим с ее *менталитетом*. Если менталитет — это самосознание локальной культуры (или цивилизации) как таковой, прочувствованное *изнутри* нее, в рамках данного ее природно-географического, этносоциального и исторического локуса<sup>1</sup>, то глобалитет — это самосознание локальной культуры в

<sup>1</sup> О менталитете как глубинной структуре культуры и цивилизации см., например: Кондаков И. В. Культура России. Русская культура: краткий очерк истории и теории М., 1999. С. 39–43.

качестве одной из составляющих мировой цивилизации, в рамках глобального смыслового пространства, взгляд локальной культуры на самое себя *извне*. Таким образом, локальная культура как бы видит себя одновременно в разных зеркалах: не только в зеркале своей специфики (то есть в ряду смежных с нею или противостоящих ей иных локальных культур), но и в грандиозном зеркале мировой культуры как целого. Совокупность этих отражений, локальных и глобальных, складывающихся на разных этапах исторического становления и развития этой культуры, обобщаются соответственно в ее менталитете и в ее глобалитете, диалектически соотносённых между собой как своеобразная «парная конструкция».

Менталитет и глобалитет каждой локальной культуры — в той мере, как они исторически сформировались, — тесно связаны между собой. Можно сказать, что глобалитет каждой конкретной локальной культуры является *проекцией ее менталитета* в мировое культурное пространство. Сами этнокультурные представления о мировом целом, формирующиеся в истории той или иной локальной культуры, как и осмысление этнокультурой своего места во всемирной культуре, окрашены в тона локального менталитета. Более того, можно сказать, что тот или иной глобалитет развивается в зависимости от *менталитета* и является производным от него.

Поэтому, скажем, мировой проект США разительно отличается от глобальных планов международного исламизма или китайской модели «Поднебесной», а российское понимание «мирового порядка» может категорически не совпадать с общеевропейскими или, например, японскими характеристиками «всемирности» в политике, экономике, культуре (равно как и с американскими, китайскими или исламскими представлениями о глобальном целом и перспективах его развития). Не случайно появление новых терминов (во многом метафорических) для обозначения различных региональных типов глобализации (субглобализаций) — «эллинстическая стадия англо-американской цивилизации» (К. Велиз), «давосская культура» (С. Хантингтон), «клубная культура интеллектуалов» (П. Бергер), «управляемая глобализация» (Яньсян Янь), «истернизация» (К. Кэмпбелл), «японизация» и «тайванизация» (С.-Х. М. Сяо), «латиноамериканская эмиссия» (А. Ф. Талавера), «африканский ренессанс» (Т. Мбеки) и т. п.<sup>2</sup>

Уже из списка приведенных понятий (не только не полного, но и во многом произвольного) становится очевидным, что для описания современных глобализационных процессов, хотя бы даже самого схе-

матичного, недостаточно двух понятий — менталитет и глобалитет. Ведь, наряду с ментальной проекцией локальной культуры на «экран» культуры мировой, мы можем наблюдать и обратный процесс — проекцию мировой культуры («всемирности») на локальную культуру, своего рода этноинтерпретацию глобализма. И те, и другие процессы имеют непосредственное отношение к глобализации. Но одно дело — приблизить конкретную этническую культуру ко всемирной через условный «япши-интернационал» (П. Бергер) или «клубную культуру интеллектуалов», «давосскую культуру»; другое же дело — экстраполировать локальные представления на мировую культуру, доведя этнокультуру до масштабов глобализма или сводя мировую культуру до пределов отдельно взятой локальной культуры.

Когда речь идет о «японизации» или «тайванизации» традиционной китайской культуры, об «африканизации» или «исламизации» западной культуры в ЮАР или Алжире, о «латиноамериканской эмиссии» (в виде знаменитых телесериалов и киноактеров) в США, Европу или Россию, об «американизации» европейской, исламской или российской культуры, мы сталкиваемся с *локалитетом* мировой культуры, то есть с феноменом перекодировки глобальных ценностей и представлений в терминах и образах той или иной локальной культуры. Локалитет мировой культуры, разумеется, не является открытием XX века (например, пресловутые «Петровские реформы» в России являются типичным примером раннего российского локалитета), хотя именно в XX веке локалитет получил такое же широкое распространение в мире, как и глобалитет локальной культуры.

Локалитет и глобалитет той или иной конкретной культуры образуют между собой также «парную» конструкцию, исторически «балансирующую» между преимущественным акцентом на глобальное или локальное содержание национальной культуры. Ю. М. Лотман дал замечательно точное описание механизма исторического балансирования между глобалитетом и локалитетом конкретной культуры (на примере русской культуры XVI–XVIII веков). Культурно-исторический процесс в России ученый характеризует «сменой периодов самоизоляции, во время которых создается равновесная структура с высоким уровнем энтропийности, эпохами бурного культурного развития, повышением информативности (непредсказуемости) исторического движения. Субъективно периоды равновесных структур переживаются как эпохи величия (“Москва — Третий Рим”) и метаструктурно, в самоописаниях культуры, склонны отводить себе центральное место в культурном универсуме (то есть претендуют на мировое значение и обладают глобалитетом. — *И. К.*). Неравновесные, динамические эпохи склонны к заниженным самооценкам,

<sup>2</sup> См. подробнее: Многополюсная глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004.

помещают себя в пространстве семиотической и культурной периферии и отмечены стремлением к стремительному следованию, обгону культурного центра, который предстает и как притягательный, и как потенциально враждебный (такие эпохи отличаются ярко выраженным локалитетом и драматически переживают утрату своего былого глобалитета. — *И. К.*)»<sup>3</sup>

Во многих случаях локалитет той или иной культуры и ее стратегии по освоению достижений мировой культуры зависят от «культуры-посредницы». Например, в древности греческая культура выступала в качестве «ученой» и «художественной» культуры Рима, всей Римской империи, наконец, Средиземноморья в целом. В Средние века латинская, византийская или древнеболгарская культуры выступали как культуры-посредницы при распространении христианства — «глобалистской» доктрины того времени — соответственно в Западной Европе, в Европе Восточной и в Древней Руси. На Востоке подобную же роль в исламизации множества тюркских и индоевропейских народов (своего рода также средневековой «глобализации» азиатских народов и их культур) сыграла классическая средневековая арабская культура периода Халифата (в языковом, психологическом и антропологическом отношениях — семитская). В эпоху колонизации Европой народов Азии, Африки и Америки такими культурами были прежде всего английская, французская, испанская, португальская культуры Нового времени. Все эти и другие культуры-посредницы выполняли миссию культурного локалитета в контексте своих культурно-исторических эпох и способствовали становлению и развитию глобалитетов самих культур-посредниц.

*Менталитет культуры*, ее *локалитет* и *глобалитет*, — это три разных, но взаимосвязанных модуса одной и той же (локальной) ментальности (триада), складывающиеся в зависимости от того ценностно-смыслового контекста, в котором она пребывает, — по преимуществу *интерлокального*, *интралокального* или *глобального*. Менталитет фиксирует обращенность данной локальной культуры на ее собственное ценностно-смысловое своеобразие (включая этнокультурную и психологическую специфику) в *интерлокальном* контексте (то есть в одном ряду с другими, смежными или противоположными ментальностями локального же характера). Глобалитет указывает на вклад локальной культуры во всемирную культуру как целое, на порожденные этой локальной культурой общезначимые ценности, на потенциал ее «всечеловечности» и «всемирной отзывчивости», взятые в *глобальном* контексте. Локалитет культуры — это

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллинн, 1992. Т. I. С. 127.

способность данной культуры собственными — этническими, социальными, психологическими, художественными и иными — средствами репрезентировать мировую культуру в своем конкретном локусе, преломить всеобщее (всемирное, глобальное, общечеловеческое) в *интралокальном* контексте — данной культуры (субкультуры), цивилизации, этноса, даже подчас региона.

Менталитет, глобалитет и локалитет этнически определенной культуры — это три стороны одного явления, тесно взаимосвязанные, но практически не совпадающие между собой, подобно тому, как обратная сторона Луны может быть увидена лишь из Космоса, но в принципе не наблюдаема с Земли. Так, один глобалитет может быть оценен лишь с позиций другого глобалитета (но не с точки зрения того или иного менталитета или локалитета — чужого или своего). То же самое касается отношений между конкретными менталитетами или локалитетами. Взаимоотношения между отдельными дискурсами конкретных культур — менталитетом, глобалитетом и локалитетом — внутри каждой локальной культуры носят диалогический характер и определяют собой ее историческую динамику.

Каждая культура стремится при контакте с другой вычитать в ней «свое» (и интерпретировать ее по преимуществу в этом ключе, тем самым «осваивая» ее собственными ментальными средствами) и, напротив, отторгнуть «чужое» (соответственно осудив его, дискредитировав, вытеснив или заместив его «своим»). В этом смысле возможно говорить, что в смысловом поле каждой культуры складывается конфигурация трех смысловых центров: *я-для-себя*, *другой-для-меня* и *я-для-другого*<sup>4</sup>. Взаимодействие этих смысловых центров в каждой культуре с аналогичными смысловыми центрами другой культуры в процессе их бесконечного диалога и определяет характер межкультурных коммуникаций на каждом этапе исторического становления и развития всех культур и субкультур, становления и борьбы их глобалитетов, менталитетов и локалитетов.

В соответствии с бахтинской концепцией диалога культур можно содержательно интерпретировать и само тройственное соотношение между менталитетом, глобалитетом и локалитетом. Если менталитет культуры логично представить как «*я-для-себя*» локальной культуры, то ее локалитет будет выглядеть, в бахтинской терминологии, как «*другой-для-меня*», а глобалитет — как «*я-для-другого*», где «*другой*» — это всемирная культура (или совокупность внеположных данной локальных культур), а «*я*» — локальная. Впрочем, в другом семантическом контексте локалитет можно охарактеризовать как «*все-для-меня*», а глобалитет — как «*я-для-всех*»; в таком

<sup>4</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Он же. Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 52.

случае менталитет локальной культуры будет выражаться не только формулой «я-для-себя», но и «я-для-другого», а менталитет другой локальной культуры предстанет в отношении к данной как «другой-для-себя» или «другой-для-меня».

Глобалитеты различных локальных культур, даже принадлежащие одной исторической эпохе, как правило, весьма разнородны и не сводимы к одному «знаменателю». Во многом это объясняется тем, что, во-первых, каждая история становления и эволюции культурного глобалитета различна и неповторима — по сравнению с другими судьбами локальных культур. Во-вторых, связка каждого глобалитета с соответствующими менталитетом и локалитетом — также формируется своеобразно, образуя смысловое «ядро» данной локальной культуры. Подобная связка непохожа на иные тройственные конструкции, составляющие смысловые «ядра» других локальных культур, а потому вполне эксклюзивна.

Наконец, в-третьих, глобалитет культуры, претендующей на всемирную значимость и «общечеловечность», в той или иной степени, как и менталитет, и локалитет этой же культуры, но по-своему, отягчен этнокультурными стереотипами, шаблонами, клише, окутан «облаком» неverifiedируемых мифов и легенд, символов и метафор, иллюзий и заблуждений и, таким образом, является сложным, многослойным, синкретическим образованием, глубоко укорененным в массовой психологии, религиозных и философских воззрениях, в политической идеологии, в коллективном бессознательном данной социокультурной общности.

### Глобалитеты культур в мировой истории.

#### Генезис и типология

Локальные культуры, принадлежащие одной исторической эпохе и разворачивающиеся в одном ценностно-смысловом пространстве, могут ориентироваться на достижение разных глобалитетов. Так, культуры Англии, Франции, Германии, рассмотренные в контексте новоевропейской культуры, на протяжении XVII–XIX веков выражают не просто разные, но и противоположные, даже взаимоисключающие глобалитеты, раскрывающие разные грани европейской культуры и европейского глобалитета. К примеру, британское мировое могущество находит свое выражение в промышленности и мировой торговле; французское влияние на мировую культуру связано с предпосылками и следствиями исторических и политических идей французского Просвещения и Великой французской револю-

ции; германизм несет миру пафос предельных философских обобщений и систематизаций — как в самих философских спекуляциях, так и в литературно-художественном выражении отвлеченных идей.

Отсюда исходил, например, поздний В. Г. Белинский в своих выводах о главенствующих путях европеизма (как они были заявлены в первой половине XIX века тремя ведущими европейскими нациями — в их тогдашнем глобалитете). Далее, Белинский в статье «Мысли о русской литературе» утверждал, что европейское предназначение России состоит не в экономике и промышленности (как у Англии), не в развитии политико-исторических идей (как во Франции) и не в отвлеченной кабинетной философии (как в Германии), а в развитии *литературы* как особого рода культурного синтеза, более никем в Европе не достигнутого. Вариации на темы Белинского мы встречаем у Герцена, в его знаменитом трактате «Развитие революционных идей в России». Через нарратив идей Белинского (осуществленный Н. Чернышевским в цикле «Очерки гоголевского периода литературы») подготавливается ленинская концепция «трех источников и трех составных частей марксизма», представляющая всемирно-историческую значимость марксистского учения как закономерный синтез английской политэкономии, французского утопического социализма и классической немецкой философии.

Марксизм, объединивший прежде всего творческие усилия К. Маркса и Ф. Энгельса, а также, в той или иной степени, труды их последователей в Европе и России, предстал в изложении В. Ленина, мыслившего в русле идей русских революционеров-демократов, как глобалитет огромной силы и универсальности, способный воодушевить на мировую революцию и передовые страны Европы и Америки, и народы царистской России, и представителей отсталого Востока (которые ожидают великие революционные преобразования). Синтез европейских глобалитетов (в лице марксистской доктрины) в конечном счете породил глобализм, выходящий далеко за пределы самой Европы («призрак бродит по Европе, призрак коммунизма»), да и всех мыслимых европеизмов («пролетарии всех стран, соединяйтесь!»). Марксов коммунизм — это такой же утопический глобалитет, как и просветительская вера в Разум и Просвещение, которые сами по себе спасительны для всего человечества уже в силу своей всеобщности и универсальности, или романтическая вера в гениальную героическую личность, преодолевающую косные предубеждения обывателей, темной и нетворческой «толпы».

Различные локальные культуры могут порождать сходные глобалитеты, продиктованные одним историческим временем и чувством. Так, народы, освобождавшиеся в XX веке от уз колониализма,

стремились поначалу к отрицанию любых глобалитетов и утверждению собственных менталитетов и локалитетов. Пафос национального освобождения на время ставил этнический менталитет в иерархии культурных ценностей выше, нежели какой бы то ни было глобалитет, ассоциировавшийся исключительно с империалистическим господством мировых держав. Однако вскоре и у стран, недавно освободившихся из-под колониального гнета, стал формироваться свой глобалитет (к примеру, «негритюд» или «латинос»). Международное сообщество «развивающихся», то есть перспективных стран (как стали называться, в отличие от стран «развитых», уже завершивших свое развитие, недавние колонии) в условиях биполярного мира, разделенного враждебными глобалитетами антагонистических политических систем, образовало свой, нередко весьма воинственный глобалитет «третьего мира» («неприсоединившихся» государств), отстаивавших свой нейтралитет во всемирно-исторической схватке социализма и капитализма (советизма и американизма).

Аналогичным образом, во время и после распада Советского Союза культуры, до того рассматривающиеся лишь как составные части единой многонациональной советской социалистической культуры, стали претендовать на самостоятельность и всемирность (армянская и туркменская, татарская и якутская, чеченская и крымская и т. п.). В тех случаях, когда тот или иной этнос не чувствовал в себе собственных культурных сил, чтобы обеспечить себе глобалитет, он апеллировал к авторитету этнически родственных народов (например, тюркских народов, ориентирующихся на светскую государственность и секуляризм, — к Турции; ортодоксальных исламистов — к Саудовской Аравии и Арабским Эмиратам; финно-угорских народов России — к Финляндии и Венгрии, бывших немцев Поволжья, в том числе депортированных в Казахстан, — к объединенной Германии, евреев — к Израилю, и т. д.

Таким образом, можно говорить о существовании и исторической динамике межэтнических и интернациональных глобалитетов, на которые ориентируются различные народы и локальные культуры (наряду с чисто этническими или национальными глобалитетами). Те и другие глобалитеты в контексте мировой культуры выступают как механизмы опосредования структуры культурного универсума — от локальных культур до всемирной общечеловеческой культуры, от культурной периферии до цивилизационных центров единого, но дифференцированного человечества. Вместе с тем такие глобалитеты (сложившиеся как вторичные локалитеты, отстаивавшие право на региональный глобалитет) исподволь способствовали интеграции мировой культуры.

Обретение той или иной локальной культурой глобалитета в мировой истории во многом непредсказуемо и связано с совпадением множества факторов, обуславливающих в совокупности глобалитет той или иной культуры. Одни локальные культуры, вроде месопотамской, итальянской, русской, американской, китайской и некоторых других, на протяжении своей национальной истории несколько раз переживают свой глобалитет. Другие, пережив свое мировое значение лишь однажды (даже если оно было ярким и длительным), более никогда не достигают в своем развитии глобалитета: здесь показательны судьбы Древнего Египта, Финикии, мезоамериканских цивилизаций (инков, ацтеков, майя), Хазарского каганата, Хорезма, Монгольской империи Чингисхана, Австро-Венгрии, Кубы, Вьетнама и т. п. Наконец, есть множество народов и культур, которые в своей истории ни разу не добивались глобалитета и которые имеют ничтожно малые шансы обрести глобалитет когда-либо в дальнейшем (например, малочисленные народы Крайнего Севера, первобытные африканские племена, племена Океании, народы Азии и Америки, не имеющие своей государственности, и т. д.).

Очевидно, что развитие глобалитетов в истории разных локальных культур может быть не только прогрессивным, но и регрессивным. Греция трижды утрачивала свой глобалитет, сложившийся в эпоху классической античности, эллинизма и в период Византийской империи. Италия четырежды пережила расцвет своего глобалитета — во времена Древнего Рима и в эпоху Ренессанса, в период объединения и в послевоенный период, после крушения фашистской диктатуры. Пик французского глобалитета пришелся на эпоху Просвещения, давшую Великую французскую революцию и империю Наполеона. Однако до этого было блестящее царствование Людовика XIV, давшее великий французский классицизм; а после — была Парижская Коммуна, французское Сопротивление в годы Второй мировой войны и Франция «пятой республики», ставшая ядерной державой. Вершина английского глобалитета совпала с викторианской эпохой и становлением Британской империи. Однако до этого были Английская реформация и революция, становление Великобритании как великой морской державы, а после — участие в Первой и Второй мировых войнах, деколонизация, формирование Содружества Наций и становление современного постиндустриального государства.

Исламская цивилизация, пережившая свой ренессанс в период арабских завоеваний и расцвета халифатов, в результате исламских революций в разных уголках земного шара, сегодня снова находится на подъеме своей пассионарности и глобалистских устремлений. В частности, формируются новые представления об исламском гло-



бализме — феномене светском и транснациональном (что находит свое выражение в понятиях «политический ислам», «экономический ислам», «культурный ислам», «исламская идентичность» и пр.). Но одновременно с этим глобальный смысл обрела и угроза исламского фундаментализма и десекуляризации (Иран), исламского экстремизма и терроризма (Палестина), исламистского сепаратизма (в Чечне и др. регионах).

Кризис глобалитета, его падение, надлом и крушение всегда переживаются каждой локальной культурой как тяжелое испытание, как национальная трагедия или катастрофа, окрашенная подчас в апокалиптические тона, как «конец истории». Современная социокультурная ситуация в России характеризуется прежде всего кризисом российского и русского глобалитета. Культура, в течение ряда веков тешившая себя собственным всемирно-историческим величием и уникальностью, апеллировавшая то к низшошедшей на нее свыше благодати Крещения, то к идеалам Святой Руси и Третьего Рима, то к формулам «всемирной отзывчивости» и «всеединства», то к целям мировой революции и построения коммунизма, оказалась вынужденной, как в Петровские времена, учиться у других развитых культур «азам» постиндустриальной цивилизации. Страна, которая еще недавно, как казалось, идет по всем статьям — от ядерного вооружения и освоения космоса до балета и фигурного катанья «впереди планеты всей», сегодня должна «побираться» у международных валютных фондов и мирового сообщества.

Правда, кризис глобалитета Россия переживает уже в четвертый раз. Впервые свой глобалитет Киевская Русь утратила в результате монгольского завоевания и два с половиной века влачила жалкое существование в составе кочевой Монгольской империи. Второй раз кризис глобалитета потряс Московское государство вместе с династическим кризисом в конце XVI — начале XVII века: вслед за Смутным временем и иностранной интервенцией последовали многочисленные бунты, религиозный Раскол. Третий кризис глобалитета России случился в начале XX века: поражение в Русско-японской войне послужило детонатором ряда кризисных процессов — первого приступа Русской революции 1905–1907 годов, неудач в военных кампаниях Первой мировой войны, Февральская и Октябрьская революции и последовавшая за ними длительная и опустошительная Гражданская война. Наконец, четвертый кризис российского глобалитета связан с результатами Второй мировой войны: послевоенная разруха, начало холодной войны, десталинизация Советского Союза, «оттепель», изнурительная гонка вооружений, стагнация советского режима, неудачи в проведении

коммунистических реформ, крах коммунистической идеологии и идеократии, конец советского блока и распад СССР...

Четырехкратное преодоление кризиса глобалитета Россией является довольно уникальным явлением в истории мировых цивилизаций (хотя и нет гарантий, что из последнего кризиса российская цивилизация выйдет без необратимого для себя ущерба). Впрочем, всякий кризис глобалитета (не только в России, но и, скажем, в исламских государствах) почти неизбежно чреват необратимыми последствиями и разрушениями и чаще всего видится современниками как последний, как «конец истории», во всяком случае — национальной. Однако в случае с Россией кризис одного глобалитета часто означает начало нового подъема, а вместе с тем обретения нового глобалитета. Так, например, кризис идеалов «Святой Руси» в Московском царстве привел к «Петровским реформам» и постепенному обретению Россией европейской идентичности в качестве империи и великой державы, а Октябрьский переворот, казавшийся многим белоэмигрантам «концом России», стал началом будущей ядерной сверхдержавы XX века, в течение нескольких десятилетий выдерживавшей глобальный паритет с самими Соединенными Штатами.

Изучение историй национальных культур и истории мировой культуры как целого с точки зрения формирования и развития, кризисов и возрождений глобалитетов остается пока лишь проектом на будущее. Однако уже в самом первом приближении можно представить этот аспект историко-культурного исследования, в котором предметом сравнительно-исторического анализа и оценки станут именно глобалитеты разных культур в различные исторические эпохи. Можно предположить, что именно на этом пути при изучении истории мировой культуры нас ждут наиболее важные обобщения и открытия. С методологической и методической точек зрения, сравнительный анализ глобалитетов локальных культур может дать новый, притом совершенно неожиданный принцип построения истории мировой культуры как научной дисциплины и учебного курса. Ведь, строго говоря, история мировой культуры может быть представлена только как диалог и «соревнование» локальных глобалитетов и их функций.

Глобалитет культуры Древней Греции находит свое выражение в феномене *агональности*, которая предвосхищает не только физическую культуру и спорт (включая олимпийские соревнования), но и третейский суд, сократовский диалог, научный спор, рождающий истину, античный театр, сравнение поэтов и др. деятелей искусства между собой по степени мастерства, критику (литературных и художественных произведений, социального поведения, политики или

нравственности) и риторику — словом, различные формы и принципы социокультурной соревновательности, в своей совокупности породившие европейскую демократию. Архитектурным символом античной демократии на многие века вперед стала колоннада, поддерживающая портик, — зримый облик социокультурного многоголосья, нравственного, политического, религиозного и художественного плюрализма.

Не менее выразительным оказывается глобалитет, например, Древнего Египта, зародившего в своих недрах фантастический культ авторитарной власти и бюрократической иерархии, легший в основание всех разновидностей восточной деспотии, включая византийское и русское самодержавие. Архитектурный облик деспотии на несколько тысячелетий мировой истории предопределила египетская пирамида, отдаленными потомками которой предстают башни московского Кремля, здание Адмиралтейства в Петербурге и проект Дворца Советов, реализовавшийся в упрощенном виде в сталинских «высотках». Соревнование египетского и греческого глобалитетов в свое время было ярко отображено С. Аверинцевым на примере скульптурных образов («пластических символов») представителей двух средиземноморских цивилизаций: Египет — «согбенная поза писца, осторожно и прилежно записывающего цареву слово или переписывающего текст священного предания», и Греция — «свободная осанка и оживленная жестикуляция оратора». За пластикой двух глобалитетов древности стоит и иная социокультурная типология: Ближний Восток — «написанное слово (“канцелярщина”)», воспроизводимая фараоновыми писцами и «священнослужителями», и афинский полис — «достоинство устного слова»<sup>5</sup>.

Глобалитет Древнего Рима отлился в политико-правовые формы (*res publica*, римское право, империя) и формы зрелищные (цирк, гладиаторское искусство, триумфальные шествия и арки, военное искусство), получившие впоследствии всемирное признание и дальнейшее развитие в истории европейской и мировой (американский Капитолий) культуры. Динамика сменяющих друг друга глобалитетов Древнего мира (Средиземноморья) — Египет — Греция — Рим — выражает характерную и закономерную для древности триаду (подобную гегелевской цепочке: тезис — антитезис — синтез).

Можно рассмотреть любую архаическую культуру Древнего мира — месопотамскую и финикийскую, древнекитайскую и древнеиндийскую, древнееврейскую и карфагенскую — и в каждой из них обнаружится свой глобалитет, важный для всей истории всемирной культуры, но, в конечном счете, характерный лишь для

древности. Глобалитет локальных культур Древнего мира в целом отличается от глобальной картины мира позднейших эпох большим схематизмом и большей фантастичностью, мифологичностью. Несомненно, каждая большая историческая эпоха (Древний мир, Средневековье, Возрождение, Новое время и т. д.) вырабатывала свои критерии глобалитета, в соответствии с которыми определялись приоритеты всемирности среди соответствующего круга локальных культур, вовлеченных в водоворот истории. Исторически видоизменялись — от эпохи к эпохе — не только понятия и представления о глобалитете, глобальном, но и сам феномен всемирности, глобального единства и целостности человечества, всеобщей культуры мирового сообщества. Все эти проблемы историко-типологического изучения глобалитетов, конечно, нуждаются в дальнейшем глубоком и детальном изучении.

То же относится и ко всем мировым религиям (например, христианству — в лице трех его основных конфессий, исламу, буддизму), каждая из которых лишь тогда преодолела исходный (природный и этнический) локализм, когда сформировался ее глобалитет (хотя бы в самой зачаточной форме). Эпохальные художественные стили — классицизм и барокко, Просвещение и романтизм, реализм и соцреализм, модерн, авангард, постмодернизм — также обладают своим специфическим глобалитетом. Специфическим глобалитетом обладают мощные тенденции в мировой науке и технике, философские и идеологические течения. Разработать типологию и морфологию глобалитетов применительно к разным аспектам истории культуры — актуальная задача современной исторической культурологии.

С начала XX века начинается интенсивная, как никогда до того, глобализация всех социальных и культурных процессов. Понятия мировых войн и мировых революций, всемирной истории и мировых природных и техногенных катаклизмов, мировые коммуникационные системы и идеи установления «мирового порядка», ноосфера и семиосфера, компьютеризация и Интернет, глобальные проблемы современности и сама глобализация — феномены не только экономические и политические, идеологические и культурные, но и цивилизационные, — все свидетельствовало о том, что по-настоящему феномен *глобалитета* сформировался лишь в XX веке, в контексте наступающей глобализации, обретая соответствующий исторический и культурно-философский масштаб. В XXI веке понятие и реальности *глобального*, вместе с процессами *глобализации*, и вовсе вышли на первый план цивилизационного развития всех локальных культур человечества — порознь и вместе.

<sup>5</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 191.

### Глобалитеты — конструктивный и деструктивный

Основные тенденции глобализации связаны, как иногда считают, с окончанием холодной войны и завершением ядерного противостояния Америки и Советского Союза, делившего мир на две полярные системы (биполярный мир). По сравнению с эпохой холодной войны современный мир кажется «однополярным»: с начала 90-х годов XX века все основные политические, экономические и культурные тенденции мирового развития задаются единственной мировой «сверхдержавой» — Соединенными Штатами Америки, в то время как все остальные страны — Европы, Азии, Латинской Америки и т. п. — вынуждены в той или иной степени подчиняться этим требованиям, встраиваясь в единую систему ценностей и предписаний глобального сообщества.

Впрочем, Э. Гидденс, во многом справедливо, усматривает сами причины конца советского коммунизма и СССР в глобализации: «Темпы роста в бывшем Советском Союзе и восточноевропейских государствах были сравнимы с аналогичными показателями на Западе примерно до начала 1970-х гг. После этого СССР и его союзники начали быстро отставать. Советская коммунистическая система, с ее упором на государственные предприятия и тяжелую промышленность, была неконкурентоспособна в рамках глобальной электронной экономики. Контроль над идеологией и культурой, на котором основывалась политическая власть коммунистических режимов, просто не мог не рухнуть в эпоху глобальных СМИ»<sup>6</sup>. Получается, что становление глобализма держится на совместном действии двух противоположных факторов — конструктивного американского и деструктивного советского.

Всплески сопротивления идущей — под знаменем глобализации — социокультурной и экономической унификации выражаются в *антиглобалистском* движении и проводимых им акциях протеста во всем мире. Для большинства антиглобалистских выступлений и настроений характерно иное видение мира, не столь однозначное и целенаправленно-поступательное, как это представляется в дискурсе глобализма. В частности, постулируется «многополярность» современного мира, означающая, что американизму и атлантизму в мире активно противостоят факторы азиатский и африканский, российский и исламский, антибуржуазный и родоплеменной. Построенный на различных, как правило, гетерогенных, основаниях *мультикультурализм*, этнокультурный и политико-идеологический плюрализм представляют собой хаос, предотвращающий консолидацию человечества под знаком монополярности (американистской или какой-либо иной).

<sup>6</sup> Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004. С. 31.

Современный мир, с этой точки зрения, представляется по-прежнему биполярным, однако если во времена холодной войны конфронтация строилась как идейно-политическое, социально-экономическое и военное противостояние США и СССР, двух сверхдержав, представлявших различные социально-политические системы, то, вслед за распадом СССР и крахом коммунистической идеи, вектор конфронтации принял характер оппозиции «глобализм — антиглобализм». При этом первый член этой оппозиции может быть представлен: как Америка или Европа, как Евроатлантический союз и ЕЭС, как иудео-христианский мир, как буржуазный Запад или «богатый Север»; тогда ее вторым членом может выступать, например, Россия, «православный мир», исламизм или буддизм, «пробудившийся Восток» в целом, «третий мир», объединивший бывшие колониальные страны, «бедный Юг» и т. п. — вплоть до различных форм революционного экстремизма, религиозного фанатизма и международного терроризма. Налицо — по крайней мере два варианта глобализации, взаимно сдерживающие друг друга и в то же время соревнующиеся между собой, — «глобалистская» и «антиглобалистская», между которыми и пролегает равнодействующая мировой истории.

Не менее существенная сторона феномена глобализации, связана с завершением в мировой истории индустриальной эры и формированием *постиндустриальной цивилизации*, основанной на преобладании информационных технологий и соответствующих культурных форм. Развитие средств массовой коммуникации в небывалых прежде, глобальных масштабах, изменение характера производства культурных артефактов с опорой на достижения компьютерной революции, изменение во взаимоотношениях различных составляющих культуры — науки, техники, искусства, видео- и аудиокommunikаций, производства предметов массового потребления, включая формы массовой культуры, — все это и есть реалии постиндустриального развития человечества, в полосу которого постепенно вступают одна за другой все страны мира.

На этом пути одни, более развитые страны, опережают другие, менее развитые, но и слаборазвитым государствам не избежать общего пути, — даже тем, кто пока решает для себя проблемы еще индустриального или даже доиндустриального развития. Тем не менее вступление одних государств на путь постиндустриализма, в то время как другие лишь топчутся на пороге (или за порогом) новой эры цивилизационного развития, означает раскол мирового сообщества на два культурно-семантических пространства — *постиндустриальное* и *до-постиндустриальное*, между которыми существует не только смысловой «зазор», но и глубокое противоречие, переходящее в напряженную борьбу, несмотря на их глобальный характер.

Третья сторона глобализации тесно связана с решением множества так называемых «глобальных» проблем. Среди них и освоение Космоса, и проблема Мирового океана, и целый спектр экологических проблем, и проблема потепления климата на Земле («парниковый эффект»). Сюда же относятся и проблема ядерного разоружения (последнее время значительно осложненная появлением на мировой арене новых, бесконтрольных ядерных держав — Индии, Пакистана, вероятно, Ирана, Северной Кореи, Израиля, даже ЮАР и др.), и проблема захоронения ядерных отходов, и проблема безопасности атомных электростанций. Здесь же — перспективы энергетического кризиса и его преодоления, истощения земных ресурсов, борьба с голодом во всемирном масштабе, с распространением наркотиков, со СПИДом, проблемы роста и регуляции народонаселения в отдельных регионах Земного шара. Далее идут проблемы генной инженерии, включая опыты по клонированию живых существ, проблематика искусственного интеллекта, перспективы развития компьютерной революции, и многое, многое другое.

Речь идет о том, что все эти проблемы, во-первых, охватывают Землю в целом и касаются судеб всего человечества, тем самым объединяя и связывая между собой различные народы и их культуры; во-вторых, решение этих проблем может быть в принципе только глобальным, общечеловеческим, всемирным; в-третьих, от решения этих проблем, становящихся все более злободневными и опасными для человека и человечества в целом, невозможно уйти, спрятавшись в каких-нибудь укромных уголках Вселенной или создав некий изолированный искусственный оазис самобытной или архаической культуры вне мировой цивилизации.

Однако огромная сложность практического решения этих проблем, трудно прогнозируемый риск принятия тех или иных решений, большой «разброс» в целях, средствах и результатах альтернативных проектов, закладываемых в механизмы решений глобальной проблематики, делает проблемное поле современной глобалистики весьма размытым, деструктурируемым, многомерным, конфликтным, а потому малоуправляемым и лишь условно результативным. Количество прогнозов и дискуссий здесь значительно превышает количество реальных достижений в отношении разрешения и снятия наиболее острых и масштабных проблем глобального характера.

Все сказанное выше так или иначе демонстрирует неоднозначность и проблемность процессов глобализации, серьезно осложненных альтернативными тенденциями, противоборствующими глобальной унификации и интеграции. В контексте мировой культурно-исторической динамики всем аспектам глобализации

отчетливо противостоят аналогичные тенденции антиглобализма, всемирной интеграции — процессы всеобщей дифференциации и дезинтеграции, унификации и стандартизации сопротивляются черты уникализации и индивидуализации, этнокультурной, интеллектуальной и художественно-стилевой самобытности, проявляющиеся на всех уровнях социокультурных и цивилизационных процессов.

Контекст глобализации стал особенно явно ощутим в постсоветской России уже в XXI веке, и представляется несомненным, что судьбы России и российской культуры в XXI веке будут неразрывно связаны именно с феноменом глобализации. В то же время противоречивый процесс непосредственного «вхождения» России в мировое сообщество, а вместе с тем и в контекст глобальных проблем современности имеет свою длительную предысторию, весьма существенную в плане истории и теории культуры.

Прежде всего, приходится констатировать, что Русь, Россия и СССР буквально с самого начала своего культурного и политического самосознания мыслили себя отнюдь не на периферии мирового культурно-исторического процесса, а по крайней мере причастными к всемирному целому (знаменитый русский мессианизм, о котором писал, к примеру, Н. Бердяев). Во многом это вызвано самим пограничным положением России — между Западом и Востоком, а русской и в целом российской культуры — между культурами европейского и неевропейского типа.

Тем самым Россия как культурная область и цивилизация — вольно или невольно — рассчитывала на «центральное», «связующее» место в мире — между контрастными мирами, претендовала на роль «цивилизационного моста» между Западом и Востоком и брала на себя функцию объединения противоречивых частей единого целого, понимаемого как «мировое сообщество» (на этом строилась концепция цивилизационного «всеединства» Вл. Соловьева). В то же время это означало, что все противоречия между Западом и Востоком, любые столкновения цивилизационных и культурных интересов западных и незападных цивилизаций так или иначе проходят и не могут впредь не проходить через российское пространство, становившееся отныне полем борьбы противоположных и взаимоисключающих тенденций мирового развития.

Так, в XX веке Н. Бердяев связывал столкновение двух потоков мировой истории в пограничной зоне великого Востоко-Запада с развитием в границах России цивилизационного катаклизма всемирно-исторической и провиденциальной значимости<sup>7</sup>. А Г. Плеханов объ-

<sup>7</sup> В книге «Русская идея».

янял драматизм социально-исторических и культурных процессов в России и русской общественной мысли глубинным антагонизмом «разбегающихся» в российском пространстве европейцев, демократических тенденций и принципов восточного деспотизма и азиатского способа производства — антагонизмом, имеющим также всемирно-историческое значение, судьбоносное не только для России, но и для Европы и Азии, граничащих с Россией<sup>8</sup>.

Словом, «глобализм» не только никогда не был чужд ценностно-смысловому содержанию и исторической направленности культуры России, но и в каком-то отношении был ей имманентен и даже предопределен.

Однако почти в такой же мере был свойствен России с давних пор и «антиглобализм». Что же иное, если не «антиглобализм» своего времени, представляла концепция «Москвы — Третьего Рима», предсказывавшая падение и разложение всему миру, связанному с Римом «Первым» и Римом «Вторым»? А славянофильство и почвенничество? А «у советских собственная гордость», о которой с вызовом писал Маяковский?

Своеобразным «антиглобализмом» русских монархов можно объяснить их настойчивое обоснование авторитаризма, деспотизма и крепостничества как специфически российских устоев цивилизации, без которых Россию ожидает хаос, крах идеалов европеизма, торможение и даже приостановление реформ (Петр Великий в его дискуссиях с Лейбницем; Екатерина II — в спорах с Дидро; Николай I — в диалогах с маркизом де Кюстином). Наконец, нет сомнений, что концепция Советской России как «осажденной крепости», обороняющейся от агрессии мирового империализма и органически противостоящей разлагающемуся буржуазному Западу, есть непосредственное продолжение славянофильских настроений в России накануне и во время Первой мировой войны, перенесенных на все европейское общество («Время славянофильствует» В. Эрн).

Недаром Н. Бердяев называл Ленина (по сравнению, например, с Плехановым) «славянофилом», не столько основателем, сколько продолжателем «русского коммунизма», своими истоками уходящего в Московское царство (!). Сталинские депортации как представителей европейских народов (немцы Поволжья, население Прибалтики), так и народов азиатских (крымские татары, ингуши и чеченцы, балкарцы, калмыки и др.) вновь подтвердили цивилизационную «внезаходимость» советской власти. Апофеозом советского «неославянофильства» и «почвенничества», оставившего далеко позади идеи Н. Данилевского и К. Леонтьева, стала развернутая Сталиным и

<sup>8</sup> В «Истории русской общественной мысли».

Ждановым кампания борьбы с «безродным космополитизмом и низкопоклонством перед Западом» в конце 1940-х — начале 50-х годов, к счастью, не завершенная из-за смерти «вождя народов».

Наблюдения за современными социальными и культурными процессами в мире, так или иначе связанными с глобализацией и антиглобализацией, наводят на мысль, что именно в России, начиная едва ли не с Древней Руси, эти процессы получили свое самое раннее и самое оформленное развитие. Так сказать, «трещина» в мировом единстве проходила по России, коренилась в ее недрах. Конечно, прежде всего приходит на ум полемика западников и славянофилов 30 — 60-х годов XIX века, которые достаточно ярко и резко выражали тенденции, аналогичные современным глобализму (западники) и антиглобализму (славянофилы).

Если западники отстаивали приоритеты социального и культурного развития Западной Европы, полагая их всеобщими, выражающими тенденции мирового исторического развития (что отвечало, по их мнению, и интересам отстающей России, и другим странам и культурам, в культурном и цивилизационном отношении опаздывающим), то славянофилы, отстаивая интересы национально-культурной самобытности славян, в том числе и русских, исходили из идеи дифференцированного развития различных культур, каждая из которых имеет, по сравнению с другими, свои преимущества и свои недостатки, несводимые к «единому знаменателю» мировой цивилизации и в равной мере причастные общечеловеческому началу (воображаемому).

В споре русских западников и славянофилов (не имеющих буквальных аналогов в истории культурологической мысли Европы или Востока) столкнулись между собой два во многом противоположных, если не взаимоисключающих, дискурса — просветительский и романтический.

Первый, *просветительский*, исходил из априорных представлений о требованиях человеческого Разума и о единстве мировой истории и всемирной культуры, связывающих человечество общностью разумных целей и средств их достижения. Для просветителей национальная разобщенность культур преодолима, а общечеловеческая цивилизация — дело ближайшего будущего. Второй дискурс, *романтический*, связан с представлениями об исключительности национально-культурного развития народов и регионов, о принципиальной неуничтожимости межкультурных границ и невозможности объединения национальных культур в одну всемирную цивилизацию. Законы Разума для романтиков не обладают свойствами универсальности и не объясняют всего происходящего в мире. На-

против, в мире и культуре есть много иррационального, даже мистического, индивидуально-личностного, а значит, непредсказуемого и необъяснимого. Сами народы, с точки зрения романтизма, — это коллективные «личности», и унифицировать их, не уничтожив при этом их сущность, нельзя.

Полемика западников со славянофилами — это спор просветителей с романтиками. Нигде, как в России, в русской культуре подобный спор не обрел ни столь колоритной остроты, ни столь жесткой непримиримости, ни столь прямого временного совпадения разных культурных парадигм. Поэтому полемика западников и славянофилов в России способствовала формированию наиболее общей, универсальной «матрицы», по которой (или по аналогии с которой) в дальнейшем строилась конфронтация глобализма и антиглобализма, отстаивавших соответственно идеи культурно-цивилизационного универсализма в мировом масштабе и культурно-цивилизационной автономии и самобытности (также в мировом масштабе). В этом свете глобалистские концепции выглядят как неопросветительские, а антиглобалистские — как неоромантические.

Однако есть существенная разница между антиномией «просветительства / романтизма» и «неопросветительства / неоромантизма». Минувшие два века истории мировой культуры оставили глубокий след во взаимоотношениях разных национальных культур в контексте мирового целого. Самой оппозиции просветительства и романтизма оказывается все же недостаточно для понимания антиномии глобализма / антиглобализма. Противостояние просветительства и романтизма — это модель *дивергенции* (раздвоения единого, дифференциации целого), то есть один культурный механизм. Между тем оппозиция «глобализм / антиглобализм» — это гораздо более напряженная и менее разрешимая «связка» альтернативных культурных механизмов — *селекции* (то есть жесткого размежевания противоположных тенденций развития, выливающегося в запрет реальной или потенциальной оппозиции) и *дивергенции* (то есть соединения в практически несоединимое целое уже разделенных и отобранных непримиримых тенденций). В этом случае мы имеем дело с конфигурацией двух противоположно направленных культурных механизмов, то есть с конструкцией, неизмеримо более сложной, нежели дивергенция.

В объяснении проблематики «глобализма / антиглобализма» выявления ее далеких культурологических корней оказывается явно недостаточно. Необходимо вспомнить, что полемика западников и славянофилов, а затем космополитов и почвенников в России, продолжавшаяся без малого целый век, завершилась формированием дискурса,

соединившего в себе идею всемирности и национальной исключительности, общечеловеческой «разумности» и организованного субъективного фактора (в формах диктатуры, насилия, партийной организации, планового централизованного хозяйства, единой идеологии и т. п.).

Речь идет о дискурсе *тоталитаризма*, впервые сложившемся именно в России (в формах ленинизма и большевизма), а затем повлиявшем на все разновидности тоталитаризма практического или теоретического (итальянский фашизм, немецкий нацизм, троцкизм, сталинизм, маоизм и т. д.). Будучи порождением не одной только русской революции, но и Первой мировой войны, тоталитаризм дал трещину в итоге Второй мировой войны и потерпел крах в ходе холодной войны, также имевшей характер мировой. Судьбы тоталитаризма как незавершенного проекта глобальной интеграции средствами перманентного, неограниченного насилия и идеологического давления тесно связаны с историей мировых войн и всемирного милитаризма.

Собственно, тоталитаризм и был первой исторической моделью глобализма: ведь он претендовал на всемирно-исторический, общечеловеческий охват всего мира, на выведение всеобщих законов человеческого общежития, на обоснование универсальных путей исторического развития всего мира. Другое дело, что модель, разработанная в разных вариантах теоретиками и практиками тоталитаризма (по своей сути милитаристская), на протяжении XX века многих то увлекавшая, то отгалкивавшая, в конечном счете поразила мир своей бесчеловечностью, жестокостью. Это был первый *вызов* глобализма человечеству.

Современный глобализм, порожденный либеральной цивилизацией, является *ответом* на вызов тоталитарного глобализма. Во многом он оппозиционен и прямо противоположен тоталитаризму. Однако в обоих вариантах глобализации — тоталитарной и либеральной — есть и нечто общее. Это стремление унифицировать национальные культуры и пути национально-культурного развития, это использование исключительных средств давления на мыслящую и творческую личность, приводящую к шаблонизации и рутинизации культуры, к формализации и технократизации цивилизаций.

Постсоветская Россия, пройдя длительный (почти 80-летний) путь тоталитарного развития и окунувшись сразу в омут американизированного глобализма, в условиях современной конвергенции тоталитарного и либерального дискурсов, переживает период глубокого и трудно разрешимого кризиса, органично вписанного в глобальный контекст. Смысл этого кризиса состоит в сшибке двух глобалитетов — тоталитарного (генетически советского) и антитоталитарного (по происхождению либерально-западного).

Почти неизбежно антиглобалистские тенденции в России получают характер почвенно-националистический и антизападный, более того, они поддерживаются и во многом формируются прототалитарными силами, во многом отражая индустриальный (урбанизм советской культуры) и даже подчас доиндустриальный (настроения патриархального русского крестьянства) опыт исторического развития российского общества (в том числе и в XX веке). Соответственно глобалистские тенденции опираются на либеральные и демократические (по своей сути — антиталитарные) течения в постсоветской России, естественно ориентирующиеся на Европу и США, на формирование постиндустриального общества в России.

Поэтому в России — более, чем где-либо — становится очевидным, что глобализм и антиглобализм — это лишь две разные формы одной и той же *глобализации* (с различным, а подчас и взаимоисключающим ценностно-смысловым наполнением), то есть различные формы глобалитета — конструктивная и деструктивная, конфликт между которыми (формами) может быть «снят» и разрешен лишь в рамках постмодернистской, мозаичной парадигмы *мультикультурализма*, — еще одной противоречивой, плюралистичной разновидности глобалитета, постепенно складывающейся на наших глазах — особенно заметно и характерно в современной Европе.

### Постевропейский глобалитет

Европейский глобалитет имеет длительную историю, уходящую своими корнями едва ли не к истокам европейской цивилизации и во многом совпадающую со становлением евроидентичности. Первоначально картина этнокультурной идентичности Европы в целом не была очевидной для ее населения. Лишь после окончания Второй мировой войны европейская идентичность стала сознаваться мировым сообществом как объективная реальность, соответствующая обобщенному представлению о единой Европе. Сегодня, на рубеже XX и XXI веков, под *евроидентичностью* понимается культурное и цивилизационное самосознание европейских наций, служащее основанием для конструирования и представления континентального единства Европы на основании общности ценностей и норм, идейных и нравственных принципов, жизненного уклада, взаимной толерантности и политкорректности. В представлении неевропейца, созерцающего и осмысляющего евроидентичность как бы «извне» Европы, культурная идентичность пестрого в этническом отношении населения континента нередко представляется искусственной и далекой

от реальности абстракцией, ассоциирующейся с насаждаемой политиками идеологией *европеизма*, а в определенном отношении, когда евроидентичность воспринимается как глобалистская претензия на всемирную универсальность, как воинствующий *евроцентризм*, агрессивный по отношению к иным, неевропейским народам и их культурам, а потому угрожающий их культурной и цивилизационной идентичности.

Евроидентичность — исторически меняющееся представление о единстве Европы. На разных этапах европейской истории принадлежность к Европе как географическому и культурному пространству, как к системе определенных ценностей и норм, образцов поведения и мышления, принципов и форм образа жизни, общих для всех европейцев, создалась по-разному. В этом смысле можно говорить об исторической «цепочке» парадигм евроидентичности, последовательно сменяющих друг друга. Однако смена культурных парадигм не мешала осуществлению культурно-исторического отбора тех ценностей, норм, принципов и форм общежития, которые от одного периода к другому «накапливаются» и систематизируются, образуя шаг за шагом «фундамент» европейской цивилизации и «ядро» общеевропейской культуры, укрепляющиеся по мере становления и развития европейского единства. Все основные понятия мировой истории и ее периодизации сложились в результате осмысления и теоретической генерализации важнейших этапов истории Европы и европейских культурных достижений: Античность, Средневековье, Ренессанс и Реформация, Новое время, Просвещение и абсолютизм, революция и романтизм, промышленный переворот, развитие техники и позитивизм, мировые войны, тоталитаризм, европеизация и глобализация.

Начало евроидентичности было заложено еще в античном мире. Само имя Европы было укоренено в греческой мифологии, где оно было тесно связано с культом любвеобильного Зевса и его большой семьи, вышедшей за рамки круга богов в мир человеческого, а также с осознанием моря вообще как среды обитания европейца, как символа путешествий и Средиземного моря как центрального, связующего и системообразующего компонента Европы и евроидентичности. Сознание эллинами собственной выделенности и эксклюзивности в мире проявилось в противопоставлении демократической Эллады, с одной стороны, — восточному деспотизму (Египет, Персия и т. п.), а с другой, — варварству примитивных цивилизаций (скифы, германцы и др.).

Каждая из ступеней архитектоники европейской культуры — Античность, Средневековье, Ренессанс, Просвещение, романтизм, позитивизм и т. д. — внесла свой вклад в евроидентичность. Античность положила в фундамент будущей европейской цивилизации

*агон* (универсальный принцип творческой соревновательности во всех сферах жизни), *полис* (основу будущих демократических институтов), творческую личность и лирику, культ человеческого тела, эстетику и философию, трагедию и комедию, сам античный театр, физкультуру и спорт, римское право и военную технику, удобства городской цивилизации и цирковые зрелища...

Средневековье внесло в европейскую культуру дух схоластики и формальной логики, диалогизм теологических и научных споров, системность школьного знания, рыцарскую этику, вольность городов и городских магистратур, цеха ремесленников и гильдии торговцев, первые университеты и сообщества школяров... Эпоха Возрождения принесла дух вольномыслия и скептицизма, авантюризм новеллистических героев и пытливость научных исканий истины, гуманизм и прагматизм, чувственность и эмпиризм познания, социальные утопии и перспективу в живописи... Просвещение обосновало возможности рационализма и оправдало культ Разума, раскрыло роль науки и просвещения в общественно-историческом прогрессе, разъяснило возможности и границы материализма и идеализма в философствовании, социальной гармонии и справедливости в обществе, энциклопедизма и детерминизма в научном познании, поставило проблему соотношения в культуре общечеловеческого и национального, в политике — власти и народных масс...

Европейская культура как стройная система исторически сложилась поэтапно и последовательно — от одной культурно-исторической эпохи к другой, — пока не приобрела современные очертания ценностей и норм, принципов и традиций, теорий и концепций. В испытаниях великих европейских революций и войн, в том числе двух мировых войн XX века, пережив трагедию нацизма и Холокоста, Европа отстояла круг определенных своих приоритетов и ключевых концептов, определяющих ее современную социокультурную идентичность, в том числе ценности свободы, равенства и братства, демократии в целом, плюрализма, толерантности, веротерпимости, политкорректности, мультикультурализма и т. д. В то же время европейская культура, осознавая свою целостность и уникальность, все в большей степени проникалась своим всемирно-историческим значением — глобалитетом.

В конце XX — начале XXI века под влиянием общих глобализационных процессов Европа решительно раздвигает свои культурные и цивилизационные границы на Восток и на Юг, причем во многом уже «не по своей воле». В Европу стремятся не только Россия и Украина, то есть страны, географически и политически причастные европейскому пространству, но и чисто азиатские государственные образования: Турция, страны Магриба, Ближний Восток, постсовет-

ские страны, представляющие Закавказье, Казахстан, Центральную Азию и т. д. В той или иной степени европеизируются страны южного Средиземноморья: Ближний Восток — Израиль, Ливан, Сирия; Северная Африка — Египет, Тунис и Марокко; в какой-то степени (под влиянием французской колонизации) Алжир.

Европейские черты, специфически преломленные в генетически иных культурах, проступают и в далеко отстоящих от европейского континента уголках земного шара, причем не только, например, в Латинской Америке или Южной Африке, Австралии или в урбанизированных регионах Индии, всегда развивавшихся под сильным европейским влиянием, но, например, на глобализирующемся Дальнем Востоке — в некогда традиционной и закрытой для инокультурных влияний Японии, Кореи, Китае (особенно впечатляюще в центрах интенсивного торгового, индустриального, технического и культурного взаимодействия Востока с Западом: в Гонконге и Сингапуре, в Сеуле и на Тайване, в Шанхае и Пекине). Виртуальные границы Европы в каких-то своих параметрах начинают условно совпадать с границами всего мира, а значит, размываться, разрушаться. Но самый ближайший, самый непосредственный и естественный ресурс культурного «приращения» Европы — это именно Россия и обретшие самостоятельность осколки бывшего Советского Союза.

Уже во время Петровских преобразований России, направленных на ее решительную вестернизацию, остро встала проблема соотношения России и Европы как дилеммы «Своего и Другого» (причем, по-своему, для Европы и для России). Вокруг этой дилеммы сформировалась во всем своем многообразии проблематика европеизации неевропейских народов и культур, по-новому осветившая и семантику евроидентичности, и смысл евроглобалитета.

За «парностью» России и Европы проступает не столько сравнение двух миров, сколько сопоставление и даже противопоставление одного и другого — в рамках европейского же целого. ««Россия и (или) Европа» — в рамках Европы» — в этом утверждении заключен несомненный парадокс: отныне существует как бы две Европы: «малая» (в собственном смысле этого слова, без новейших, «сверхъевропейских» приобретений, то есть Запад по преимуществу) и «большая» — включая Россию и другие внеевропейские, незападные добавления (в том числе цивилизационные «осколки» бывшего СССР). Европа, в результате включения России (и других продуктов постсоветского распада) в свое культурное и геополитическое пространство, не только вырастает в объеме, но и поляризуется, раскалывается, поневоле утрачивая свое ценностно-смысловое, этнокультурное и цивилизационное единство, делается аморфным и мозаичным пространством.



Это уже не вполне Европа в ее традиционной репрезентации, а нечто большее и качественно иное, — так сказать, — «Пост-Европа». И глобалитет у нее — уже постевропейский, а не чисто-европейский, как это еще совсем недавно казалось

Все сказанное свидетельствует о наступившем в XX веке и продолжающемся развиваться в XXI веке кризисе *цивилизационной идентичности* — как европейской, так и неевропейской, но никак не об ее становлении или укреплении. К последней относится и постсоветская идентичность (в России или других государствах, образовавшихся на месте СССР). Это приводит к путанице всех представлений о менталитете конкретных культур, входящих в состав как «малой», так и «большой» Европ. Так, евроидентичность для России — это одновременно принципиальная часть национально-русского менталитета и один из важнейших аспектов ее глобализации. Вокруг проблемы российской евроидентичности сформировалась внутрироссийская полемика *западничества* и *антизападничества* (славянофильства, почвенничества, русского национализма и т. п.), продолжающаяся вот уже более четырех веков.

Соответственно, российский компонент постевропейского целого — это один из аспектов современной евроидентичности для самой Пост-Европы и в то же время — важнейший резерв глобализации Европы. В перспективе же, вероятно, можно будет говорить о вхождении русских и российских компонентов в состав глобально-европейского менталитета — наряду с иными, еще более экзотическими составляющими Пост-Европы (арабского, турецкого, центрально-африканского и др. внеевропейского происхождения).

Сложные метаморфозы, происходящие на постсоветском пространстве, известный британский социолог польского происхождения З. Бауман иронически охарактеризовал так: «Древние и молодые народы освобождались от оков федерации, куда их насильно загнала ныне переставшая существовать коммунистическая сверхдержава — но вновь обретенная свобода принятия решений была нужна им лишь для того, чтобы растворить свою политическую, экономическую и военную самостоятельность в структурах Евросоюза и НАТО»<sup>9</sup>.

В отношениях России и Европы есть и еще нечто такое, что не является очевидным на первый взгляд. В российской культуре (которая, можно сказать, исконно не была чисто русской или чисто славянской, но являлась полиэтничной, будучи от истоков своих осложнена тюркскими и финно-угорскими компонентами) весьма сильно *незападное начало*. А это означает, что российская цивилизация по самому своему менталитету, по своим фундаментальным принципам

и основополагающим ценностям объективно является по крайней мере *не вполне европейской* и внутренне противоречивой. Речь идет о том, в какой мере это «незападное» или «не вполне европейское» начало в России исторически преодолевается европеизмом, изживается в фундаменте российской цивилизации, а в какой — напротив, нагнетается, усиливается, нарастает, принимая формы отталкивания от Европы и устремления к самобытности, более того, претендуя на преобразование самой Европы в западном, неевропейском духе (например в духе исламизма или, скажем, дзен-буддизма).

В той мере, в какой современная Россия не оправдывает надежд *европейцев* на ее потенциальный *европеизм*, — как изнутри российского пространства, так и извне его, — надежд на ее соответствие европейским идеалам культуры и «цивилизованности», обычно и говорят о грузе российской «азиатчины», о России как «Азиопе». Имеется в виду незавершенность и несовершенство российской европеизации, ее поверхностный и декоративный характер, ее принципиальная непоследовательность и противоречивость; архаика глубинных социокультурных процессов в России, давно преодоленных и изжитых европейской цивилизацией или вообще изначально ей противостоявших; сохранение и прямое «охранение» наиболее одиозных и отсталых черт традиционных культур России (включая традиционную русскую культуру).

С одной стороны, это свидетельствует о сохраняющемся *расколе* русской культуры — по отношению к европейским ценностям — на сторонников и противников Запада и европеизации, то есть, условно говоря, на «западников» (европейских просветителей) и «почвенников» (российских самобытных националистов-романтиков), — деление, восходящее к XVII, а в каких-то аспектах и к XVI векам). Сюда же относится и различие «русского Запада» и «русского Востока», понимаемых в смысле различных этнокультурных составляющих российской цивилизации (к первым, например, относятся представители христианских конфессий, прежде всего западноевропейского происхождения; ко вторым — приверженцы восточных религий — скажем, ислама или буддизма). Однако в подобной типологии могут учитываться и другие атрибуты традиционных культур — различно выраженные традиции оседлости и кочевничества, коллективизма или индивидуализма в хозяйственной и повседневной жизни, мифологическая архаика (или различные формы модернизации) в структурах и мотивации поведения, в институциональных отношениях и т. д.

С другой стороны, — это говорит еще и об отсутствии *единства* среди самих представителей Европы по отношению к российской цивилизации и тенденциям ее развития в XX веке, не без осно-

<sup>9</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. С. 94.

ваний усматривающих в российской и русской специфике нечто неразвитое или отсталое, по сравнению с европейским и даже всемирным, нечто *полуевропейское*, эклектичное и межеумочное, а в каких-то отношениях — и агрессивно *антиевропейское*, несущее угрозу европеизму как таковому.

В самом деле, процесс европейской интеграции охватывает Россию отнюдь не целиком и не всегда, а фрагментарно, дискретно, в тех или иных аспектах и отношениях. Менее всего, конечно, здесь имеется в виду чисто географический или геополитический подход к проблеме единства России и Европы. В цивилизационном и культурном отношении система «Россия / Европа» представляет собой противоречивое единство, в котором взаимное притяжение полюсов (например, присоединение России к Болонскому процессу) то и дело «компенсируется» взаимным отталкиванием, ценностно-смысловой конфронтацией (например, по вопросам соблюдения прав человека или характера антитеррористической операции в Чечне).

Условно говоря, смысловое единство «Россия / Европа» образовано скорее дизъюнктивными, нежели конъюнктивными средствами, и черта «/» символизирует гораздо в большей степени проблему *выбора* — «или», чем простое *присоединение* «и». Для подобной евро-российской амбивалентности есть свои культурно-исторические и социокультурные объяснения. Однако пребывание России в составе Пост-Европы парадоксально и в собственно географическом, и в геополитическом отношениях, влияющих на европейское целое.

Если Европейская часть России более или менее органично и давно европеизируется, то этого нельзя сказать про восточные регионы России — Сибирь, Дальний Восток (без которых Россия как целое непредставима). В то же время не подлежит сомнению, что и Сибирь, и Дальний Восток — это все азиатская часть России и российская часть Азии, а не Европа. Впрочем, и в Европейской части Российской Федерации регионы Северного Кавказа и Урало-Поволжья, Калмыкии и Заполярья с большими натяжками и оговорками могут быть названы очагами европейской культуры и частью европейской цивилизации — с точки зрения тех традиционных принципов и норм, ценностей и оценок, религиозных и бытовых традиций, которые в них сохраняются и утверждаются.

Впрочем, и здесь, в неевропейских регионах России, во многом благодаря включенности этих регионов в состав России, на протяжении уже нескольких веков идет процесс медленной, но безусловной европеизации российского Юга, Востока и Крайнего Севера, — так сказать, процесс постепенного и трудного «вращения» в Европу, несмотря на продолжающееся параллельно «вращение» России и в Азию, а тем самым — в целый мир, в глобальное свержединство.

Россия предстает, в свете сказанного, во-первых, как геополитическая, культурно-историческая и цивилизационная *периферия* Европы. Во-вторых, Россия оказывается не только *окраиной* европейского цивилизационного пространства (как Украина, само название которой включает в себя семантику «края» — и России, и Европы), но и «*за-рубежьем*» Европы (то есть смысловым пространством, выходящим *за рубежи* Европы, хотя продолжающим ее по сути). Наконец, в-третьих, Россия — это, так сказать, Европа «*по ту сторону* Европы», цивилизация, европейское начало которой все еще находится в становлении, в процессе своего конституирования. В то же время ценностно-смысловое содержание российской цивилизации по сию пору явно не исчерпывается одним европеизмом, — как бы нам этого ни хотелось или как бы это нас ни смущало. Европеизм в России постоянно находится в диалоге, нередко в борении с неевропейскими культурными элементами, подчас жестко заявляющими о себе как антиевропеизм и антиглобализм, а нередко и как прямая «азиатчина», вызов варварства и переложки «азиатского способа производства».

Разумеется, «потусторонность» России по отношению к Европе — это некая метафора и гипербола. Но сама эта *метафоричность* осмысления российской цивилизации и культуры в европейском контексте неслучайна. Представляя Россию Европой «*по ту сторону* Европы», мы тем самым признаем исключительное своеобразие России как части европейской цивилизации, констатируем парадоксальность, противоречивость и «отдельность» ее вхождения в Европу и современного пребывания в ней. «Потусторонность» России Европе проявляется в стремлении русской и всей российской культуры таким образом адаптироваться к европейскому контексту, при котором европейские ценности и нормы заметно (или незаметно) трансформируются и реинтерпретируются в соответствии с традициями и историческим опытом России, а Россия вбирает в себя Европу как частный случай российского бытия и самосознания. В процессе европейской адаптации России Европа стремительно превращается в Пост-Европу, прежней Европе отнюдь не тождественную.

Однако проблемность вхождения России в Европу являет собой весьма продуктивную модель европеизации вообще, а значит, она может быть экстраполирована на Турцию и других претендентов на новую евроидентичность. Трудности евроглобалитета касаются и европейской периферии, охваченной пожаром межэтнических конфликтов (Ольстер, баскские сепаратисты, Палестина, Кипр, Балканы, Приднестровье, Абхазия, Чечня, Татарстан, Башкортостан и т. д.).

«Потусторонность» России Европе символизирует объективные трудности на пути европеизации России, медлительность и драма-

тизм включения России в европейское культурное и цивилизационное пространство. Однако в этом же представлении заключена объективная необходимость и неотъемлемость российской принадлежности Европе, неизбежность и неотвратимость европейской судьбы России. У российской цивилизации и культуры, при всей их европейской «особости» и «инакости», в конечном счете нет иного вектора развития, как европейский; исключительная ориентализация России впредь не грозит (даже если иметь в виду ее частичную «китаизацию», «японизацию» или «туранизацию» и «исламизацию»). Российский «свой путь» в конечном счете пролегает в русле общеевропейских закономерностей, несмотря на множественный контекст незападных влияний и опосредований, которые еще долго будут осложнять российский европеизм.

Однако само включение России в Европу означает для европейского сообщества рождение и развитие нового вектора социокультурного развития, существенным образом переосмысливающего, размывающего и видоизменяющего традиционные представления о европеизме, ценностях, нормах и традициях европейской культуры в XXI веке — за счет невольной «русификации» и российской ориентализации Европы (наряду с турецким, арабским, африканским и иными восточными влияниями на евроидентичность и евроглобалитет). Дальнейшая судьба Пост-Европы (в том числе учитывающая антиамериканские настроения европейских антиглобалистов), становление и развитие европейского глобалитета, судьбы других глобалитетов в современном мире не могут не зависеть от России и российского глобалитета — в той мере, в какой Россия становится составной частью Европы, а значит, одновременно превращает ее в часть себя.

### В. П. Крутоус. КУЛЬТУРНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

«Где сытно и тепло, там и родина»  
«Элитарии всех стран, развлекайтесь»  
«Из России — с любовью!»

*Слоганы наших дней*

*Идентификация* — понятие психологическое, социальное (социально-психологическое), культурологическое. Она представляет собой стержневой компонент самосознания и самоопределения субъекта (включая в себя и бессознательный уровень).

Суть идентификации заключена в потребности человека в принадлежности к сообществу «себе подобных». Эта потребность укоренена глубоко в основании человеческой природы. По меньшей мере со времен Аристотеля общеизвестно, что «человек — животное политическое», социальное. И он не просто сознает это, а реально нуждается в «пуговине», соединяющей его с целым, — невидимой, а иногда и видимой; активно ищет ее.

Идентификация означает отождествление себя с «значимым другим». В качестве «другого» может выступать более или менее обширная социальная группа (социальный слой, этнос и т. п.), социальный институт, конкретный социум в целом. Для успешной идентификации важно наличие яркого представителя такой группы (института) или же символов той или иной целостности.

Идентификация — понятие сложное, комплексное, многоуровневое. Оно охватывает, в частности, уровни: социобиологический (принадлежность к мужскому или женскому полу), социальный, политический, национально-этнический, культурный, цивилизационный. В свою очередь, внутри отмеченных градаций выделяются более частные срезы идентификации — возрастной, профессиональный и др.

Идентификация может рассматриваться как компонент либо личностного сознания, либо сознания группового. Некоторые теоре-

тики признают реальным только первое из этих значений; второе, по их мнению, является метафорическим. Но с этим трудно согласиться. Ведь самоидентификация многих отдельных личностей так или иначе интегрируется, обобщается, создавая новое качество процесса и новый его результат. В конкретном исследовании акцент может быть сделан на каком-либо одном виде идентификации. В настоящей статье автора будет интересовать преимущественно идентификация личностная. Но взаимосвязь и взаимообусловленность личностной и групповой форм выражения этого феномена очевидна.

Идентификация плодотворно изучается современной психологической наукой — как важный момент в процессе становления и развития личности. Здесь в центре внимания находится стадийность формирования идентичности, ее противоречия и их разрешение, в особенности у юных и молодых людей. Как раз этот аспект проблемы сделал предметом своих исследований известный психолог-неофрейдист Эрик Эриксон (1902-1994) <sup>1</sup>.

Идентификация представляет собой выбор образа самого себя, опосредованный тем агентом, с которым некто отождествляет себя. Это аналогично узнаванию себя в зеркале или в нарисованном портрете. Вполне естественно, что такой образ подчиняется диалектике сущего и должного. Отчасти идентификация отражает то, чем человек действительно является, отчасти же — то, чем (кем) он только становится, чем (кем) желает быть.

В чем значение идентификации для человека, личности? В том, что она дает ему ощущение гармонии с собой, а также — с социумом, эпохой, окружающим миром. «Именно это ощущение подразумевал Джеймс, описывая те редкие состояния напряжения и восторга, когда внутренний голос констатирует: “Вот мое подлинное Я!”» <sup>2</sup>. В западной психологической и социологической литературе идентификация рассматривается как показатель духовного здоровья личности и ее успешной социальной адаптации. Мне думается, этого недостаточно. Успешная, позитивная идентификация дает человеку опору, почву под ногами, служит стимулом для деятельности во благо той целостности, к которой он причисляет себя.

Чрезвычайно остро экзистенциальная значимость идентификации выявляется в ситуациях ее деструкции или практически полного отсутствия. В таких случаях говорят о «кризисе идентичности», «дефиците идентичности», «диффузии идентичности» и т. п. Патология

идентификации переживается как состояние растерянности, разлада с собой, потерянности, заброшенности, ненужности для кого-либо, одиночества. Все это — мучительные, негативные переживания, ослабляющие человека, его волю к жизни, борьбе, созиданию.

Идентификация — явление изменяющееся, развивающееся. Идентификационная гармония диалектична по своей природе, она — достигаемая и утрачиваемая одновременно.

Нельзя не учитывать внутреннюю противоречивость, вариативность и даже парадоксальность идентификации. Объект отождествления может обладать как высоким, так и крайне низким социальным статусом, во втором случае идентификация будет негативной. То, что роднит человека с одним объектом, дистанцирует, отталкивает его от другого, неприемлемого. Идентификации сопутствует разделение на «свое» и «чужое», — хотя степени «чужести» могут быть различными; от «не мое», «не близкое мне» до полного отрицания и враждебности. Но причастность как таковая тоже имеет свою шкалу градаций. Можно быть причастным к чему-либо полностью или частично, внутренне или только внешне, на уровне простой лояльности. Возможно, наконец, и полное диссидентство. Кстати, это — довольно распространенное явление не только в тоталитарных, но и в самых наидемократических обществах.

*Глобализация* — это высокая степень интеграции государств земного шара, народов, культур. Ее главная детерминанта — прогресс науки и техники. В XX веке, особенно во второй его половине, произошли качественные усовершенствования, преобразования в области транспорта. Расстояния между странами и континентами как будто сократились до минимума. Развитие средств массовой коммуникации (особенно телевидения), компьютерных технологий, создание всемирной сети Интернет радикально ускорило процессы обмена информацией и превратило население разных стран в единую аудиторию — «мировую деревню» (М. Маклюэн). Сейчас некоторые, наиболее привлекательные и значимые, события наблюдают на экранах одновременно миллиарды людей, становясь сопричастными и этому событию, и друг другу. Миллионы и миллиарды людей пользуются одной и той же информацией.

В результате научно-технического перевооружения человечества происходят радикальные изменения во всех сферах общественной и личной жизни людей. Прежде всего — в экономике. Основу мировой хозяйственной жизни ныне составляют рыночные отношения. Благодаря новому уровню развития техники капиталы легко и быстро перемещаются в любой регион, страну, в любую точку земного шара. Капиталистическая экономическая деятельность перешагну-

<sup>1</sup> См.: Якимова Е. В. Эрик Эрик Гомбургер // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб.: Университетская книга, 1998. В 2-х тт. Т. 2. С. 393-394. Там же библиография

<sup>2</sup> Якимова Е. В. Идентичность психосоциальная // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб.: Университетская книга, 1998. В 2-х тт. Т. 1. С. 239.

ла границы национальных государств. Возникли и весьма преуспели транснациональные компании — своего рода «интернациональные» аналоги прежних суверенных национальных государств, нередко намного превышающие их по своей экономической мощи. Рабочая сила также легко перемещается на значительные расстояния и в больших объемах, пересекая государственные границы. Глобализация чрезвычайно усилила эмиграционно-иммиграционные процессы. Чаще всего население более бедных, развивающихся стран перетекает в более развитые страны (США, Канаду, западноевропейские государства), где есть шансы найти работу, где выше уровень жизни и степень социальной защищенности основной массы населения.

Все это вместе взятое создает совершенно новое качество интеграции стран, народов и их культур. Именно его и имеют в виду, говоря о современной глобализации.

Глобализация, однако, явление глубоко противоречивое, соединяющее в себе как позитивные, так и негативные тенденции. Апологеты современной глобализации концентрируют внимание на первых тенденциях; более трезвые, реалистичные критики ее, естественно, — на вторых.

В числе апологетов можно назвать Джагдиша Бхагвати, американского профессора-экономиста индийского происхождения, чья книга «В защиту глобализации» вышла в 2005 году в русском переводе<sup>3</sup>. Автор называет себя современным «фритредером», т. е. сторонником неограниченной свободы торговли, отрицателем любых границ и иных препятствий, сдерживающих развитие рыночных отношений. Бьющий через край оптимизм Дж. Бхагвати объясняется тем, что он концентрирует свое внимание главным образом на экономике, на глобализации рынка, от которой, по его убеждению, выигрывают все — богатые и бедные страны, могущественные и слаборазвитые. Что касается негативных социальных последствий глобализационных процессов, то автор считает их результатом неадекватных политических действий правительств, которые при желании можно достаточно легко скорректировать.

Из публикаций наших отечественных единомышленников Дж. Бхагвати я бы выделил одну из глав коллективной монографии «Население и глобализация» — главу 2-ю, написанную В. Ф. Галецким (это своего рода «книга в книге», объемом в 143 страницы)<sup>4</sup>. Автор этой публикации тоже экономист; видимо, избегая возможных упреков в «экономизме», он уделяет преимущественное внимание социально-

политическим проблемам глобализации. О характере предлагаемых им решений этих проблем говорят некоторые заголовки подразделов: «...Деглобализация как одна из главных причин краха СССР», «Некоторые распространенные стереотипы и мифы, связанные с глобализацией», и другие в том же общем ключе.

Критики глобализации, со своей стороны, указывают на два главных, в их представлении, порока современной глобализации. Первый — то, что она осуществляется фактически под руководством и в интересах наиболее могущественных стран Запада — США и их европейских партнеров. Отсюда общепринятые синонимы термина «глобализация»: «вестернизация», «оксидентализация», а иногда и прямо — «американизация». По отношению к другим участникам мирового исторического процесса она носит неравноправный, насильственный, разрушительный характер. Второй главный пункт критики глобализации состоит в акцентировании того, что она несет в себе угрозу суверенитету национальных государств, многообразию самобытных культур, обещая в будущем утвердить в мире унылое единообразие под эгидой Большого Брата или Клана Сильнейших.

Значительная группа исследователей стремится уйти от крайностей апологии и критицизма в отношении глобализации. Все больше сторонников приобретает третья, более умеренная, «центристская» позиция. Суть ее в следующем. Глобализации, в принципе, альтернативы нет. В настоящее время на земном шаре нет и не может быть сколько-нибудь многочисленного народа, со своей экономикой, который существовал бы обособленно, изолированно от мирового целого. Эту констатацию нередко приравнивают к определению глобализации. Но сама она может осуществляться, протекать по-разному. Та ее форма, которая реализуется ныне, ассоциируется для многих с экспансией западной цивилизации и органически присущих ей ценностей. Ее устои — пусть не всегда реально обеспеченные, но вдохновляющие как идеалы — это: частная собственность, законы рынка (производство, обмен и потребление товаров), демократические формы правления, правовое регулирование человеческих отношений, в особенности — права человека, личности, рациональность и индивидуализм. Тем не менее, универсализм этих ценностей подвергается сомнению, причем в двояком отношении. Некоторые из перечисленных принципов вообще неприемлемы для представителей других стран и цивилизаций. Те же из них, которые действительно имеют универсальную, общечеловеческую ценность и значение, сплошь и рядом внедряются неприемлемыми методами: экономическим давлением, грубой силой. В результате возникает идея альтернативы современной глобализации — такой глобализации, которая осуществлялась бы на основе

<sup>3</sup> См.: Бхагвати Дж. В защиту глобализации. М.: Ладомир, 2005.

<sup>4</sup> Галецкий В. Ф. Системология, историсофия и кибернетика глобализации // Население и глобализация. 2-е изд. Под. общ. ред. Н. М. Римашевской. М.: Наука, 2004.

равноправного взаимодействия всех участников, демократически, без насилия, по принципам консенсуса и общего блага.

Таким образом, есть глобализация и глобализация. Одна — та, которая реально уже осуществляется, искаженная, извращенная в своей сути безжалостностью рынка и мировых центров силы. Другая — возможная и желательная, глобализация «снизу», гуманистическая, демократическая, которая совершалась бы в интересах всех субъектов исторического процесса. За переход на рельсы этой альтернативной глобализации ныне борются значительные интеллектуальные и социальные силы мирового сообщества.

Иногда признание указанных двух путей глобализации и тяготение к одному из них выражается в причудливой и парадоксальной форме. Так, В. М. Межуев, один из ведущих авторов коллективного труда «Теоретическая культурология», объясняя смысл термина «глобализация», сначала дает портрет реальной, сегодняшней глобализации, перечисляя ее отталкивающие признаки и устрашающие следствия: «утрата былой многоликости и разносторонности», «гомогенизация мира», «народы становятся в чем-то похожими друг на друга» и т. п. Но затем, возможно незаметно для себя самого, автор переходит к описанию совсем другой, гармоничной модели. «Глобализация по модели культуры (в отличие от “глобализации по модели рынка”. — В. К.) не отрицает существующего в мире культурного многообразия... Она ставит перед собой не задачу перехода к глобальной — однородной (гомогенной), общей для всех — культуре...»<sup>5</sup>, а совсем, совсем иные цели. Налицо две модели глобализации и явные симпатии исследователя именно ко второй, только еще пробивающей себе дорогу в умы и дела наших современников.

Глобализация необычайно осложняет процессы идентификации личности, вызывает «идентификационный кризис». Особенно остро переживают его представители весьма обширного ныне слоя населения — иммигрантов. Глобализация даже породила специфический тип личности — «личность без принадлежности» (термин французского социолога Ж. Монделя). Отличительной чертой человека этого типа является своеобразное ощущение «междумирья»: почва прежнего, «материнского» мира им утеряна, а его новый мир сужен до размеров работы, сферы потребления, повседневности, быта. Чтобы разобраться в наступившем хаосе и вновь обрести себя, такой человек уединяется от внешнего мира, становится интровертом, вынужденным индивидуалистом<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Межуев В. М. Культура в контексте модернизации и глобализации // Теоретическая культурология. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 317-318.

<sup>6</sup> См.: Антонович И. И. После современности. Очерк цивилизации модернизма и постмодернизма. Минск: Беларуская навука, 1997. С. 267-270.

Глобализация создает трудные, болезненные ситуации и для жителя «метрополии». В. Ф. Галецкий описывает такую, например, воображаемую, но близкую к реальности житейскую сценку. В банке на Уолл-стрит работает некий высокооплачиваемый программист. А всего в трех метрах от входа в банковский офис сидит парень — чистильщик обуви. Оба они идентифицируют себя со своей страной — Америкой. Между ними, естественно, немало общего. Но все-таки кто ближе упомянутому программисту, риторически вопрошает автор, — чистильщик или же другой программист, его коллега, работающий в другой стране (скажем, в Италии), в другом отделении международного банка? Ответ, по мнению автора, очевиден: цеховой и классовый интерес двух программистов, усиленный глобализацией, перевешивает иные, традиционные основания и мотивы идентификации<sup>7</sup>.

Таких внутренне неприкаянных, раздвоенных, мятущихся личностей достаточно много и в Америке, и в Западной Европе, и в других странах современного мира.

Тема кризиса идентичности в современную эпоху — эпоху глобализации и торжества постмодернизма — получает своеобразное освещение в книге Ренаты Салецл «(Из)вращение любви и ненависти», вышедшей несколько лет тому назад в русском переводе с английского<sup>8</sup>. Р. Салецл работает в Люблянском университете (Словения), но также преподает в США (Мичиганский университет). Она — философ, социолог, криминалист. Некоторые предметы ее научного интереса могут показаться весьма экзотичными: клитородиктомия (женское обрезание) у новых европейцев африканского происхождения; архитектура социалистической Румынии времен Николае Чаушеску; наконец, эпатажирующие акции небезызвестного художника-авангардиста Олега Кулика. Не для всех читателей нятен и приемлем язык лакановского структурного психоанализа, которым пользуется Салецл при изложении своих наблюдений и обобщений; немало в ее книге и расхожих идеологизированных клише, ярлыков. Но все эти грехи и огрехи искупаются чуткостью автора к новым явлениям современности, к ее болевым точкам и нетрадиционным духовным веяниям. Не случайно главной темой книги стали трудности самоидентификации современного человека. В этом отношении книга Салецл достаточно жизненна и репрезентативна, в высокой степени симптоматична.

Кризис идентификации человека современной эпохи состоит в том, считает Салецл, что его связи со всеми традиционными авторитетными институциями оказались ослабленными или полностью

<sup>7</sup> См.: Галецкий В. Ф. Указ. соч. С. 158.

<sup>8</sup> Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. М.: Художественный журнал, 1999.

разрушенными. Человек оказался во власти безбрежного постмодернистского плюрализма. Он получил возможность свободно, произвольно выбирать импонирующий ему свой образ, неограниченно экспериментировать с этим образом, «играть со своей идентичностью»<sup>9</sup>. Это, с одной стороны, и есть то благо, которое несет с собой разрыв с традиционным обществом, эпоха глобализации. Но, с другой стороны, неопределенность, бесосновность предстоящего выбора ввергают человека в мучительное состояние растерянности, которое может толкнуть его, по закону контраста, к самым крайним проявлениям традиционности, к актам регресса. Не только архаический ритуал клитородиктомии, но и модернистский боди-арт, постмодернистский пирсинг, вообще тяга к телесным повреждениям являются реакцией на утрату духовной идентификации, своего рода компенсацией за эту утрату. Это — оборотная сторона кризиса идентификации. Но его лицевой и главной стороной, утверждает Салецл, является все же необычайно расширившаяся свобода выбора своей идентичности.

В современной России проблема идентичности стоит особенно остро — ввиду того, что процессы глобализации осуществляются здесь в самых радикальных формах и при большом энтузиазме со стороны определенной категории участников. Но вот парадокс: идентификация в современных условиях многими теоретиками глобализации интерпретируется так, что идея расширившегося выбора из нее фактически устраняется. Главный выбор всеми «нормальными» людьми уже сделан, говорят глобалисты, — в пользу нового мирового порядка, основанного на достижениях и ценностях Запада, доказавших свою общечеловеческую, универсальную значимость. Альтернативы глобализации нет, как заклинание, твердят они; а раз так, добавлю я от себя, то и делать выбор фактически не приходится.

Но не все так просто, как представляется энтузиастам свободного рынка — певцам нынешней глобализации.

Западная цивилизация (которая сейчас, после разрушения СССР и вхождения России в мировую рыночную экономику, стала для нас куда как доступнее и ближе) — это, конечно, успешно реализованный социальный проект. Его достижения в обеспечении высокого жизненного уровня значительной части населения, в развитии демократических институтов, обеспечении прав и свобод личности очевидны. Они служат важными ориентирами для других народов и стран при выработке ими своих собственных путей развития. Но нельзя забывать, что на Западе существует весомая, влиятельная традиция *критики* собственной цивилизации, ее врожденных или благоприобретенных пороков и язв. Достаточно сослаться на тру-

<sup>9</sup> Там же. С. 18, 177.

ды представителей Франкфуртской школы социологии, на англо-американскую ветвь социального критицизма (Б. Рассел, Дж. Оруэлл, О. Хаксли, Э. Тоффлер и др.). Кстати: этот непрекращающийся мониторинг состояния социального субъекта помог западному капитализму познать и преодолеть многие свои болезни и кризисные состояния, показав способность адаптироваться к новым вызовам истории. В Советском Союзе открытые формы такой самокритики общества глушились по идеологическим соображениям, а на глубокие закрытые социально-критические исследования тогдашняя элита — и политическая, и научная — оказалась неспособна.

Для многих ученых, философов, писателей, как зарубежных, так и отечественных, западная цивилизация не выглядит носителем одних только достоинств и совершенств. Многие ее родовые признаки, черты подобны двуликому Янусу. Так, вряд ли кто станет оспаривать, что в основе многих экономических и социальных достижений западного капитализма лежит рациональное начало, принцип рационализации. Белорусский ученый И. И. Антонович, размышляя над тем, почему советский социализм проиграл исторический спор с капитализмом, посвящает немало прочувствованных страниц роли в этом западного умения рационализировать производство и общественную жизнь<sup>10</sup>.

Но тот же рационализм имеет, увы, и оборотную сторону — инстинктивную привычку сводить все к денежному расчету, к полезному эффекту, в конечном счете — к прибыли. Рационализм сужает, обедняет духовные интересы, непомерно гипертрофируя за их счет интересы материальные. Рационализм с неизбежностью перерастает в утилитаризм, и не это ли составляет краеугольный камень «общества потребления»? Западная цивилизация — это особое мироустройство, рационально организованное, внесшее значительный вклад в мировую историю. Человек, выросший в ее атмосфере или просто внутренне исповедующий близкие к ней ценности и установки, может отождествлять себя с западным миром и, возможно, чувствовать себя счастливым. Но есть и другие человеческие характеры, типы, для которых рационализм, приоритет материальных ценностей, потребительство — либо не ценности вообще, либо нечто вторичное, «инструментальное».

Эти мои размышления я хотел бы подкрепить материалами книги нашего бывшего соотечественника, эмигрировавшего в Канаду еще в советское время, — Владимира Васина (V. Vassin). Сначала его книга «11-я заповедь» была издана в США, теперь — и в России<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> См. Антонович И. И. Указ. соч. С. 283-289.

<sup>11</sup> Васин В. 11-я заповедь. Отчаянная попытка просветить современного варвара. М.: ТОО Кириллица, 1994.

«Его иллюзии относительно “светлости” западного общества улетучились довольно быстро», — говорится в издательской аннотации. Но это не значит, что бывший россиянин полностью разочаровался в западной действительности. Отнюдь. Он признает западную демократию лучшей из реально существующих общественных систем — но все же далекой от идеала и нуждающейся в качественном преобразовании. Наиболее близкими себе из предшествующих критиков современной западной цивилизации В. Васин считает Э. Фромма и О. Хаксли, которых он многократно цитирует.

Одна из главных реалий западного общества, которая вызывает протест автора книги, — это *бездуховность* (или сниженный уровень духовности) значительной части, если не большинства, населения. За недостатком места приведу только заголовки небольших параграфов, относящихся к разделу «Массы» (с которого В. Васин начинает свой анализ окружающего его социума): «Неразумность, поверхностность мышления», «Стадность, конформизм», «Идолопоклонство», «Потребительство, меркантильность, гедонизм», «Жадность, стяжательство»... Комментарии излишни.

Но — западная *демократия*, на которую в первую очередь ссылаются сторонники глобализации «по западному образцу»? Да, она представляет собой фундаментальную ценность. Но, взятую в ее реальном воплощении, В. Васин называет не иначе как «полудемократией». И не без оснований. Он имеет в виду то, что чаще всего это демократия *управляемая*, связанная с *манипулированием* сознанием населения, масс. Через какие каналы осуществляется такое манипулирование? Об этом говорят заголовки из следующей главы книги: «Средства массовой информации», «Телевидение», «Демагогия, лицемерие, позерство», «Язык и символика», «Манипулирование общественным мнением», «Реклама», а также: «Индустрия развлечений», «Пропаганда секса», «Терпимость к насилию, преступности и глупости» и другие. Двойные стандарты тоже составляют характерный признак подобной «полудемократии». Таков не витринный, а более реальный портрет западной цивилизации.

Каждый ли захочет идентифицировать себя с нею? Не думаю. А это означает, что проблема выбора между западными и не-западными ценностями, между различными типами цивилизаций не снята с повестки дня. Вопреки мнению иных повышенно внушаемых теоретиков, в этом вопросе нет безальтернативности, предзаданности. На личностном уровне субъект синтезирует весьма различные, «раздирающие» его культурные ценности и установки, но прежде всего он их различает, взвешивает, сопоставляет, выбирает что-либо за основу синтеза и т. п.

В наше время глобализацию очень часто характеризуют как процесс, ликвидирующий, «отменяющий» любую локальную идентификацию — государственную, национально-этническую, культурную. Об этом прямо пишут В. М. Межуев, Е. В. Якимова и особенно выразительно — В. Ф. Галецкий. «...В любой стране современного мира уже, по-видимому, произошел раскол на глобалистов и антиглобалистов, — утверждает он. — Вторые яростно защищали и будут защищать такие вещи, как суверенитет, патриотизм, государственные и национальные интересы. Первые это делать не будут... Глобализация как частный случай интеграции предполагает, что индивид может использовать в своих интересах не только “свое” государство, но и “чужое”, главное, чтобы оно находилось в глобализационном (интегрированном) поле»<sup>12</sup>. Комментируя это жесткое, «черно-белое» суждение, выделим сначала *политическую составляющую идентификации* и скажем несколько слов о ней.

Как отмечают исследователи, в глобализации сложным образом сопряжены объективное и субъективное, бессознательное и целенаправленное начала. Когда субъективные усилия людей учитывают зрелость объективных детерминант, устремлены к максимальной адекватности с ними, тогда глобализация может протекать как органический, естественный процесс. Но возможен и иной вариант — «волонтаристский», когда темпы глобализации желают искусственно форсировать, подстегнуть. В суждениях, подобных приведенному выше, слышны как раз такие «волонтаристские» нотки. Единомысленники В. Ф. Галецкого (а их немало) игнорируют демократические принципы, которые в цивилизованном мире должны пронизывать и межгосударственные отношения. Да, ныне все большую роль играют наднациональные политические органы и структуры, отчасти ограничивая суверенитет национальных государств и правительств. Суть дела, однако, в поэтапном, добровольном и консенсусном делегировании ими своих определенных прав и функций на наднациональный уровень. Другая и основная часть функций остается все-таки за ними. Понятие государственного суверенитета пока никто еще, кроме радикальных глобалистов, не отменял. Как и понятие патриотизма.

Современные западные культурологи, изучая социально-политические ориентации населения высокоразвитых стран, используют, в частности, такие понятия и критерии, как «лояльность» и «преданность» государству, гражданами которого они состоят<sup>13</sup>. Являются ли такие показатели значимыми как для государства, общества, так

<sup>12</sup> Галецкий В. Ф. Указ. соч. С. 158-159.

<sup>13</sup> См.: Де-Вос Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. Москва: Смысл, 2001. С. 244-245.



и для личности? Ответ очевиден. Но отдадим должное В. Ф. Галецкому: ключевые мотивации антиглобализма он определил верно и четко. Это защита таких далеко еще не исчерпавших своего духовного потенциала ценностей, как суверенитет, патриотизм, государственные и национальные интересы. Которые, кстати, при подлинно демократическом мироустройстве отнюдь не диаметрально противоположны ценностям общечеловеческим, глобальным.

В современной России все идентификационные процессы — индивидуальные и групповые — приобретают особую остроту. Помнится, Булат Окуджава пел:

Но из грехов нашей родины вечной  
Не сотворить бы кумира себе...

Но не удержался бард и (как и многие его соотечественники) «сотворил» именно то, против чего предостерегал. «...В России, — с горечью замечает Н. Козин, — кто-то родом из Октября 1917-го, кто-то — из Августа 1991, кто-то находит свои корни в другой стране, а кто-то вообще ниоткуда, но мало, очень мало тех, кто родом просто из России...». Сказано, может быть, слишком сильно, но суть процесса — «размывание базовых форм идентификации России, разрушение основ локальности ее цивилизации»<sup>14</sup> — схвачена, в общем, верно.

В ситуации глубокого кризиса социально-политической идентификации возрастает значение *идентификации культурной*. В этой сфере, впрочем, тоже произошли существенные изменения, к которым стоит присмотреться повнимательнее.

В современном мире усилилась дифференциация культуры на массовую и элитарную. Примирить их, снять этот дуализм пытается постмодернизм, хотя это ему, на мой взгляд, плохо удастся. Подлинное детище рыночной глобализации, ее магистраль в культурной области — коммерческая массовая культура, перешагнувшая все государственные и национальные границы. Идентифицироваться ли современному человеку с ней, или максимально дистанцироваться от нее? Сразу оговорюсь, что черно-белые оценки здесь вряд ли уместны. Массовая культура порождена совокупностью объективных социальных процессов, она выполняет ряд позитивных, необходимых функций, поэтому об отвержении ее в принципе не может быть речи. Но ее реальное состояние и плоды на сегодняшний день могут оцениваться по-разному — со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Одну, наиболее оптимистическую точку зрения на этот счет высказал К. Э. Разлогов в публикации с характерным названием: «Массовая культура — универсальная парадигма современности». Только глобальная массовая культура соответствует, утверждает этот автор,

демократии в политике и рынку в экономике. «Ее (массовой культуры. — В. К.) принципиальная универсальность, внеэлитарность и открытая ориентация на извлечение прибыли превращают глобализацию культуры... в необходимую основу гражданского общества и правового государства»<sup>15</sup>. Отсюда делается железный вывод: каждый современный человек просто не может не быть носителем универсальной массовой культуры; если он, кроме того, причастен к каким-то более локальным субкультурам, то это дело вторичное, второстепенное. К. Э. Разлогов, как видно из текста, подспудно ощущает, что массовая культура несет с собой снижение уровня духовности в обществе, но объясняет (и оправдывает) это прежним, доглобализационным «завышенным» (!) ценностным статусом культуры<sup>16</sup>.

Мне такой взгляд представляется чрезмерно снисходительным и комплиментарным по отношению к обсуждаемым явлениям. Вправе ли мы пренебречь предостережениями Ф. Ницше, Х. Ортеги-и-Гассета, А. И. Герцена, Д. С. Мережковского, М. Горького и многих других мыслителей, писателей о грядущей массовизации общества, о сопутствующей этому процессу тенденции усреднения, духовного оскудения, омещания человека? Предвидения эти во многом, увы, сбылись или сбываются на наших глазах. Идеологи нынешней глобализации, заводя разговор о культуре, часто с явным умыслом говорят не о ее высоких духовно-творческих достижениях, а о том, в общем, низовом слое культурных феноменов, который максимально приближен к быту, к повседневности и доступен для пассивного потребления самыми широкими слоями населения. Дж. Бхагвати в главе, посвященной культуре, толкует о закусных «Макдональде» и кинопродукции Голливуда. Р. Салецл очарована «величайшим потребительно-развлекательным изобретением — Диснейлендом»<sup>17</sup>. В созвучии со своими западными коллегами К. Э. Разлогов повествует о «культуре “Макдональдса” и кока-колы». К феноменам такого рода можно причислить еще многое: постановку мюзиклов в многолюдных залах (чрезвычайно выгодно коммерчески), турпоездки за рубеж (как-никак, тоже ведь просвещение), посещение аквапарков, зоосадов, участие в ежегодном празднике своей улицы и проч. Многое ныне поставлено на индустриальную основу: «индустрия развлечений», «киноиндустрия». Нет сомнений в том, что индустриальным, коммерческим, рассчитанным на прибыль способом тоже можно создавать незаурядные, высокодуховные ценности. Но вот то, что в «кон-

<sup>15</sup> Разлогов К. Э. Массовая культура — универсальная парадигма современности // Теоретическая культурология. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 305.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Салецл Р. Указ. соч. С. 105.

<sup>14</sup> Козин Н. Цивилизационные тупики реформ // Свободная мысль — XXI, 2005, № 9. С. 93.

вейерной» продукции именно они будут составлять большинство и общее правило, а не исключение, — это еще надо доказать.

Псевдореализм (по сути же — прекраснодушие) разлоговских суждений о глобальной массовой культуре особенно очевиден в сопоставлении с сегодняшним уровнем массовой культурной продукции в России. Я только назову, обозначу те области и феномены культурного ширпотреба, которые способны напрочь разрушить обрисованную выше благостную модель, схему. Желтая пресса — в миллионах экземпляров не только газет, но и глянцевого журналов, максимально приспособленных к запросам членов «общества потребления». Пошлейший мещанский культ «звезд». Юмор с эстрады и экранов, заслуживающий наименования «генитально-заднепроходной», так как выше пояса он редко поднимается. Крупные планы, выхваченные из зрительного зала: в глазах восторг, полное единение душ по ту и эту сторону рампы. И это, может быть, самое удручающее. О телевидении — особый разговор, ведь ТВ и массовая культура — близнецы-братья. Одно из центральных мест в отечественном эфире занял жанр телеигр, и вот как характеризуют выполняемые им функции ученые, специализирующиеся в области электронных СМИ: «Идеальный игрок в понимании современного ТВ не столько оригинальная личность, сколько самый успешный, самый послушный член социума, который готов вписываться в диктуемые ситуации. Это человек, который не рассуждает, а принимает правила игры как нечто должное и изо всех сил стремится соответствовать выдвигаемым требованиям. Таков образ “социабельного” современного субъекта, стремящегося к процветанию»<sup>18</sup>. Непарламентские, но точные названия для всего этого — «дебилизация», «быдлизация», которые часто встречаются на страницах некоммерческой прессы.

В свете сказанного, думаю, излишне объяснять, почему далеко не все, как К. Э. Разлогов, питают слабость к глобальной массовой культуре, не все идентифицируют себя с нею и ее героями.

Характерным показателем снижения духовного уровня нынешнего российского общества является массовое увлечение различными формами колдовства, магии, астрологическими прогнозами и т. п. Причин тому много, одна из них — явное нежелание могущественных «игроков» рынка тратить на развитие науки, культуры, образования, и уж тем более — на просвещение масс. Мой коллега по МГУ В. Г. Сурдин, кандидат наук, сотрудник Государственного астрономического института имени П. К. Штернберга, заинтересовавшись причинами распро-

странения астрологии в современной России, составил таблицу, свидетельствующую о том, насколько сузился за 90-е годы охват населения популяризацией научных знаний в соответствующих периодических изданиях. (Автор делает оговорку: «это — данные о журналах, не изменившихся за последние годы своего “лица”»)<sup>19</sup>. Вот эта таблица.

Тиражи научно-популярных изданий

	1980-е гг.	2000 г.	Отношение
Наука и жизнь	3 400 000	40 000	85
Знание-сила	700 000	5 000	140
Химия и жизнь	300 000	5 000	60
Природа	84 000	1 800	47
Земля и Вселенная	55 000	1 015	54
Физика в школе	185 000	15 000	12
Химия в школе	180 000	15 000	12
География в школе	150 000	18 000	8
Квант	315 000	5 000	63
Наука в СССР/России	20 000	1 000	20
В мире науки	30 000	0	∞
Астрономия, космонавтика	40 000	0	∞

Предвижу контраргументы оппонентов: зато сейчас значительно расширилась аудитория Интернета, где доступ к научно-популярной информации предельно облегчен; в те же 90-е годы укрепились непосредственные контакты и обмен информацией между вузами и учеными разных стран и т. д. Но факт остается фактом: число научно-просветительских изданий сократилось не просто «в разь», но и в десятки и даже сотни раз. Таково на деле одно из следствий торжества коммерческой массовой культуры.

Казалось бы, для человека — нонконформиста спасением должна стать, по контрасту, элитарная культура. Но и в ней налицо кризисные черты. Вместо духа толерантности, цивилизованного диалога и консолидации на базе демократических ценностей, в ней слишком часто доминируют политическая и идеологическая нетерпимость, предвзятость по отношению к инакомыслящим (та же, ненавистная

<sup>18</sup> Вартанов А., Новикова А., Сальникова Е. Телевидение: конфликт интересов // Эволюция культурной деятельности в новом столетии: Социально-экономические аспекты культурной политики. В 3-х т. Т. 1. Очерки культурной жизни России на рубеже веков. СПб.: Алетей, 2005. С. 261.

<sup>19</sup> Сурдин В. Г. Астрономия и астрология — перипетии современной конфронтации // В защиту разума. Против агрессии шарлатанства и паранормальных верований в российскую культуру начала XXI века. М.: Российское гуманистическое общество, 2003. С. 197.

в прошлом, «ленинская партийность», ныне вывернутая наизнанку). Крайняя степень ангажированности интеллектуалов наших дней привела к расколу культурного и научного сообщества на «кланы», соответственно той или иной политико-идеологической ориентации. Эта конфронтация равнозначна распаду единого культурного пространства страны — или, по крайней мере, угрозе его распада. Личностная идентификация с продуктами элитарной культуры в подобной ситуации также затруднена, проблематична, ибо связана с нелегким, порой мучительным отделением «зерен» от «плевел».

Самоидентификация — всегда выбор. Попытаюсь показать на одном только примере, между чем и чем приходится выбирать на практике сегодняшнему россиянину, жаждущему культурной идентификации.

В 2003 году в серии «Фонд Либеральная миссия» (спонсоры анонимны) вышел в свет сборник статей «Либеральные реформы и культура» под редакцией Д. В. Драгунского. В предисловии к книге редактор пишет: «Если что и навязывает ценности, так это реклама и массовая культура». Постойте, одну минуточку! Я вообще против того, чтобы ценности навязывались — даже с самыми благими либеральными намерениями. Но Д. В. Драгунский убежден, что навязывать — это «их (т. е. рекламы и массовой культуры. — В. К.) специфическая культурная функция». Кроме того, продолжает он, внушается ведь не что-нибудь, а «весьма позитивные и весьма элементарные ценности, в корне отличные от советских идеологем». Для непонятливых далее следует разъяснение: «Реклама учит личной гигиене, аккуратности, подтянутости, ориентации на успех, на семью, на веселых и здоровых детишек». Предлагаю сравнить эту теплую и светлую аннотацию с вашими личными впечатлениями от пакетов рекламной информации на том же телевидении, радио или в печати. «Массовая культура учит, что добро торжествует, а зло наказывается, что надо быть верным и честным» (как октябрята, юные пионеры и комсомольцы? или наоборот — как «идущие вместе», «наши» и т. п.? — В. К.). «И это в целом тоже хорошо. Тем более что <...> рынок массовой литературы сжимается. Когда в каждом ларьке появились по 80 сортов пива — детектив больше не нужен. Или нужен, но не так сильно...»<sup>20</sup>. Если кто-то ранее недопонимал специфические культурные функции рекламы и массовой культуры, то теперь поймет и оценит их вполне. И все-таки: все ли, вслед за Д. В. Драгунским, К. Э. Разлоговым и их единомышленниками, предпочтут ценностям до-глобалистской культуры — баночное пиво, детективы голливудского или собствен-

<sup>20</sup> Драгунский Д. Предисловие. Российская культура без государственного надзора: крах или расцвет // Либеральные реформы и культура. Сб. статей. М.: ОГИ, 2003. С. 11.

ного производства и бессмертные слоганы рекламы, прочно запечатленные в подкорке каждого из нас? Надеюсь, что не все.

Значительная часть элитарной отечественной культуры находится фактически на службе у культуры массовой, обосновывает необходимость ее безраздельного господства.

Вопрос о том, руководствоваться ли высокими, влекущими в завтра целями, ценностями, идеалами, или же брать на себя более посильную ношу — осваивать сегодняшнее, обыденное, — в русской общественной мысли вставал давно и не раз. Часто эта дилемма получала такую формулировку: высокая духовность, даже максимализм подлинного интеллигента или приземленность обывателя, мещанина? Ответы бывали разные. (Кстати, нельзя не признать заостренную антиномичность такой постановки проблемы: достаточно небольшого смещения акцентов в ту или другую сторону, и правота превращается в неправоту, либо наоборот). Д. С. Мережковский в известной статье «Грядущий Хам» (1906), опираясь на созвучные высказывания А. И. Герцена, предсказывал грядущее засилье мещанства, трактуя его как выражение духовного оскудения человека. Л. И. Шестов, как и многие другие, всячески развенчивал служение Идее (см., например, его статью 1905 года «Юлий Цезарь» Шекспира). Д. Н. Овсяннико-Куликовский, один из редакторов журнала «Вестник Европы», в своей статье «Ценность жизни» (ВЕ, 1915, кн. 5, май) прямо вступился за честь мещанина. У маленького человека, соглашается он, малые цели и малые силы, но он воплощает в себе инстинктивную «радость существования», которая тоже нужна человечеству, истории. В этом смысле каждый человек, не исключая и великих, в некоторой степени причастен к «мещанству», заявляет Овсяннико-Куликовский. Мих. Лифшиц, теоретик-марксист, в предисловии к «Истории искусства древности» Винкельмана, изданной в русском переводе в 1933 году, писал о том, что развитие европейского капитализма в разных странах ставило их системы образования перед выбором: либо «классическая», широкогоризонтная модель обучения, либо — «реальная», узко-практическая («максимально приближенная к жизни»). Классика выходила из моды, прозаичность буржуазного существования требовала своего, «реального».

И вот, когда в конце XX века капитализм вновь пришел в Россию, опять стал актуальным вопрос: «романтизм» или «реализм»? ценности «дальние» или «ближние»? «журавль в небе» или «синица в руках»? Одну из попыток пересмотреть магистральное решение этой дилеммы классической русской культурой предпринял философ и публицист А. С. Ципко, ныне обозреватель «Литературной газеты» и частый участник ток-шоу на ТВ.

В своей книге «Истоки сталинизма», появившейся еще в самом начале «перестройки», Ципко восстал против негативной окраски термина «мещанство», характерной для традиционного русского менталитета. «Идея великого дела загнипотизировала наше национальное сознание, — сокрушался автор. — Во имя его мы были готовы буквально на все»<sup>21</sup>. Между тем западное мещанство, столь ненавистное Герцену, Мережковскому и марксистским его критикам, являлось и является разумным освоением поэзии современности, базисных ценностей частного бытия. Все беды России — от того, что она своевольно, своевольно уклонилась от торной дороги, проложенной западной цивилизацией. «Кляня мещанство, духовную ползучесть буржуазного образа жизни, а вместе с ним и его потребительство, мы тем самым косвенно оправдывали наше неумение работать, торговать, организовывать разумно нашу повседневную жизнь, чтобы достигнуть достатка и благополучия»<sup>22</sup>. Но вот ныне, пятнадцать лет спустя, мы все эти премудрости либо уже освоили, либо активно осваиваем. Значит ли это, что отныне наш удел — то же самое «позитивное мещанство», «поэзия быта, повседневности», и только? Если да, то тогда мы должны всей душой принять глобальную массовую культуру и ни о чем более высоком не помышлять. Лично меня а, может быть, и многих других, такая перспектива не радует.

Особо следует остановиться на *национально-этническом компоненте культурной идентификации*. Попутно замечу, что следует учитывать как общность, так и различия между упомянутыми терминами: *этничность* тяготеет к кровно-родственным, историко-генетическим связям («племенному началу», по терминологии К. Н. Леонтьева), тогда как в *национальном* над «телесным» родством возвышается единство вторичное — социальное, духовное, нередко полиэтничное и скрепленное узами государственности.

В современной литературе часто приходится сталкиваться с той точкой зрения, что глобализация означает полное разрушение (либо уже сейчас, либо в недалекой перспективе) национально-этнической культурной идентификации, а также суверенитета национальных государств. Суть идеи суверенитета, полагает, например, В. Ф. Галецкий, состоит в том, что самой важной формой идентификации признается та, которая связана с сувереном, — этносом, нацией, государством. Но процесс глобализации, по его мнению, «неизбежно и неразрывно связан с диффузией суверенитета, государственных

<sup>21</sup> Ципко А. С. Истоки сталинизма. Очерк 3. Эгоизм мечтателей // Наука и жизнь, 1989, № 1. С. 52.

<sup>22</sup> Там же. С. 50.

и национальных интересов, патриархальных ценностей»<sup>23</sup>. В осознании этого «исследователи должны быть мужественны и последовательны»<sup>24</sup>. Такая односторонне-универсалистская точка зрения представляется большим, непростительным упрощением, выдачей желаемого (кое-чем) за действительное.

Здесь следует напомнить, что наряду с тенденцией чистого универсализма (= мондиализма) существует и противоположная тенденция — «этнический ренессанс». Это признает даже такой убежденный апологет глобализации, как Дж. Бхагвати. «Подъем мультикультурализма и гордости за свою этническую принадлежность — современные явления»<sup>25</sup>, — пишет он. Этносоциологи США в 70-е годы прошлого века вынуждены были отказаться от прежде господствовавшей теории «плавильного тигля» (якобы ассимилирующего в Америке всех и вся) и признать реальность, а также необходимость, сохранения впредь этнического плюрализма<sup>26</sup>.

Для научной общественности Украины обретение ею полного национально-государственного суверенитета стало стимулом, приведшим к появлению коллективного труда, посвященного проблемам этноса, науки, государства и его суверенитета. Этот однотомник, изданный в объеме и по типу старой БСЭ, называется «Малая энциклопедия этногосударствоведения» (в последующем, видимо, предполагается развертывание этой книги в многотомное издание)<sup>27</sup>. Под переплетом своего детища авторы постарались собрать, прокомментировать и проинтерпретировать все, что только есть в мировой философии и науке по проблемам этноса, нации, государственного суверенитета. Идеологическая акцентировка многих статей весьма ощутима, но в целом это солидное научное издание, заслуживающее внимания российских ученых.

Закрыть глаза на подобные явления и процессы, игнорировать их (как предлагают радикальные поборники универсализма) означало бы осуществить полный разрыв с реальностью. Да и с серьезной наукой тоже.

Отношение современного человека к национально-этнической составляющей собственной идентификации может варьироваться. Приведу высказывания, характеризующие три наиболее распространенные, типичные позиции по данному вопросу.

В. Васин (эмигрировавший, напомню, из СССР в Канаду): «Вместо того, чтобы отождествлять себя с какой-нибудь нацией,

<sup>23</sup> Галецкий В. Ф. Указ. соч. С. 158.

<sup>24</sup> Там же. С. 157-158.

<sup>25</sup> Бхагвати Дж. Указ. соч. С. 148.

<sup>26</sup> См.: Белик А. А. Психология культур: от архаических обществ к современной культуре // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. М.: Смысл, 2001. С. 196-203.

<sup>27</sup> См.: Мала энциклопедія етнодержавознавства. Київ: Довіра; Генеза, 1996.

мы должны ощущать себя членами одной человеческой семьи и считать всю планету нашим общим домом. Вместо того, чтобы замыкаться в своем племени, мы должны сформировать новую глобальную общину»<sup>28</sup>. Такая позиция — самая радикальная, по сути нигилистически-универалистская. Единомышленников Васина в современной России немало.

А. Гордон, известный телеведущий, ранее, между прочим, некоторое время живший в США: «Уважаю людей любой нации, но мне всегда казалось, что при самоидентификации, в определении кто ты, чего достиг, что является твоей заслугой, национальность — это все же последняя ступень. Тебе ее дали, не спрашивая. И говорить о ней можно с людьми близкими, дорогими тебе. С кем можно поговорить о корнях, о семейной истории, о могилах предков. Это сфера личного. Или пафосного, когда рвут рубаху на груди перед врагом...»<sup>29</sup>. Это, можно сказать, «периферийная», «камерная» трактовка национально-этнической идентификации.

А. Асмолов, психолог, в недавнем прошлом замминистра образования России, ныне зав. кафедрой психфака МГУ. Цитата взята из интервью с ученым, интервьюер — М. В. Розин.

«М. Р. ...Мне интересно, ощущаете ли Вы в себе изнутри какую-то причастность к еврейскому народу?»

А. А. Безусловно. Когда Гриша, мой сын, появился и вылез из коляски, Тендряков («как бы названный старший брат» Асмолова. — В. К.) сказал: «У него в глазах вся скорбь еврейского народа»... И по сути дела смешно было бы говорить, что для меня не значима та культура. Она значима для меня... У меня есть внутренний интерес к еврейской культуре... Мне крайне интересно, как этот народ, пронзив все времена и живя в диаспоре, сохранился... И может быть мой прорыв за грани рационального в психологии — это, в общем, культурогенно происходит от присущих еврейскому этносу многих вещей»<sup>30</sup>. В данном случае интервьюируемый не спешит расстаться со своей этнокультурной принадлежностью; напротив, он подчеркивает свою сущностную связь с ней.

Из кумиров эстрады подчеркнута этничен М. М. Жванецкий. Да и его коллеги по смеховому цеху — выходцы из Одессы — часто обыгрывают этот компонент своей идентичности.

Последнюю позицию можно назвать «эссенциалистской».

<sup>28</sup> Васин В. Указ. соч. С. 91.

<sup>29</sup> Не считаю себя журналистом. С известным телеведущим Александром Гордоном беседует Владислав Шурыгин // *Завтра*, № 29 (609), июль.

<sup>30</sup> Психология меняет миры (интервью М. В. Розина с А. Т. Асмоловым) // *Асмолов А. Т. Культурно-историческая психология и конструирование миров*. М.: Изд-во Института практической психологии, Воронеж: НПО МОДЭК, 1996. С. 757-758.

Общий вывод из всего продемонстрированного должен быть, очевидно, таков. Национально-этническая принадлежность все еще составляет неотъемлемую часть ментальности современного человека — пусть даже в негативной форме, как «подлежащий устранению пережиток». Игнорировать и тем более третировать национально-этнический компонент идентификации, ссылаясь на неотвратимую поступь глобализации, нет никаких разумных оснований.

При рассмотрении культурной идентификации ее национально-этнические аспекты часто получают, как мы видели, неадекватное, ложное освещение. Но как в нашей стране, так и за рубежом есть немало исследователей, которые ищут и находят неодносторонние, диалектические, оптимально уравновешенные решения этих непростых проблем.

Достаточно трезвым и взвешенным представляется, в частности, прогноз Д. Нэбитта и П. Эбурдин относительно будущего национальных культур в эпоху глобализации. Будучи патриотами своей страны — США, считая английский язык универсальным средством общения и т. д., они, тем не менее, решительно выступают против культурного империализма. «Универсальный образ жизни и культурный национализм» — вот их видение проблемы. Глобальные культурные влияния, заимствования и т. п. не должны переходить некоторой грани, считают упомянутые американские футурологи, за которой начинается вторжение в сферу базовых ценностей данной культуры. Если же эта грань будет преодолена (например, агрессивным глобальным телевидением), то ответом может быть политический и культурный национализм, подобный всенародному отпору вражескому нашествию<sup>31</sup>. Не разумнее ли избегать таких крайностей? Чем теснее узы, связывающие человечество в одно целое, тем больше у каждой культуры прав на свое уникальное наследие и достояние<sup>32</sup>.

Хорошую идейную базу для гуманистического, справедливо-го решения проблем национально-культурной идентификации заложил еще в середине XX века выдающийся датский физик Нильс Бор. Сформулировав свой знаменитый принцип дополнительности, он искал свидетельств его действия и в области культуры. В статьях «Философия естествознания и культуры народов» (1938) и «Единство знаний» (1955) он пришел к следующим основоположениям, методологическим установкам.

1) Каждая культура является специфическим преломлением некоторого единого содержания — человеческой жизни; именно в этом преломлении состоит её общечеловеческая ценность.

<sup>31</sup> См.: *Нэбитт Дж., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. М.: Республика, 1992. С. 165.

<sup>32</sup> Там же. С. 174.

2) Различные культуры дополнительны по отношению друг к другу (понимая дополнительную в особом, гуманитарно-культурном смысле).

3) Принципы дополнительности и релятивизма (теория относительности) побуждают нас отказаться от эгоизма и самодовольства приверженцев собственной культуры, признавая существование радикально иных культур, а, значит, других наблюдателей, других точек зрения. Такая позиция ведет к терпимости и тактичности во взаимоотношениях культур.

4) Позиция полного изоляционизма и пуризма была бы неплодотворной, она не подтверждается опытом жизни, истории: полностью самобытная культура едва ли существует. «...Контакт между народами часто приводит к *слиянию культур при сохранении ценных элементов национальных традиций* (курсив мой. — В. К.); наука постепенно выявляет также «общие для всех культур черты развития»<sup>33</sup>.

5) Взаимодействие и слияние культур — процесс органический. Люди могут способствовать разворачиванию данного процесса, активно устраняя предрассудки и предубеждения в отношении иных культур. Общая задача преодоления предрассудков сближает гуманитарные и естественные науки.

Как современно звучат эти боровские постулаты!

Среди тех, кто сегодня развивает гибкий, диалектический подход к феномену национально-культурной идентификации, можно назвать Жана-Люка Нанси. Философу предложили написать «Похвальное слово *смешению*». Эпоха глобализации ведь обязывает мыслить с опорой на эту категорию. Нанси написал нечто близкое, но иное: «Похвальное слово *схватке*». Согласно взгляду французского мыслителя, «смешанного» как такового в обществе, культуре фактически нет (как нет и чистой самости, чистой идентичности). А есть всегда «схватка» различных начал (отец–мать–я; различные протокультуры, инокультуры и их слияние в напряженном взаимодействии и т. п.). Понятия идентичности, схватки у Нанси десубстантивируются, приобретают процессуально-действенный, «текущий» характер. «...Жест культуры сам по себе является жестом схватки, — пишет французский философ, — он означает столкновение, конфронтацию, преобразование, искажение, развитие, повторное сочетание, комбинацию, бриколаж»<sup>34</sup>. Исходя из методологии Ж.-Л. Нанси, мыслить глобализацию культуры как некое «смесительное упрощение», конечно, неправомерно, некорректно.

<sup>33</sup> Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961. С. 114.

<sup>34</sup> Нанси Ж.-Л. Похвальное слово схватке // Нанси Ж.-Л. Бытие единичное и множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 225-226.

Интересными, методологически продуктивными представляются мне также мысли В. М. Межуева, изложенные им в коллективном труде «Теоретическая культурология». Глобальное и локальное, доказывает этот автор, не взаимоисключающие феномены и понятия. «Нельзя спрятаться от мирового рынка в скорлупу своей прежней — этнической или национальной — идентичности, — справедливо замечает В. М. Межуев, — но в условиях глобальной экономики можно сохранить эту идентичность, придав ей характер локальности, способной воспроизводиться на глобальном уровне». Поэтому-то глобализацию в культуре иногда называют еще «глокализацией». Этот тезис В. М. Межуева я вполне разделяю. Как и его уверенность в том, что «никто не мешает русским, как и другим народам, и в мире глобальных технологий оставаться русскими по своему образу жизни и мышления, по характеру и содержанию своего культурного творчества»<sup>35</sup>.

На этой ноте сдержанного оптимизма я и хочу завершить свое небольшое исследование.

<sup>35</sup> Межуев В. М. Указ. соч. С. 318.

## В. И. Мильдон. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РОССИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Говоря «глобализация», часто имеют в виду, даже не отдавая себе в этом отчета, «вестернизацию». Если это и впрямь синонимы, когда и каким пользоваться? Если нет, в чем разница?

О разнице говорят некоторые факты. Во-первых, в настоящий момент каждый четвертый житель Земли — китаец, и, рассматривая общую динамику народонаселения за последние 100-200 лет, можно говорить о «китаизации» как глобальном процессе. Во-вторых, исламский терроризм расползается по всему свету, и нет оснований полагать, что он пойдет на убыль. Наконец, в-третьих, проникновение переселенцев с Востока в страны Запада, где их число растет с каждым годом, причем все чаще мы узнаем о переходе в ислам представителей западной, христианской культуры. Впору говорить об «истернизации» и с нею ассоциировать глобализацию.

Правда, не менее основательны противоположные доводы. Во-первых, западный мир включает примерно 1 млрд. человек, следовательно, каждый пятый в мире принадлежит западной культуре. Во-вторых, есть нечто существеннее арифметической численности. Весь мир, без каких-либо этнических и расовых ограничений, использует западные технологии, включая исламских радикалов, воюющих с Западом. В-третьих, все большее число стран, особенно восточных, переходят (или перешли) на западную политическую модель: президент, парламент, всеобщие выборы и т. п. Оговорки оставляю в стороне. Наконец, в-четвертых, современный Запад, не исключено, предлагает вариант будущего устройства мира, Европейское Сообщество: на глазах всего лишь одного поколения Европейское объединение угля и стали, в 1951 г. включавшее шесть стран, превратилось в объединение 25 государств, причем, что очень важно, без каких-либо религиозных условий. Слабеют внешние границы, исчезает былое значение национальной принадлежности, явно меняется содержание понятий «родина», «отечество».

Придерживаясь этих фактов, следовало бы говорить не о Западе и Востоке, не о Севере и Юге, а о Западе и остальном мире, но тогда тем более вестернизация и глобализация могут рассматриваться как синонимы.

Однако, выйдя за рамки вышеназванных фактов, можно поставить вопрос иначе: не представляет ли глобализация новый этап противостояния (или на сей раз взаимодействия) Запада и Востока? Ведь это — давняя история: греко-персидские войны, крестовые походы (захваты европейцами восточных святынь — Иерусалима и Константинополя), Арабский халифат, Османская империя (напомню, турецкие войска дважды стояли под Венной, в 1529 и в 1683 гг.), колонизация странами Запада Востока, Америки, Африки. Ну, а христианство? Возникнув, как и мусульманство, на Ближнем Востоке, оно приобрело свой нынешний вид на Западе. В «Книге Еноха» сказано: «Я был восхищен в сильном вихре и унесен на Запад, там увидели глаза мои все тайны небес, которые должны совершиться» (52, 1-2).

В жизнеописании апостола Павла Д. Мережковский комментирует эти строки: «К Западу, все к Западу идет, не может остановиться Павел, гонимый вихрем Духа, как будто знает, что только на Западе найдет конец Востока, времени — в вечности».<sup>1</sup>

Что это — пророчество? Культурно-историческая оценка роли, места Запада во всемирной истории? При этом, конечно, не отрицаются роль и место Востока, которому Запад стольким обязан, что это уже стало аксиомой. Но тогда повторяю: говоря «глобализация», что мы подразумеваем? Запад, Восток, их взаимодействие (причем последнее можно рассматривать двояко: и противостояние, и обмен)?

Вероятно, на России эта неопределенность сказалась с большей отчетливостью, чем на любом европейском государстве. В. С. Соловьев первым в нашей мысли нашел теоретический выход из этой неопределенности. В «Философских началах цельного знания» он так определил взаимоотношения Запада и Востока: «...Восточный мир... уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, т. е. человека, взятого в своей наружной, поверхностной отдельности...»<sup>2</sup>

Чтобы выйти из кризиса, угрожающего человечеству, нужна третья сила, ее задача, полагает мыслитель, «не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, создавать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом...» «От

<sup>1</sup> Д. Мережковский. Лица святых от Иисуса к нам. М., 2000. С. 67-68.

<sup>2</sup> В. С. Соловьев. Собрание сочинений. Изд. второе. Том первый. СПб, б. г. С. 282.

народа — носителя третьей божественной потенции требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности. <...> А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа». <sup>3</sup>

У глобализма, следовательно, обнаруживается еще один смысл: не Запад, не Восток, а Россия. Напоминаю хорошо известные и давно оцененные слова и потому не комментирую их. Обращаю лишь внимание на то, что в течение всего XIX столетия наши умы, начиная с Чаадаева, осознавали, что всемирная история поставила перед Россией и русскими вопрос, от которого не отмахнешься: каково их место среди государств и народов Европы и всего мира, степень участия в процессе, названном в наши дни «глобализацией»?

«Третья сила» Соловьева слишком напоминает «третий Рим» и даже «Третий Интернационал», и все это вместе означает, что мысль о России как центре мира, спасительнице народов и пр. очень старая, и либо не может рассматриваться в качестве ответа на вызовы современности (ибо мир со времен инока Филофея, с конца XV в., стал другим, а русский ответ все тот же), либо следует признать такой ответ все еще актуальным, ибо вне зависимости от перемен мир по-прежнему находится в кризисе и нуждается в спасении. Последнее кажется маловероятным: невозможен кризис, длящийся почти шестьсот лет. Но тогда не годится русский ответ, поскольку, повторяю, не соответствует положению мира, исходит из представления о народе-мессии.

Эта идея тоже стара, ее истоки — в избранном народе Ветхого Завета, и таких умонастроений не избежал ни один народ, зато ни один народ современного Запада уже не исповедует этой идеи, ибо такие взгляды свойственны архаическому, племенному обществу, каким уже не является западноевропейское человечество.

В племенную пору своего исторического бытования народ жестко делит мир на «своих—чужих», рассматривает себя неким «мы», отдельного «я» не знает, кроме «я» племенного вождя, осознаваемого священной персонализацией «мы». В такой умственной и психологической среде возникает идея этномессианизма: все вокруг *чужие*, поэтому должны покориться *нашему*.

В 30-40-е гг. XIX в. **первые славянофилы исповедывали идеологию, целиком соответствующую характеристике этномессианизма, но уже в позднем творчестве В. С. Соловьева («Национальный вопрос в России», 1883-1891) была осознана архаика этого взгляда: «Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их ей, во всяком случае, нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания,**

<sup>3</sup> Там же. С. 283, 284-285.

которые выработаны Западной Европой. Наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха...»<sup>4</sup>

Можно утверждать, отбросив оговорки, что с тех пор многие отечественные мыслители признали этноизбранничество ложной идеей, не соответствующей Новому времени человечества.

Разнообразные факты позволяют утверждать, что после 1917 г. Россия-СССР вернулась к племенному, архаическому, ложному мировоззрению. Об этом свидетельствует идеология большевистского коммунизма как гарантия спасения человечества (от империализма, эксплуатации, новых войн, атомной угрозы и пр.). В известной песне есть слова о Москве: «Надежда мира, сердце всей России». Такой надеждой народов и рас, сердцем человечества пропаганда объявляла СССР — та же набившая оскомину разновидность народа-избранника, на сей раз государство-мессия, по этой причине этномессианизм ушел в тень, национальная принадлежность во внешнем обиходе перестала играть роль («дружба народов»).

В 1991 г. СССР рухнул, мессианская идея дала новую трещину. Одна из причин состояла в том, что «государство-мессия» слишком очевидно для всех не соответствовало своей пропагандистской роли; что в конце XX в. нельзя строить социальные отношения на абсолютном пренебрежении индивидуальной жизнью.

Всего через неполные двадцать лет после распада СССР, прошедшего чуть ли не в считанные минуты (в 1918 г. В. Розанов изумлялся: трехсотлетняя империя Романовых исчезла в несколько дней; здесь же счет шел на минуты), мы наблюдаем несомненный возврат к прежним, дважды в течение столетия рухнувшим структурам власти, управления. Причины слишком очевидны: оказалась неизжитой племенная психология, сохранилось нетронутым доиндивидуальное мышление. Одна из типологических особенностей архаического сознания состоит в том, что на него не влияют *исторические* примеры, оно может перенимать некоторые черты образа жизни соседей, но само остается неподвижным, ибо существует *вне истории*.

Разумеется, и на власти лежит ответственность, просвещенное руководство должно целенаправленно содействовать изживанию таких умонастроений, но где же взять такую власть, она сама, так сказать, плоть от плоти. До сих пор все, что нас окружает на родине, весь наш каждодневный быт — от состояния подъездов до распоряжений правительства — держится на архаическом принципе «мы», доиндивидуальном коллективизме; до сих пор не признаем, даже на словах,

<sup>4</sup> В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 262. Курсив автора.



что высшая ценность существования — индивидуальная жизнь, и только если уж очень допечет, наши люди обращаются к западноевропейскому правосудию, в Страсбург.

Один этот факт говорит об очень многом, во всяком случае, о том, что западный мир живет в иной системе отношений к индивидуальной судьбе, хотя, подобно России, тоже начинал с племенной архаики, со «своего» и «чужого». Стоит вспомнить знаменитое греческое «*варварос*», «барбарос» (варварский) в адрес персов и людей Востока. Идеи противники Августина объявляли отпущение всех грехов тем, кто его убьет, — хорошо известная параллель к практике борьбы с инакомыслием, по сей день распространенная, однако, лишь там, где еще не изжит доиндивидуальный коллективизм. Достаточно вспомнить смертный приговор, вынесенный аятоллой Хомейни писателю С. Рушди и убийство кинорежиссера Т. ван Гога мусульманским фанатиком.

Европейское человечество знало все это — и крестовые походы против «неверных», и эмиграцию диссидентов, и мессианский пафос, часто служивший оправданием колониальной политики. И даже в XX столетии не удалось избежать этномессианских всплесков (режимы Гитлера и Муссолини). И все же есть важное отличие: Запад отошел от доиндивидуального коллективизма, выработал представление о том, что «я» значит больше «мы», которое только тогда есть живая общность, когда состоит из индивидуальностей, осознающих себя, свою личную ответственность перед собою и перед другими.

Иными словами, Запад перешел из Архаического времени в Новое и в Посленовое, для этого последнего характерен иной взгляд и на индивида, и на коллектив. Вскоре после второй мировой войны Р. Гвардини написал: «Как-то разговор зашел о том, что могло бы быть положено в основу этического воспитания нынешней молодежи; ответ был один: *товарищество* <...> *Если в основе его лежит лицо*, — это величайшее благо массы». <sup>5</sup>

Замечательные слова, спора нет, однако хочу подчеркнуть: задолго до германского философа русский высказал едва ли не то же самое в качестве первоочередной проблемы современной Европы. Говоря о коммунизме Платона и социализме Сен-Симона, С. Гессен рассуждал: «Но если они в своем стремлении обеспечить господство в государстве объективных, сверхличных начал жизни, пожертвовали личностью и ее свободой, то ныне задача заключается в том, чтобы сочетать общность с индивидуальностью, объективность целого со свободой отдельного члена этого целого». <sup>6</sup>

<sup>5</sup> Р. Гвардини. Конец Нового времени, 1950 // Вопросы философии, 1990, № 4. С. 147.

<sup>6</sup> Правовое государство и социализм, 1924 // С. И. Гессен. Избранные сочинения. М., РОССПЭН, 1998. С. 226.

Почему, спрашивается, русский философ посчитал упомянутую задачу злободневной? Конечно, для тогдашней Западной Европы это было актуально, особенно после ужасов первой мировой войны. Но не меньшее значение названная проблематика имела для России (о ней-то и думал, я полагаю, в первую очередь Гессен), на мой же взгляд, гораздо большее, ибо для Запада речь шла о сочетании *двух* сущностей исторической жизни, индивидуализма и общности. Русскому человеку предстояло выработать индивидуальность как самостоятельное явление и сочетать ее с архаической общностью. Что же вышло из этого? Увы, ничего.

Россия по-прежнему погружена в Архаическое время, Новое для нее не наступило, о Посленовом (Постмодерне) и говорить нечего, хотя русские мыслители в конце XIX — начале XX в. освоили то, что составляет предмет рассуждения их западноевропейских единомышленников Посленового времени — идею «нового коллективизма». Следовательно, в России слышали звуки новой исторической эпохи, отозвались им, и потому нельзя говорить, что Россия осталась глухой к индивидуализации человеческого существования. Но страна в целом реагировала на потребности Нового времени по-старому, и, в конце концов, отказывалась от них, а вместе с ними от идеи, ныне определяющей, я полагаю, понятие глобализации, — от идеи «нового коллективизма». Все это наблюдается и сейчас, в начале XXI в.

По-прежнему, словно к нам все еще обращается Филофей, большая часть страны страдает мессианской одержимостью, убеждена, что России, ее народу суждено спасти человечество. Одним из последствий такой племенной психологии, ее «низовым» уровнем являются все разновидности национализма.

Все так же, как это свойственно первобытному мышлению, убеждены, что наши неудачи, неблагоустройства — результат враждебных внешних сил. Эти внешние враги получают образ демона, нечистого, который морочит праведного человека и доводит его до беды. Старая русская «Повесть о Горе и Злочастии, как Горе-Злочастие довело молотца во иноческий чин» (XVII в.), с ее логикой ответственности беса за все неполадки человеческой жизни, все еще выражает наше основное умонастроение и взгляд на окружающий мир, что полностью исключает личную ответственность человека за его судьбу:

Молодец пошел пеш дорогою,  
и *Горе* под руку под правую,  
*научает* молотца богато жить —  
убити и ограбить...<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Хрестоматия по древней русской литературе. Изд. восьмое. М. «Просвещение», 1973. С. 393.

Эта личная безответственность (не он сам, а некая внешняя сила, Горе — причина его действий) становится источником инстинктивной историософии: весь мир виноват, что мы плохо живем; он хочет, чтобы России было плохо, чтобы ее вовсе не было. Поэтому традиционная в народном и художественном сознании нечистая сила принимает образ *иностраница, иноземца* — от «Страшной мести» Гоголя, у которого бес — человек Востока («заморская трубка», «широкие шаровары, какие носят турки», не ест свинины), до «Мастера и Маргариты» Булгакова, у которого бес (Воланд) — человек Запада («Немец», — подумал Берлиоз. «Англичанин», — подумал Бездомный». Сейчас бы, дополняя, прибавили: «Американец»).

Одним из симптомов психологии «мы» в ее доиндивидуальном варианте является неразвитость самосознания, отсутствие внутренней самокритики. Это очень опасно и для человека, и еще больше — для страны, ибо лишает возможности добраться до подлинных причин неблагополучия. Одно из ярких и парадоксальнейших свидетельств этого — группа вопросов, вот уже двести лет задаваемых в нашем отечестве, а ответа нет как нет: что такое Россия — Восток, Запад, Евразия? каково ее историческое предназначение? суждено ли ей спасти Европу и человечество?

Не приходит на ум: если мы так долго не можем решить этих задач, то или они не имеют решения, и надо прекратить ими заниматься (по аналогии с тем, как прекратили рассматривать идею вечного двигателя); или неправильно спрашиваем. Заодно стоило бы задать еще один вопрос: почему, кроме нас, ни один из европейских народов не задает больше подобных вопросов?

Напрашивается еще одна аналогия: некогда были убеждены в геоцентрическом устройстве мира, теперь разубедились в этом. Вопросы о народе-мессии, своем пути и т. д. принадлежат, я думаю, к числу таковых же, ибо решения давно найдены. Европейское человечество перестало рассматривать историю сквозь призму «народа», историческая оптика, подобно астрономической, изменилась и дает совсем другую картину мироустройства: не народ, а индивидуальная жизнь. Если же говорить о «своем пути», то лишь в той степени, в какой есть своя география, свой климат, свои флора и фауна — всего-навсего физический материал, не им в первую очередь определяется положение человека среди людей и народа среди народов.

Коль скоро каждый народ состоит из индивидов, то и цель у каждого народа одна — создать условия индивидуальному развитию, а уж о своем личном счастье человек позаботится сам. Это и есть *свой путь*: каждый народ *по-своему* пришел к идее первозначимости индивидуальной жизни.

И последнее (в моем перечислении, а как в действительности, кто знает), что портит нашу жизнь и тоже является признаком доиндивидуального коллективизма — нежелание, а то и боязнь, перемен. Это нежелание не имеет внятной логической мотивации, скорее, неосознаваемый инстинкт, вроде того, который в послевоенное время вызвал к жизни знаменитую формулу (впрочем, пропаганда приложила руку): да, живем неважно, и то не так, и это, но «лишь бы не было войны». Мы и сейчас живем едва ли не с такой же психологией: и то не так, и это, но лишь бы не было хуже, а еще лучше — вернуться к тому, как было. Хотя «как было» дважды, в 1917 и в 1991 гг., рушилось из-за полной непригодности.

Каковы же культурно-исторические перспективы такой России в условиях глобализации — процесса, предполагающего постепенное ослабление политических границ, роли национальной принадлежности с одновременным усилением значения индивидуальной судьбы, хотя не она определяет развитие мира? Однако сравним, чтобы оценить динамику и возможные последствия, какое место занимала индивидуальная судьба в общей картине мира сто, двести лет назад с ее местом в нынешней.

Если видеть в глобализации такое содержание, мой ответ о перспективах России короток: никаких. Страна слишком явно движется по тому пути, который дважды приводил ее в тупик и отвергнут остальными народами европейского человечества. И я делаю единственный доступный моей логике вывод, делаю с тяжелым сердцем и в надежде на такое же логическое опровержение: если страна упрямо идет по этому бесперспективному пути, это воистину ее особый путь, такова воля народа, его бессознательное предпочтение.

Что же ожидает Россию, избравшую бесперспективный вариант? Медленное культурно-историческое угасание, тип которого хорошо известен всемирной истории. Такая судьба постигла Вавилон, Ассирию, Великую Грецию, Рим, Византию. К этому списку будущие историки добавят Россию — и только. Останется ее великая культура, но это будет музейно-книжная жизнь, из которой мы, нынешние люди, черпаем сведения о вышеназванных державах. И в этом нет ничего чрезвычайного — обычный жребий государств и народов, исчерпавших свои исторические силы.

С этой точки зрения, не удающиеся России попытки усвоить политический, общественный опыт западноевропейских соседей кажутся неслучайными: не наш путь, он у нас свой, хотя и тупиковый. В наши дни, очевидно, модель «своего пути» принципиально тупикова. Европейское человечество, к которому принадлежит и Россия, идет не туда, но идти вместе с ним Россия не хочет. Она освоила европей-

ские идеи, внесла свой вклад во всемирную культуру, и с этой точки зрения она — крупнейшая европейская держава. Но ее государственность, общество, системы управления — все это и впрямь «свой путь», на котором, повторяю, нас ждет историческое угасание: сначала обочина общеевропейской дороги (на нее мы уже сошли), а потом растянутое на десятилетия погружение в археологические слои истории.

Существует ли возможность избежать такой судьбы? Последние столетия показали, что нет. Но у будущего всегда больше вариантов, нежели реализовалось в прошлом и настоящем. Поэтому логически не оправдано (хотя основания есть) делать исторический прогноз, исходя из опыта прошлого. Такие прогнозы, как правило, ошибочны. Поэтому изменю свой вопрос: на что теоретически можно рассчитывать, чтобы мой прогноз пополнил число ошибочных?

Россия, конечно, не Запад, славянофилы правы. Однако Россия — европейская страна, восток Европы, а не запад Азии. «Некоторые из наших областей, правда, граничат с государствами Востока, но наши центры не там, не там наша жизнь, и она никогда там не будет, пока какое-нибудь планетное возмущение не сдвинет с места земную ось...»<sup>8</sup>

Те, кто считают Россию Евразией, заблуждаются, ибо географическое положение как разновидность материальной силы не определяет всего в жизни человека и страны. Без России Азия не только мыслима, но и существовала столетиями. В той культуре, которая принесла нашей стране всемирную славу, нет ничего *азиатского*, эта культура носит *европейский* характер, и потому без этой культуры ни Россия, ни Европа невообразимы, при условии, что Россия *сама*, вследствие утраты ею жизнеспособности, не уйдет из живой истории в археолого-музейную.

Если же так, следует не только освоить европейские ценности (умственно это давно произошло), но и усвоить их, т. е. сделать *своими* в каждодневной жизни. Для этого, я полагаю, нужно:

1) Решительно отказаться от идеи своего пути как разрушительного соблазна, угрожающего нашей исторической будущности, причем эта угроза тем скорее исполнится, чем дальше будет двигаться нынешняя глобализация, хотя нельзя исключить непредвиденных обстоятельств.

2) Отказаться следует в отчетливо-идеологическом виде, ясно читаемом в действиях власти, а это приведет к постепенному отмиранию «национальной идеи» — одного из глубочайших признаков архаического сознания.

<sup>8</sup> П. Я. Чаадаев. Апология сумасшедшего // Сочинения и письма. М. «Современник», 1989. С. 155.

3) Утвердить приоритет индивидуальной жизни перед всеми иными формами существования человека, политическими и социальными.

«Содержание идеи свободы обуславливается историческими обстоятельствами и никогда не может почитаться неизменным и законченным. Но в основе отдельных свобод лежит... одна и та же единая идея — идея личности. Однажды открытая [западной культурой, добавлю — В. М.], идея личности встала перед человечеством как вечная задача, над разрешением которой человечество, думается нам, никогда не устанет работать».<sup>9</sup>

То, что ныне получило название глобализации, вполне можно рассматривать как распространение по всему миру идеи личности, как подтверждение философского прогноза русского мыслителя. Процесс этот не прям, никакими сроками его не определить, однако названная идея, по моему мнению, способна объединить разные народы в человечество.

Еще один русский мыслитель, Ф. Степун, некогда писал: «Царская Россия пала, в конце концов, по той же причине, по которой пала средневековая теократия: оказалась не в силах построить русскую жизнь на основе... христианской *свободы лица*».<sup>10</sup>

Эта фундаментальная идея западного мира в наши дни становится глобальной. При этом ясно, что не только царская Россия погибла, будучи не в силах (неважно сейчас, каковы причины бессилия) обеспечить свободу лица. По этой же причине рухнул европейский фашизм, советская система. Нет ни малейшего сомнения, что при сохранении теперешней динамики мирового развития рухнут все режимы, подавляющие свободу лица или неспособные ее обеспечить. Но возникнет ли в России другой режим, который сделает основой государственной политики свободу лица, или после очередного краха Россия начнет еще быстрее погружаться в археологические слои — это остается исторической тайной.

И все же повторяю и повторяю: либо мы усвоим эту общеевропейскую ценность, исторически нам близкую (вспомним слова Версилова из «Подростка» Достоевского о родных русскому человеку священных камнях Европы), либо в исторически недалеком будущем прекратим самостоятельное существование, как это произошло с многими государствами и народами.

<sup>9</sup> С. И. Гессен. Политическая свобода и социализм, 1917 // Цитир. изд. С. 117.

<sup>10</sup> Ф. Степун. Сочинения. М., РОССПЭН, 2000. С. 859. Курсив мой.

**К. Ю. БОХОРОВ**  
**СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ ИСКУССТВО В КОНТЕКСТЕ**  
**ГЛОБАЛИЗАЦИИ МИРОВОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Отношения современного искусства из России с Западом пережили два этапа. Первый, во второй половине 1980-х годов, характеризуется тем, что его стали там активно выставлять, и всем стало казаться, что в мире его признали как наследника русского авангарда. Второй — когда, начиная с 1993 года, русское искусство боролось за то, чтобы доказать свое право участвовать в мировом художественном процессе. Однако положение дел было сложнее, и следует разобраться, что Запад, в конце концов, признал ценным в русском искусстве.

О том, что советское искусство было признано Западом, говорили многие художественные критики, особенно в начале 1990-х годов. Например, А. Ковалев и Е. Курляндцева указывали на тот факт, что «советское неофициальное искусство неожиданно приобрело необычайную популярность на Западе», что «выставки пошли мощной волной — начиная с самых престижных музеев в крупнейших западных столицах до маленьких частных галерей» и что «с какого-то момента выставки советских художников чаще проводились в американских и западноевропейских городах, нежели в Москве»<sup>1</sup>.

О возникновении «широкого интереса к русскому искусству на Западе в конце 1980-х годов» писал также теоретик современного искусства Б. Гройс, который считал, однако, что причины этого интереса носили политический характер, «в результате сочувствия к программе горбачевской перестройки»<sup>2</sup>. Гройс указывал, что «до этого все попытки представить русское искусство западной публике не имели никакого успеха, если не считать определенного интереса к русскому авангарду, возникшему также по политическим мотивам в период хрущевской оттепели 1960-х годов. Соответственно обращение к русскому искусству использовалось обычно на Западе, прежде всего, как орнаментальное украшение к политическим переговорам и в качестве знака чего-

нибудь «общечеловеческого и сближающего народы». Коммерческий интерес к русским художникам продолжает быть вторичным и относительно слабым. Русское искусство и сейчас в значительно большей степени представлено на выставках в различных общественных музеях и залах, нежели в частных галереях и на рынке в целом. Лишь единицы из русских художников имеют стабильные отношения с западными галереями, и лишь очень немногие западные галереи проявляют к русскому искусству хотя бы минимальный интерес»<sup>3</sup>. Гройс отмечал «доминирование политического интереса над чисто художественным и коммерческим» к новому русскому искусству на Западе<sup>4</sup>.

Таким образом, успех русского искусства, например, соц-арта или московского концептуализма, которые активно работали с идеологическими символами и были легко узнаваемы в связи с этим как национальные и специфические, но не решались касаться общемировых проблем, имел политическое объяснение.

О том, что русское искусство не получило «достаточно весомую позицию на мировой художественной арене», писала М. Тупицина<sup>5</sup>, известный русский критик и куратор, занимавшаяся соц-артом. Она утверждала, анализируя причины этого явления, что русские неофициальные художники, травмированные насильственной политизацией искусства, болезненно относились к социальной миссии искусства и избегали очевидных политических сообщений и позиций<sup>6</sup>, выходящих за рамки их местных проблем. «В результате некоторые радикальные критики на Западе, столкнувшись во время (или после) перестройки с восточноевропейской и, в частности, русской культурой, предпочли дистанцироваться от нее. Для них это искусство не несло социально-политического смысла, который упомянутые критики или кураторы могли бы четко идентифицировать»<sup>7</sup>.

Неидентифицированное с этих позиций новое русское искусство не могло претендовать на место в международном художественном дискурсе, выставляться в музеях и галереях мейнстрима, а, значит, и не могло претендовать на повышение своей цены. И хотя на Запад переехали и стали работать там многие художники в конце 1980-х — начале 1990-х годов, лишь редкие из них смогли профессионально интегрироваться в арт-систему. Оказалось, что это достаточно сложная задача, но понять, как подходить к ее решению, было все равно необходимо, поскольку она встала перед русским современным искусством уже на новом этапе его развития.

<sup>3</sup> Гройс Б. Новое русское искусство на Западе. С. 298.

<sup>4</sup> См. там же.

<sup>5</sup> Тупицина М. Критическое оптическое. М.: Ad Marginem, 1997. С. 219.

<sup>6</sup> См. там же.

<sup>7</sup> Тупицина М. Критическое оптическое. С. 219. С. 220.

<sup>1</sup> Ковалев А., Курляндцева Е. Визит в мастерскую художника. М.: Знание, 1990. С. 6.

<sup>2</sup> Гройс Б. Новое русское искусство на Западе // Гройс Б. Утопия и обмен. М.: Знак, 1993. С. 298.

\* \* \*

После 1993 года влияние процессов глобализации в мире искусства стало решающим и в значительной мере изменило систему художественной культуры в России. Раньше, как писал И. Бакштейн, директор Московской биеннале современного искусства, «культура не имела одной очень существенной функции: она не могла осознать сама себя. Специфическая лживость советской ситуации являлась признаком отсутствия рефлексивности»<sup>8</sup>. Теперь она превратилась из производственно-замкнутой в более когнитивно-открытую. Это произошло в большой мере благодаря начавшемуся процессу институционализации в ней современного искусства, взявшего на себя рефлексивно-критическую функцию, то есть поставившего вопрос о природе и границах художественной культуры в обществе.

Процесс институционализации и коммерциализации современного искусства шел с большими затруднениями и был объектом критики, но именно его влияние привело к смене парадигм художественной культуры. Основными характеристиками новой ситуации стали децентрация и плюралистичность.

Логика глобализации диктовала искусству в России стремление стать частью мировой художественной системы, интегрировавшись в нее на равных правах. Без участия в глобализации сама идея национального современного искусства не была бы вполне осуществлена. Таким образом, можно сказать, что перед искусством стояла задача концептуально решить проблему эффективной коммуникации с мировым искусством, частью которого оно всегда себя ощущало.

Эта задача была тем более сложна, что в мировом искусстве тоже происходил процесс смены парадигм, а его система динамично трансформировалась. Коммуницировать, таким образом, надо было научиться не просто с некоей сложившейся художественной культурой, имеющей устойчивые очертания, а с «другим» в процессе его становления, переоценки ценностей и самоидентификации. Включенность в процессы глобализации в этом смысле до сих пор является самой актуальной проблемой для отечественной художественной культуры.

\* \* \*

К концу 1980-х годов стратегии искусства постмодернизма в основном уже были разработаны, но шел процесс их освоения западной арт-системой. Поэтому стало увеличиваться количество культурных центров западного мира, признающих современное искусство.

<sup>8</sup> Кто есть кто в современном искусстве Москвы — 1993 / Главный ред. С. В. Хрипун. М.: ALBUM, 1993. С. 21.

Если раньше на Париж ориентировались как на европейский центр, а на Нью-Йорк — как на американский, то теперь география расширяется. В США появился художественный центр на западе — Лос-Анджелес, приобрели значительный вес германская и итальянская арт-сцены, активные культурные процессы шли в северных странах. Между этими центрами происходил интенсивный культурный обмен. Американцы продвигали свое искусство на европейскую арт-сцену, а европейское искусство приносило значительное разнообразие в активность американских институций. На многочисленных выставках, проводившихся в мире, современное искусство из разных школ апробировалось и утверждалось в статусе ценности.

Параллельно шел процесс диверсификации искусства через механизмы арт-системы. О своем праве на голос в рамках художественных институций начинают заявлять различные социальные группы. Первым это делает женское искусство. Его активистки утверждали, что западная арт-система основывается на гендерном неравенстве и что она даже на уровне языка утверждает преимущество мужского дискурса. С помощью своего искусства они начали активно бороться со сложившимся положением. За женским искусством на арт-сцену прорвались национальные меньшинства западных стран.

В то же время властные и бизнес структуры использовали западную арт-систему, обладавшую большим репрезентативным потенциалом и способную заинтересовать публику искусством других стран, чтобы проводить свои политические интересы. Например, было организовано несколько выставок соц-арта, потому что на них был политический спрос. И М. Тупицина, и Б. Гройс отмечают недостаточное внимание, которым пользовались эти, по сути, «экспортные» художественные стратегии у профессиональной западной арт-критики<sup>9</sup>.

Вступив в глобализацию, западная арт-система оказалась перед действительно серьезной дилеммой. Деколонизация и экономическое развитие огромных территорий имели своим следствием появление многочисленных национальных художественных сцен, которые стремились говорить на том же языке, что и западное искусство и участвовать в его жизни. Они возникли в странах, которые нуждались в поддержке Запада и заявляли о своем праве на нее, поскольку примкнули к либерально-демократическому курсу развития. В то же время, к концу 1980-х годов, западная арт-система стала задыхаться от своей герметичности и столкнулась с очевидными кризисными яв-

<sup>9</sup> См., например: Тупицина М. Критическое оптическое. С. 219; Гройс Б. Новое русское искусство на Западе. С. 298.

лениями. Один критик описывает ее как бильярдный стол, по которому из лузы в лузу перекачиваются круглые шары<sup>10</sup>.

Решающим событием для западной арт-системы стала выставка французского куратора Ж.-Ю. Мартена «Маги земли». Начиная с нее, принято говорить о глобализации в современном искусстве<sup>11</sup>, а о мировой глобализации — начиная с падения Берлинской стены, которое, надо сказать, произошло в том же 1989 году. Эта выставка интересна тем, что директор Национального музея искусства модернизма в Париже впервые выставил на ней вместе работы художников-авангардистов с Запада и объекты примитивного искусства из стран третьего мира: Африки, Америки и Азии.

Название выставки задавало общую рамку для представленного искусства из, казалось бы, абсолютно несоединимых культурных традиций. Куратор поставил целью выявить в современности работы, обладающие «аурой», которая, по мысли германского философа искусства В. Бенямина, утрачивается в эпоху «массовой воспроизводимости», и круг тех «магов», которые владеют «ауратическим искусством». Поскольку аура искусства существует вопреки модернизации, то естественным решением было направить свой взгляд в ее поисках за рубежи «цивилизованного» мира. В результате объекты современного искусства на выставке соседствовали с ритуальными и традиционными объектами примитивных художников, которые, по мнению Мартена, «являются контейнерами метафизических ценностей и коммуницируют смысл»<sup>12</sup>.

То, что функционирование западой арт-системы отдаленно напоминало ритуал, отмечал в связи с «Магами» арт-критик Т. Макэвили, сравнивавший раздачу вина и хлеба на вернисаже с ритуалом Евхаристии. Искусство западных постмодернистов тоже зачастую обращалось к чуждым модернистскому рации материям и сюжетам. Западные участники «Магов» подбирались, чтобы эта теория получила наглядное подтверждение. Дж. Л. Байерс, М. Абрамович, Улай работали с ритуалами примитивных культур; объекты Т. Крэгга, Кл. Ольденбурга напоминали ритуальные объекты; Нам Джум Пайк, Он Кавара, Ст. Браун, в силу своего незападного происхождения, сами как бы воплощали эти культуры на выставке. Мартен также не побоялся пригласить «не-художников», практики которых, связанные с натуральной магией, не подпадали под конвенции мира искусства.

<sup>10</sup> См. Тронси Э. Кошмарные монстры // Художественный журнал. 1994. № 3. С. 6.

<sup>11</sup> См. Буррио Н. Глобализация и апроприация // Художественный журнал. 2004. №4 (56). С. 17.

<sup>12</sup> Bydler C. Global Artworld, Inc.: On The Globalization Of Contemporary Art // Acta Universitatis Upsaliensis: Figura Nova Series 32, 2004. P. 57.

Выставка размещалась на двух парижских площадках: в Центре им. Ж. Помпиду и в выставочном зале Ла Вилетт. Если в Центре работы художников были представлены в боксах и более или менее отделены друг от друга, то в Ла Вилетт для многих работ был создан специфический инвайронмент и они были выставлены все вместе, так что критик из США Э. Хартни сравнивала экспозицию с этнографическим музеем, в котором, правда, отсутствовало достаточно информации, чтобы понять, что за предметы находятся перед зрителем<sup>13</sup>. В целом экспозиция из-за разнородности материала представлялась довольно сумбурной. Макэвили отмечал, что, «проходя по выставке, думаешь не о том, хороша или плоха работа, а о том, что есть хорошо, а что есть плохо»<sup>14</sup>.

К выставке был издан объемный каталог с эссе критиков, кураторов и теоретиков: Х. Бхабхи, П. Годиберта, Т. Макэвили, Б. Маркаде и др. Эссе последнего называлось «Другой, великое алиби» и давало исторический обзор проявлений европейского высокомерия и национализма по отношению к колонизированным народам. К нему прилагались комиксы Г. Бакстера времен колониального прошлого, наглядно иллюстрировавшие поднятую Маркаде проблему.

Выставку Мартена много и пристрастно критиковали. Основной претензией к ней было то, что она нарушила конвенцию, предписывавшую отдельное экспонирование европейского модернизма и традиционного неевропейского искусства. Считалось, что правильно оценить, интерпретировать и выставить этнографический материал могут только специалисты, в то время как современное искусство — это явление западной культуры, и, чтобы его выставить, достаточно абстрактного пространства «белого куба». Искусство, укорененное в национальных и исторических традициях, требовало развернутого комментария, в то время как модернистские формы и так были понятны образованному европейскому или американскому зрителю. Мартен же, руководствуясь принципом «ауратичности», заявил, что не нуждается ни в узкоспециализированных экспертах, ни в специальных сведениях об искусстве бывших колоний, поэтому он будет выбирать и интерпретировать неевропейское искусство сам и по своему, в соответствии с духом времени.

Интересно, что в другом случае, в тексте к каталогу Венецианской биеннале 1997 года «Глобализация искусства», Мартен критиковал сепаратистскую конвенцию экспонирования за ее «гегельянство». Видимо, он считал, что она узаконивала поступательную концепцию развития искусства и, таким образом, исключала все те явления

<sup>13</sup> Ibid. P. 58.

<sup>14</sup> Bydler C. Global Artworld... P. 58.

художественной культуры, которые не корреспондировались с достигнутым западной цивилизацией развитием человеческого духа. Мартен же со своей идеей возврата «ауратичности» концептуировал искусство в его принадлежности сфере некой надцивилизационной мистической чувствительности, обладающей свойством объединять человечество здесь и сейчас, несмотря на уровень его просвещенности и модернизации. В этом отношении предложенная им эстетическая концепция «Магов» — последовательно постмодернистская, поскольку для постмодернизма трансцивилизационная чувствительность тоже является концептуальным фактором. В то же время западный рационалистический дискурс, к которому принадлежит Мартен, не проблематизировался им в случае «Магов», поскольку, как заявлял М. Френсис, со-куратор Мартена: «было бы снисходительностью предположить, что не-западные художники могут внести свой вклад в модернистский дискурс»<sup>15</sup>.

Не удивительно поэтому, что, несмотря на критику, постмодернизм «Магов» явился таким судьбоносным, заложив концептуальную основу для интеграции в систему современного искусства не-западных арт-сцен. Когда Мартен вместе с художником Р. Фийу еще только задумывал «Магов», его злил, как он выражался, «пинг-понг» между американским и европейским искусством и отношение к незападному искусству как к «примитиву»<sup>16</sup>. Мартен показал, что в мире существует гораздо более широкая трансцивилизационная чувствительность, способная поставить в один ряд культурные явления разного уровня, несмотря на их несовместимость с точки зрения уровня модернизации. На этой концептуальной основе он предложил подойти к организации современной биеннальной выставки («Маги земли» родились из размышлений Мартена, который был в 1985 году назначен директором Парижской биеннале). После «Магов» биеннале стали играть по всему миру гораздо более важную роль, чем прежде, и условием их организации стало участие неевропейских художников.

«Маги» также были выставкой, которая впервые ставила вопрос о взаимозависимом мире и о том, что арт-система, созданная в ходе развития западного модернизма, больше ему не соответствовала, а значит, подлежала реформированию, перестройке и расширению. С 1989 года начался процесс сознательного поощрения интеграции в арт-систему новых художественных сцен в соответствии с требованиями глобализации.

<sup>15</sup> Bydler C. Global Artworld ... P. 59.

<sup>16</sup> Ibid. P. 56.

\* \* \*

У новых институций и современных художников, заявивших о себе в России середины 1990-х, к проблеме интеграции существовало два подхода: главным образом — репрезентативный, исходивший из того, что здесь овладели всеми тонкостями технологии изготовления артефактов, поэтому достаточно уделить больше внимания их репрезентации, и русское искусство завоеует достойное положение в мировой арт-системе. Укреплению этой уверенности способствовали регулярные выставочные проекты, организовывавшиеся в основном на западные деньги, которые тешили самолюбие их участников, но не способствовали формированию культурного диалога на равных. Другой подход исходил из понимания ситуации в ее развитии. Спорядические обломки концептуализма, сохранившиеся в России, московский радикализм, производящий в основном скандалы и массмедиаальные события, несколько оригиналов, пытавшихся доказать, что если они освоили изготовление инсталляций и реди-мейдов, то это и есть современное искусство, в перспективе развития не рассматривались как сколько-нибудь значимая сила для интеграции русского искусства в международную художественную жизнь. Этот подход исходил из того, что необходимо: во-первых, определиться со своей новой идентичностью, что требовало дискурсивно-институциональных усилий, а во-вторых, наладить коммуникацию с Западом, выступавшим гарантом глобализации и мирового признания. Основным адептом коммуникативного подхода в России являлся В. Мизиано, редактор «Художественного журнала», арт-критик и куратор. Он сделал очень много, чтобы этот подход получил практическое воплощение, а также для осмысления той ситуации, с которой он столкнулся, его практика. Его деятельность имела большое значение для понимания процессов глобализации русского современного искусства.

Мизиано, который был директором Центра современного искусства в Москве, в 1995 году совместно с западным партнером решил взяться за курирование стокгольмской выставки, получившей в дальнейшем название «Интерпол» и посвященной художественному диалогу Востока и Запада, или, как он говорил, «коммуникации». На это его подвиг молодой коллега из Швеции Я. Оман, который, как и Мизиано, стал директором Центра современного искусства и тоже задавался вопросами институционального строительства. Для Мизиано это сотрудничество было интересно еще и потому, что он находил точки явного совпадения в положении России и Швеции в современном, глобализирующемся, мире: «и Россия, и Швеция пережили в этот период то, что принято было называть “концом социализма” (каким бы разным он ни был в этих странах). Обе страны пытались

преодолеть свою периферийность, обе рефлексировали о новом типе институций, способных приобщить их к интернациональной сцене»<sup>17</sup>. Однако Мизиано было понятно, что художественного диалога между Востоком и Западом тогда не было, и на равных, на демократической основе, он был проблематичен.

Попытка взаимодействия со Шведской художественной сценой, которая была даже более западной, чем на «самом Западе», имела символический смысл для понимания интеграции русского искусства в западную арт-систему.

В общих чертах сотрудничество русских и шведов в рамках проекта «Интерпол» приняло следующий оборот. Пять русских художников (А. Бренер, Д. Гутов, Ю. Лейдерман, А. Осмоловский, В. Фишкин), с которыми Мизиано сотрудничал в ряде своих проектов, развивающих идею художественной коммуникативности, и пять шведских художников, мало известных за пределами своей страны, должны были привлечь в проект несколько интернациональных «соучастников» и в режиме коллективного авторства начать обсуждать вопросы институционализации современного искусства в условиях глобализации, чтобы в дальнейшем разработать выставочный проект, который должен был быть предъявлен публике в ЦСИ «Fargfabriken» в Швеции, а затем в ЦСИ в Москве.

Участники проекта после первой встречи в Москве, однако, не смогли организовать коммуникацию. Не удалась эта попытка и на второй встрече, в Стокгольме. Мизиано отказался работать над проектом и его организацией стал заниматься шведский куратор Ян Оман, пытаясь сохранить первоначальную коллаборативную структуру. Проект в конце концов был реализован как выставка в Стокгольме, но организационно очень неудачно: работы большинства русских художников на открытии не функционировали по техническим причинам, а работы западных участников выставки доминировали и соревновались в репрезентативности. Ответом на это стал деструктивный акт А. Бренера, который уничтожил произведение американского художника китайского происхождения Венда Гу, представлявшее из себя гигантскую шпалеру из нескольких тонн волос людей разных национальностей, символизовавшую единство глобального сообщества. Бренера поддержал русский художник О. Кулик, которого шведский художник Э. Билгрин пригласил изображать собаку у себя в инсталляции, и стал кусать посетителей выставки. Растерявшийся Я. Оман начал бить его ногами, вызвал полицию и отправил в тюрьму.

<sup>17</sup> Мизиано В. А. Interpol: Апология поражения // Мизиано В. А. «Другой» и разные. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 122-123.

Когда после этого итальянский художник М. Каттелан награждал французский журнал «Purple Prose» премией, со стороны западных участников послышались обвинения русских в фашизме. После инцидента на открытии Мизиано призывал Омана прекратить эскалацию конфликта и продолжить проект в дискурсивном режиме, но Оман и редактор «Purple Prose», О. Замм, написали открытое письмо к художественным институциям, в котором обвиняли Мизиано и русских художников во всевозможных грехах против демократии, и стали его распространять. Их призыв к остракизму русских не возымел результата. Наоборот, редактор наиболее авторитетного международного журнала по современному искусству «Flash Art» Дж. К. Политти выступил в защиту русских художников, и постепенно инцидент сошел на нет. Мизиано же получил повод, чтобы создать статью «Interpol: апология поражения», в которой проанализировал состояние искусства в России и его попыток стать полноправным участником глобализации, интегрировавшись в мировую арт-систему, а также реакцию Запада на подобные попытки.

В рамках конвенциональной выставки работ возникший конфликт, конечно же, нивелировался, но ценность эксперимента, проведенного на «Интерполе», в том, что он проявился, и по нему можно с большой степенью вероятности судить о реальных настроениях русских и западных деятелей искусства, поставленных глобализацией перед проблемой культурного диалога и интеграции. Процесс глобализации предстал совсем не таким однозначным, каким он мог показаться представителям обеих сторон, стремившимся к признанию и авторитету.

В ходе возникшего конфликта был развенчан миф о деидеологизированности современной западной художественной системы, что проявилось в таких действиях западных партнеров в Стокгольме, как манипулирование терминологией в собственных целях (когда русские художники и куратор публично и неоднократно обвиняются в «фашизме»), произвольном обращении с текстами (в частности, авторами открытого письма с текстом Мизиано в каталоге выставки), пренебрежении противоречиями (имеется в виду известные шведским организаторам выставки позиции русских художников, с которыми они не стали считаться), непринятии в расчет индивидуального измерения, а «конституирование групп и мобилизация масс» (то есть деление конфликтующих сторон на русских и не-русских, причем с исключением из числа последних участников из Словении), схематичном подходе к событию, сводящемся к разоблачению, осуждению и подмене анализа риторикой<sup>18</sup>. Таким образом, «Интерпол» вскрыл

<sup>18</sup> См. Мизиано В. А. Interpol... С. 161-162.



природу современных идеологий, указав на незримые ранее ресурсы предрассудков, фобий и одержимости.

«Интерпол» показал, что место русской идентичности на интернациональной сцене, на которой господствовали устаревшие идеологические стереотипы Запада, более чем проблематично, и говорить об интеграции русского искусства в международную систему в 1990-е годы было еще рано. Слишком большим количеством противоречий и конфликтов чревата любая попытка наладить диалог культур по существу, а не как обмен взаимными любезностями. Здесь мог быть только один выход: совершенствовать демократические механизмы российской арт-сцены с оглядкой на то, как сходный процесс развивается на Западе, чтобы адекватно поддержать его своими инициативами.

«Интерпол» был свидетельством того, что идея интеграции в 1990-е годы была отброшена назад, к проблеме признания Западом «сильных идентичностей». Надо сказать, что все участники проектов Мизиано и он сам так или иначе утвердились на Западе, хотя это и было результатом их индивидуальных, а не коллективных усилий. Кто-то переселился на Запад в результате личных обстоятельств и влился в арт-систему уже с парадного входа, как западный художник, убрав про запас свою русскую идентичность. Кто-то продолжил умело потакать паранойе и фобиям Запада, в то же время усиливая свои позиции в России. Кто-то освоил международные рыночные механизмы и встроился в международную коммуникацию уже через циркуляцию денег. Кто-то предъявил Западу сильную идентичность, явившуюся результатом рефлексии и понимания, далекого от всякой медиальности.

В первой половине 1990-х изменилась и западная арт-система, которая стала конституироваться все более и более не через институциональные репрезентативные выставки, а через демократичные международные форумы, требования которых были в духе тех, что пытался развивать Мизиано, то есть обретение многомерной идентичности и принятия в себе «другого».

\* \* \*

Проект «Интерпол» поднял вопросы, вставшие на повестку дня в западном искусстве в середине 1990-х годов. Об их актуальности говорит выставка П. Вайбеля «Inklusion/Exklusion», состоявшаяся в Граце в 1996 году. Куратора мотивировал очевидный разрыв между риторикой и политикой Европейского Союза, заявлявшего о своей открытости, но на деле проводившего политику институциональной

закрытости<sup>19</sup>. Такое положение дел очевидным образом противоречило постколониальному состоянию, которое Вайбель уверенно вменял миру искусства, ссылаясь, в частности, на образец «Магов земли». Последние в значительной степени обусловили инициативу Вайбеля. Он пригласил Мартена написать эссе для каталога и участвовать в проводимой в связи с «Inklusion/Exklusion» конференции; на австрийской выставке показали свои работы многие художники, участвовавшие в «Магах» (Р. Араин, Дж. Б. Младший, Ф. Брюли-Бубар, Х. Йонгпин, Б. А. Кынгелез, Ш. Самба и др.).

Вместе с другими инициативами того времени (передвижной биеннале европейского искусства «Манифеста», цель которой была преодолеть обуславливающее влияние национального контекста, и которую предполагалось проводить каждый раз в другой стране, или «Документа 10», выставка, курировавшаяся французским интеллектуалом К. Давид, собравшая искусство сопротивления со всего мира и особенно из арабских стран) «Inklusion/Exklusion» устанавливала прочный тренд на тематизацию глобальных проблем и на привлечение не-западных художников к участию в их обсуждении.

Во второй половине 1990-х годов в различных странах третьего мира сложилась локальная институциональная арт-система, и они заявили о своем намерении участвовать в мировых процессах искусства своими биеннальными инициативами. Самыми сильными из них были: биеннале в Стамбуле, заявившая о себе уже в 1993 году, а в 1995 году под руководством Р. Блока ставшая вообще выставкой современного искусства первого эшелона; биеннале в Йоханнесбурге, стартовавшая в 1995 году и открывшая миру африканское искусство, находившееся до той поры в институциональной изоляции; биеннале в Кванджу, с помощью которой Южная Корея заявляла о своем месте в современном искусстве, соответствовавшем званию «восточноазиатского тигра», утвердившемся в 1990-е годы за ее экономикой. В конце 1990-х обрела новое дыхание и биеннале в Гаване, возникновение которой относится еще к 1984 году, когда страны третьего мира административными методами пытались создать свою арт-систему, параллельную сложившейся в развитых странах. Совместно с такими мощными региональными инициативами первой волны либерализации 1970-х годов, как биеннале в Сан-Паулу и в Сиднее, а также старейшей европейской Венецианской биеннале и проходящей раз в четыре года кассельской «Документой», вышеперечисленные выставки образовали всемирное биеннальное

<sup>19</sup> См. Bydler C. Global Artworld... P. 63.

движение, задававшее уровень другим инициативам подобного рода и расширявшееся год от года.

После Второй мировой войны международные биеннале организовывались в основном по принципу национального представительства. В 1980-е годы Венецианская биеннале была реформирована, а в ее структуре появилась международная кураторская выставка, задающая тему биеннале и объединявшая работы художников из разных стран. Возросла роль куратора как специалиста, представляющего актуальный срез мирового искусства в соответствии с художественной концепцией, свободной от национальных или исторических ограничений. Новая модель устранила элемент соревновательности между искусством разных наций. Она исходила из того, что выставка — форум для обмена идеями, открытый для всех достаточно артикулированных художественно точек зрения. Возникшие в 1990-е годы биеннале адаптировали вслед за Венецианской эту новую организационную форму. Это позволило «биеннальному движению» стать эффективным инструментом интернационализации современного искусства и интеграции различных художественных сил в мировую арт-систему.

В то же время «биеннальное движение» подвергалось критике за его заметный крен от коммуникативной к репрезентативной модели, за его тягу к устройству мегашоу, туристических аттракционов, то есть за его тенденцию быть воплощением глобализации вместо того, чтобы быть ее осмыслением.

Репрезентация — необходимый элемент процесса глобализации искусства. Как писала П. Ли, американский арт-критик и исследователь современного искусства: «обычно мир искусства решает вопросы глобализации в соответствии с логикой репрезентации. При этом подходе у репрезентации есть несколько смыслов: во-первых, она способствует институциональной наглядности художественного дискурса глобализации, вниманию к нему со стороны музеев, галерей, критиков, художников и потребителей культуры, а во-вторых, разнообразит состав художников, локальные сцены и культурные контексты, которые все в большей степени включаются в дискурс мира искусства. Разумеется, это совсем не мало: и в отношении открытия мира искусства для художников, обычно отрезанных от него (например, художников из Азии, Африки, Латинской Америки, которые стали появляться на биеннале, проводящихся в Йоханнесбурге, Тиране или Гаване), и в отношении кураторов и критиков, выполняющих инструментальную роль в самом этом открытии»<sup>20</sup>. В то же время Ли отмечает, что успехи

<sup>20</sup> Lee P. M. Boundary Issues. The Art World under the Sign of Globalism // Artforum. 2003. Nov., n. 3. P. 164.

на поприще репрезентации «не только достаются тяжелой ценой, но и весьма непрочно»<sup>21</sup>, как показывает опыт американского искусства в борьбе за «политическую идентичность» в 1980-е годы.

Для национальных арт-сцен быть репрезентированными, попасть на глаза западным специалистам и публике — это только пол дела; они требуют от биеннале посреднических функций, помощи в доступе к ресурсам. Видный критик и теоретик искусства из Британии Дж. Робертс следующим образом обозначил эту проблему: «биеннале сумели интегрировать периферию художественного мира в его центральные структуры. Это нельзя не признать, как и того, что интеграция эта внешне носила довольно эффектный характер. Однако фактически для художников стран третьего мира все эти биеннале сделали не так уж и много. Да, конечно, художники из Танзании, Перу, Аргентины и даже России приглашаются теперь к участию в проектах на Венецианской биеннале. Но это еще не значит, что художники из этих стран займут в интернациональном художественном мире те же места, которые занимают там художники из Германии, США, Франции или Великобритании. Искусство стран третьего мира не имеет доступа в наиболее действенные, в том числе рыночные, художественные структуры. В результате его периферийность становится еще более очевидной, чем ранее, и поэтому оно хотя и интегрируется в большие репрезентативные структуры, но в сущности — ремаргинализируется»<sup>22</sup>.

Так же скептически отзывался Робертс и о биеннальных инициативах стран третьего мира. «Как мало известных американских художников участвует в биеннале на Кубе! И это не потому, что существует запрет на поездки американцев на Кубу, а потому, что они не видят в этом участии смысла. Аналогично и в случае биеннале в Африке или в Азии. Небольшие биеннале, неевропейские биеннале большей частью представляют работы местных авторов»<sup>23</sup>.

В то же время деятели искусства развивающихся стран, ободренные успехами своих экономик, исходили из иной картины мира. Главный куратор третьей биеннале в Кванджу Чанг Сук Вон говорил, что «западный взгляд на современное искусство не может избавиться от иллюзии, что Запад до сих пор правит миром. Ему пора принять во внимание возникшие альтернативы. Истинно глобальная культура появится, когда самые разные точки зрения интегрируются и структурируются в активное и критическое целое»<sup>24</sup>. Биеннале в Кван-

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Бакштейн И. М. Джон Робертс: биеннале между периферией и центром // Художественный журнал. 2003. № 53. С. 47.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Bydler C. Global Artworld... P. 133.

джу — приятное исключение. Она обладает достаточным бюджетом, чтобы приглашать самых лучших западных кураторов (Р. Блока, Х. Зеемана, Ху Ханру и др.) и художников, которые сотрудничают с местными коллегами, передавая им опыт интернационализма. Многие региональные биеннале не могут себе этого позволить и довольствуются местными художниками. Однако пока не существует более эффективного пути интеграции местной арт-сцены, чем участие в «биеннальном движении» и организации биеннале у себя, как это, например, сделали албанская Тирана или Черногория.

В России 1990-х годов институции современного искусства были достаточно слабы, а государственная культурная политика имела иные приоритеты, что не способствовало тому, чтобы страна могла выступить со своей биеннальной инициативой и участвовать в процессе глобализации искусства. Такие выставки, заявлявшие о своем намерении на получение биеннального статуса, как биеннале в Санкт-Петербурге в 1999 году, или Красноярская музейная биеннале, имевшая сильную секцию современного искусства, или Ширяевская биеннале и др., не смогли привлечь достаточно средств и международного общественного внимания, чтобы получить соответствующий статус. С ними произошло как раз то, о чем говорил Робертс. Хотя у западных художников не существовало организационных и финансовых проблем приехать в Россию, они не видели смысла участвовать в этих биеннале, поэтому на них выставлялись в основном работы местных авторов.

С участием России в международных биеннале сложилась следующая картина. В начале 1990-х годов российские художники активно приглашались на наиболее престижные выставки такого рода. Русские участвовали и в кураторской выставке «Аперто» на Венецианской биеннале (А. Осмоловский), и в «Документе» 1993 года, на которой прозвучала работа К. Звездочетова «Артисты метростроевцам» с ее намеренно провокативным этнографизмом. В 1993 году сокуратором Стамбульской биеннале был В. Мизиано, а на берега Босфора был выброшен десант русских, еще только начинавших осваивать большие выставки за рубежом.

Следующим важным этапом, и тоже связанным с Мизиано, было участие русских в первой «Манифесте» в Роттердаме в 1996 году. На ней, наконец, смогли воплотить свои идеи русские герои «Интерпола». Особенно масштабный проект представил О. Кулик. Его работа называлась «Собака Павлова» и заключалась в том, что на выставке была выстроена лаборатория с оборудованием по типу той, какой

пользовался русский открыватель естественных рефлексов, в которой художник играл роль подопытного пса. Эта работа закрепила успех найденной Куликом метафоры России, которая тогда виделась со стороны Запада, как непредсказуемое в своих реакциях безродное дикое животное, которое лучше держать на цепи и использовать для экспериментов, чтобы понять не до конца изжитые в человеке рудименты коварства и агрессивности. Эта метафора обеспечила Кулику спорную должность представителя России на многочисленных биеннале в конце 1990-х годов (на Стамбульской биеннале 1997 года, на биеннале в Сан-Паулу в 1998 году и др.).

Также был востребован западной машиной глобальной репрезентации образ левого радикала, эксплуатировавшийся в 1990-е годы А. Осмоловским. Он пугал публику, например, своей натуралистической фотографией на венецианской «Аперто» «Chaos My House», на которой художник в образе Персея модернизации с головой мертвой старухи в руках направлял ее потухший взгляд на гидру рыночного либерализма; или абсурдизировал политику глобализма, например, вмешательство НАТО в конфликты за зоны влияния в Европе, как в работе «Памятник блестящему и победоносному генералу НАТО доктору Фрейду», реализованной на третьей «Манифесте» в Любляне, которая представляла собой армейскую гаубицу, засунутую стволом в канализационный люк, намекая на их дурно пахнущие последствия.

После 1997 года, вопреки ожиданиям художественной общности из России, мировая арт-система потеряла заметный интерес к русским художникам. Разумеется, этот вопрос не обсуждался западными критиками и кураторами, в поле интереса которых, наоборот, находились успешные персонажи арт-сцены, а не «лузеры» и их проекты. Однако обзор основных мировых биеннале показывает, что русских авторов на них не приглашали. Вопиющим знаком пренебрежения стало их отсутствие на десятой и одиннадцатой касельской «Документе», которые как раз обсуждали проблемы глобализации. Ни К. Давид, ни О. Энвезор не посчитали, что современное искусство из России может представить в этом процессе артикулированную позицию. Конечно, во многом тогда это было связано со все более падающим престижем России в международной политике и со слабостью художественных институций, едва справлявшихся с выполнением репрезентативных функций.

Об официальной культурной политике в области глобализации изобразительного искусства можно судить по выставкам из России на старейшей художественной биеннале — Венецианской. Россия была одним из ее первых участников наряду с ведущими европей-

скими державами, а к 1914 году построила в Джардини ди Кастелло свой художественный павильон. В 1920-е годы в нем состоялось несколько выставок с участием русских авангардистов. Во времена Советского Союза павильон стал витриной достижений социалистического реализма, обращенной в сторону враждебного западного модернизма. В 1988 году в соответствии с новой культурной политикой примирения с авангардным художественным прошлым в Советском павильоне была показана ретроспективная выставка советского художника А. Осмеркина. В начале 1990-х павильон из-за недофинансирования стал разрушаться, поэтому в 1990-м году его сдали для проведения там коммерческой выставки, к которой присоединилась выставка русских художников, организованная московской галеристкой А. Салаховой.

В 1993 году в нем был приглашен выставиться И. Кабаков. В условиях отсутствия финансирования со стороны российского Министерства культуры он задействовал здание в качестве руинированного прохода к выстроенным им за павильоном декорациям советского «рая». Выставка Кабакова в Венеции была важным знаком смены курса. Представлять Россию был приглашен ее суровый обличитель, к тому же демонстративно переселившийся на Запад и порвавший с ней всякие связи, но получивший мировое признание. Выставку Кабакова справедливо сравнивали с тем, что сделал в павильоне объединенной Германии американский художник немецкого происхождения Х. Хааке, создавший метафору трагического и до сих пор не преодоленного раскола немецкой культуры после гитлеровского правления. Выставка Кабакова получила высшую награду Венецианской биеннале — «Золотого льва».

В 1995 году Министерство культуры, осознавая значение национального участия в Венецианской биеннале, хотя и с большим трудом, но все же изыскало средства на реставрацию Российского павильона; в обновленном здании куратор В. Мизиано осуществил проект «Разум — это такая вещь, которую мир должен обрести, хочет он того или нет». Его центральным образом стал Храм Христа Спасителя в Москве, разрушенный коммунистами и заново отстроенный московской властью во второй половине 1990-х годов. Его значение заключалось в том, что вместо репрезентативного подхода, направленного на показ звезд современного искусства, он реализовал «диалоговый проект», реагируя на появление мирового тренда «эстетики взаимодействия».

Однако в Министерстве культуры сделали ставку на репрезентативный подход, а не диалогический. Нерешенным оставался лишь вопрос, что следовало репрезентировать в Павильоне: художника с

именем или тематический проект. В 1997 году официально было объявлено о том, что Россию будут представлять в Венеции основоположники соц-арта Комар и Меламид. Однако незадолго до открытия власти пересмотрели свое решение, и русским представителем стал живописец М. Кантор. Это позволило Комару и Меламиду обвинить первоначально пригласившее их Министерство культуры в цензуре и интригах и обратить на себя внимание директора Биеннале Дж. Челанта, который взял их проект на главную выставку, таким образом намекая на то, что Россия сошла с взятого ей курса на либерализацию и демократизацию развития искусства. Проект живописца Кантора, напомилавший выставку-продажу, пришелся как раз кстати, чтобы проиллюстрировать правоту Челанта. Поэтому, чтобы обезопасить себя от вмешательства чиновников, руководивший процессом отбора Л. Бажанов в следующий раз придал ему максимальную коллегиальность и гласность. Совет экспертов выбрал из предложенных проектов «Мир: сделано в XX веке» О. Туркиной<sup>25</sup>, напомилавший миру о существовании Санкт-Петербургской арт-сцены, и Россию на Биеннале в 1999 году представлял С. Бугаев (Африка). Эта практика в дальнейшем утвердилась как легитимная. В Российском павильоне стали выставлять кураторский проект, обеспеченный спонсорским финансированием, с участием одного или нескольких значительных художников, выбираемый на конкурсной основе. Проект должен был выполнять функцию репрезентации российской художественной культуры.

Ни в 1997, ни в 1999 году русских художников не приглашали на кураторскую выставку Биеннале. Участие В. Комара и А. Меламида носило очевидный политический характер. В 1999 году директор Биеннале Х. Зеeman удивил российских арт-критиков и специалистов, объявив, что он выставляет русскую художницу А. Николаеву, которая была абсолютно неизвестна на российской арт-сцене. Таким образом, русское искусство познакомилось со своей глобализацией: А. Николаева оказалась русской австрийкой, семья которой эмигрировала в Вену, где она родилась, получила художественное образование и стала художником. Во втором поколении дети русских эмигрантов, освоившие западную художественную культуру, представляли Россию на международных выставках, будучи связаны с ней только международным языком современного искусства.

<sup>25</sup> См. подробнее: Мазин В. Хождения по Венецианской биеннале 1999 // Художественный журнал. 1999. №25. С. 69-75.

\* \* \*

Несмотря на все проблемы переходного периода, в 1990-е годы были выбраны, в общем, правильные приоритеты развития современного искусства в перспективе интеграции его в мировую арт-систему. В течение всего десятилетия можно было наблюдать попытки по развитию рынка, сети галерей и художественных институций, образовательных проектов в области современного искусства, а также по продвижению современного искусства в регионы. «Все то, что могло состояться усилиями личностей, — состоялось»<sup>26</sup>, — писал М. Гельман в 2000 году. Государство в лице Министерства культуры тоже поддерживало участие русских проектов на международных выставках и формирование музейных коллекций современного искусства, хорошо понимая, что национальные художественные интересы можно проводить, только участвуя на равных в больших выставках и организуя свои большие выставки, в которых бы могли реализовываться проекты со всего мира. Парадоксальным образом национальная художественная идентичность обусловлена успехом ее глобализации, а успех ее глобализации сильной национальной идентичностью. Это механизм объективации нельзя не признать позитивным, когда речь идет о глобализации искусства.

Вмешательство в этот процесс государства мало что дает, если оно не придерживается принципа «вытянутой руки»<sup>27</sup>. Конкуренция современных художественных культур ведется по дискурсивным правилам, предполагающим виртуозное владение приемами и технологиями художественной коммуникации. Посредник в ней не утверждает, а утверждается. За счет этого система осуществляет постоянный мониторинг своих собственных внутренних противоречий, и сильная идентичность формируется в условиях эмансипирующих культуру процессов глобализации.

В русле понимания современных процессов развития художественной культуры лежит политика российских культурных властей, в начале 2000-х годов поддержавших Московскую биеннале современного искусства, ставшую «вдохновляющим примером эффективного сотрудничества государственных организаций с мировым художественным сообществом»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Гельман М. Музеи: образ, рынок, власть // Искусство против географии: Из серии экспериментальных выставок Отдела новейших течений ГРМ / Проект посвящен 10-летию Галереи Марата Гельмана. М.; СПб.: GIF, 2000. С. 16.

<sup>27</sup> См. Жидков В. С., Соколов К. Б. Культурная политика России. М.: Академический проект, 2001. С. 580.

<sup>28</sup> 2-я Московская биеннале современного искусства. Примечания: геополитика, рынки, амнезия / Каталог под ред. Н. Молока. М.: Артхроника, 2007. С. 17

## Ю. А. БОГОМОЛОВ ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК НОВАЯ УТОПИЯ

До определенной поры о глобализме мы в основном судили по антиглобалистским выступлениям горстки агрессивных энтузиастов этого движения. Теперь, после известных исторических событий, со всей отчетливостью обозначились контуры нового мироустройства.

Мечта Герберта Уэллса о Всемирном правительстве, которое улаживает все конфликты, осаживает тоталитарные режимы, принуждает их к демократии, наказывает терроризм, похоже, начинается сбываться. Он-то имел в виду борьбу с фашистской угрозой. Но сегодня речь идет о приведении к общему гуманитарно-правовому знаменателю всего человечества. Благое дело. Осуществимо ли оно? А если осуществимо, то, чем это нам грозит? И не очередная ли это утопия? Не есть ли она очередной золотой сон человечества, который способен обернуться очередным кошмаром?

Для XX века испытанием стали национал-социализм и интернационал-коммунизм. А XXI веку ниспосланы глобализм и антиглобализм?

\* \* \*

Вслед за Международным валютным фондом заработал другой институт грядущего глобализма — Международный Гаагский трибунал. На очереди мировое правительство (его прообраз — «Большая восьмерка») и мировой парламент. Мировые вооруженные силы уже есть — это войска НАТО. Требуется Старший Брат. Но и его имя уже известно — это США.

Человечество, пережив в XX веке крушение двух грандиозных утопий — коммунистической и фашистской, искушаемо в XXI новой надеждой на очередную мировую гармонию.

На сей счет сейчас ощущается известная эйфория. Как она ощущается всегда на заре любой утопии. Кажется, что человечество, на-

конец, после всех разочарований, заблуждений вступило на путь истинный, ведущий непосредственно в Эдем. Свобода плюс братство, минус равенство — этого вполне довольно для счастья, если не каждого в отдельности, то всех вместе..

В очередной раз человечество надеется преодолеть вавилонский грех.

В сущности, «разов» таких было уже немало. В рамках ли религиозных конфессий, государственных империй, социальных утопий...

И Вавилонская башня, основанная на финансово-экономическом глобализме, строится, надо думать, не в последний раз.

Говоря о новом мироустройстве, его адепты отдают отчет в трудностях нового порядка. Одних надо принудить к миру. Других — к рынку, третьих — к демократии... Четвертых надо переместить из XII века в XXI. Перемещение народов во времени — операция не менее болезненная, нежели их миграция в пространстве. Но это все проблемы внешнего порядка, решаемые силой, давлением, шантажом, наконец, как в случае с Милошевичем и боснийскими генералами, подкупом целого народа.

А есть трудности внутреннего иррационального свойства. В сущности, вопрос стоит следующим образом. Не представляет ли торжество и этой утопии угрозу реальности?

Хорошо, что перпетуум мобиле невозможен в принципе. А что, если бы он был реализован на практике, что бы тогда стало с жизнью на Земле? Это все равно, как милость Мидаса, озолотившего неживую природу. Мир способен погибнуть от избытка энергии точно так же, как и от ее недостатка.

Своеобразие и сила глобалистской утопии состоит, пожалуй, в том, что она — не плод теоретических построений, умственных усилий. Все идет как бы само собой, своим вполне естественным ходом. Общественные и социальные отношения породили рынок, который в свою очередь вызвал к жизни и развил главное условие своего бытия — демократию. Рынок связал мир корыстными интересами. Технический прогресс в индустрии вооружений сделал человечество максимально уязвимым. Ядерно-ракетное оружие — это глобальное оружие. В ту же сторону прогрессировали средства связи: радио, кинохроника, телевидение, Интернет...

Земля становится все меньше, все уязвимее, людей все больше, их быт — унифицированнее, а собственно человек все тот же — не больше и не меньше. Возможно — не уже, но и не шире. Отсюда его личные невроты и общественные катаклизмы, которые пытается описать и осознать культура. По Юнгу, подавляемое, изживаемое подсознание не может не бунтовать. История цивилизации — тому подтверждение.

Человек только и делает, что неустанно побеждает природу, вырывая у нее тайны и милости. Но не в состоянии одолеть собственную природу, которая не менее могуча и мстительна, чем любая иная стихия.

Глобализация — это торжество мирового хода истории, ее логики, ее осмысленности. Побеждено зло, побеждены инстинкты, нет места для бессмыслицы, безумия и т. д. Все привидения, призраки, демоны, невроты и комплексы оприходованы, инвентаризированы и расфасованы по триллерам, многочисленным телеиграм на деньги и «реалити-шоу». Все джинны загнаны в бутылки. Но время от времени они вырываются наружу и овладевают сначала отдельным человеком, а затем и массами.

Самый трудный вопрос для адептов коммунизма состоял не в том, как достичь его абсолютной победы. А в том, что после? Что станет движущим противоречием дальнейшего развития? Это как вопрос: ну, устранили мы трение как класс. Однажды и навсегда. Но тогда либо невозможно остановиться, либо нельзя стронуться с места. То есть, жизнь либо замирает, либо мчится в дурную бесконечность.

Смысл большевистской революции (тот, который в него вкладывали сами большевики) состоял в том, что она последняя. Выпускается джинн иррационализма, массового психоза, чтобы с ним покончить навсегда. Так было в России 17-го, так было в Германии 33-го... Чтобы его изъять из обращения. Чтобы стихию уничтожить как класс.

У героя оруэлловской утопии Уинстона ампутировали одно под сознание и вживили другое. До этого он втайне ненавидел Старшего Брата. Теперь он втайне любит Старшего Брата. В глубокой тайне от себя. То есть подсознательно. Чего же больше?

Сейчас иная ситуация. Сейчас ставка делается на перманентную Эволюцию. Джинн иррационализма декодируется, вычисляется и цивилизуется. И все это делается не в режиме тоталитаризма, экстремизма, под пытками, а, напротив, при свете демократии, в гуманных целях, в интересах самого народа.

Но чем далее по стезе прогресса, тем менее отличий глобалистской утопии от тех, что основывались на революционных переворотах.

Мы снова торопимся в рай. Современный культуролог Андрей Зорин верно заметил: «Райские мотивы, кажется, являются непременным атрибутом имперских утопий». Я бы добавил: а уж демократических утопий — тем более.

Гуманистические ценности, как во времена охристианивания народов, навязываются. Государственные уложения вменяются. Принципы хозяйствования обуславливаются. Юридические нормы импортируются. Все это делается из лучших побуждений, но под давлением, с жесткими ультиматумами и мягкими санкциями.

Все это делается с пренебрежением к внутреннему и естественному ходу жизни. К ее разнообразию.

Глобализация в какой-то момент (допустим, в настоящий момент) берется под контроль. Она уже не просто утопия, но учение. Всесильное, потому что верное. Она в какой-то мере и практика. Уже во фрагментах, в деталях воссоздана властная вертикаль Всемирной Администрации.

Сбывается очередная мечта идиотов: мы на пороге построения Унитарного Всемирного Государства на отдельно взятой планете Земля.

Сегодня философ мог бы спросить: «Для того ли Яхве дал людям разные языки? Осчастливил Мир разнообразием, чтобы его просчитать на компьютере и привести к общему знаменателю?»

Тем временем, уже кое-что приведено к общему знаменателю. Я говорю о властной вертикали Всемирной Культуры. Первый ее пример — Голливуд.

\* \* \*

Пока политики конструируют новую Вавилонскую башню, являющую собой и образ гордыни человеческой, и символ тщеты восхождения к небу, в области культуры, а конкретнее, в области кино мы уже имеем своего рода Вавилонскую пирамиду. Это Голливуд. Это сон о культурологическом глобализме, данном нам в яви.

...Кинематограф уже при своем появлении претендовал на некий языковой универсализм. Это художественный язык межнационального общения. В его арсенале были только архаические средства выражения: пластика, мимика, светотень и движение. «Синема» — это в первую очередь не «фильма», то есть не пленка, это движение, в том числе и пленки. Современный термин «экшн» — может быть, наиболее верно схватывает основу киноязыка.

С самого начала немое кино — наднациональная культура.

Дальше происходит то, что поведано в мифе о Вавилонской башне. Бог, чего-то испугавшись, одарил кинематографии разных народов и стран их собственными стилистиками. Еще до того, как Великий Немой заговорил.

Еще до этого эстетические различия между кинематографиями Франции, Германии, Америки, Скандинавских стран, легко просматривались и просто формулировались. Например, «немецкий экспрессионизм», «французский авангардизм», «советский монтаж», «американский монтаж» и т. д.

Звук еще более разъединил национальные кинематографии. Но в конце концов ген массовости, заложенный в природе «сине-

ма», не мог не сказаться. Вопреки воле божьей, язык кино все более интернационализируется. Эстетические границы между кинодержавами мало-помалу стираются. После войны мы отличаем как художественно-целостное явление итальянский «неореализм», французскую «новую волну», «польскую школу», «чехословацкое чудо». Далее мы уже мыслим не категориями национальных киноявлений, а именами великих киномастеров. Кинематограф Феллини, Висконти, Бергмана, Пазолини, Тарковского, Иоселиани, Вайды — это суверенные самоценные художественные миры.

Затем мы обнаруживаем, что именной, личностный кинематограф мельчает, съезживается. Сегодня мы мыслим такой эстетической категорией, как континентальный кинематограф — европейский, латиноамериканский, азиатский.

Наконец, голливудское кино. Оно и не национальное, и не континентальное; оно наднациональное, надконтинентальное.

Оно самое рыночное, самое демократическое. И самое деспотическое по отношению ко всем иным художественным мирам и стилистическим системам.

Голливуд — это Вавилон не мифологический, а современный. Здесь кинематографисты разных народов и рас говорят на одном языке, воздвигая очередную Вавилонскую башню.

...Голливудский Вавилон переваривает в своем стилистическом котле все национальные кинематографии. Этим живет, этим могуч. Пирамида, чтобы расти ввысь, должна расширяться. Она и расширяется.

Вопрос в том: а что После?

В порядке Антиутопии скажем следующее. Предположим, что взаимонепонимание нам не грозит, что нам грозит абсолютное взаимопонимание и, следовательно, — взаиморастворение, взаимоклонирование. Вавилонская башня культуры уже настолько немощна, что не способна рухнуть; она тянется ввысь и теряется в дурной бесконечности. В абсурдной бессмысленности.

...Есть, впрочем, одно противоречие, которое неизменно, как трение. Это противоречие между стилистическим «мы» и стилистическим «я». Другими словами: между культурами массовой и авторской.

Последняя в былые века была первой, то есть авангардистской. Теперь она не то чтобы в арьергарде. Она сбоку, то есть на полях массовой культуры. Рано или поздно оттесненное стилистическое «я» взбунтуется.

\* \* \*

Есть еще одна область художественной деятельности, где человечество отстраивает Вавилонскую башню, — это телевидение.

Маклюэн в свое время обнаружил едва ли не самую существенную способность ТВ — сделать мир «глобальной деревней». Может быть, «деревня» здесь не совсем точное слово. Вернее было бы определить нынешний мир как сотворенный телевидением «глобальный мегаполис», в котором все народы видят одну информационную «картинку», смотрят примерно одни и те же сериалы, играют в одни и те же игры и т. д.

Есть, впрочем, у ТВ еще одна функция, о которой было поведено миру Джорджем Оруэллом. Это способность телевидения исполнять эмоционально-репрессивную функцию.

Он давно прослыл пророком. Сначала по отношению к нашему отечеству, а затем и ко всем остальным отечествам. Хотя дата исполнения провидения Оруэлла («1984») осталась далеко позади. Как, впрочем, позади и напророченные им две самые чудовищные тоталитарные антиутопии — националистическая в Германии и социалистическая в России. Вроде бы его социо-политические фантазии можно было бы сдать в исторический архив, по крайней мере уже в 91-м году прошлого столетия. Но не получается. И дело не только в том, что такие исторические персонажи, как Саддам, или Туркменбаши, или Ким Чен Ир, заставляют вспомнить не про них написанные английским беллетристом и публицистом страницы про Старшего Брата.

С годами мы стрижем всех тиранов и деспотов под одну гребенку. Между тем как практика XX века явила их совершенно новые феномены, рядом с которыми Старшие Братья былых времен — сущие дети. Сталину и Гитлеру уже недостаточно было подчинить своей воле действия и поступки индивидов, им необходимо было контролировать их мозги. На это работала репрессивно-пропагандистская машина, устройство которой подробно и полно описал Джордж Оруэлл. А до него это постарался сделать пророк в нашем отечестве Евгений Замятин в своей антиутопии «Мь».

Особенность будь то социалистического или националистического деспотизма новейшего времени состояла в том, что и рабство в основном было не только физическим, рефлекторным, но и умственным. И тезис: «Свобода — это рабство» — был не просто лозунгом, который вбивается в сознание отдельного человека, но органичным состоянием этого уже якобы отдельного человека. Одна крайность была неразделима с другой.

Собственно, «1984» — роман о том, как некий мистер Уинстон из страны Океании познал всю эту диалектику на собственной шкуре, как он сердцем полюбил Старшего Брата.

Собственно, нам сегодня Оруэлл интересен и важен не столько тем, как можно дойти до жизни, описанной в его романе, сколько представлением о том, как трудно отойти от этой жизни и почему так трудно это сделать.

Оруэлл заканчивает свою антиутопию словами: «...Все хорошо, теперь все хорошо, борьба закончилась. Он одержал над собой победу. Он любил Старшего Брата».

Полюбить-то он полюбил, как это ни было трудно. А разлюбить этого Брата еще труднее, в чем мы убеждаемся на собственной шкуре вот уже какое десятилетие.

Но вся глубина антиутопического предсказания нами еще не вполне осознана. Как выяснилось, в XXI веке к тоталитаризму можно идти не только путем сокращения свобод и пренебрежения правами личности, но и путем их безграничного расширения.

После того как мы вытолкали Старшего Брата в дверь, он ведь влез к нам в окно. Точнее: в «Окна». Он пришел к нам с Запада в виде реальных шоу, которые словно в насмешку над демократией так и называются «Большой брат». У нас это называлось «За стеклом». Только теперь соглядатаем жизни отдельного индивида становится не отдельно взятый узурпатор, а все Общество.

Тогда правомерно к известным оруэлловским тождествам: «Свобода — это рабство», «Мир — это война» — стоит добавить еще одно: «Демократия — это тоталитаризм».

\* \* \*

Мы не сразу осознали, что видеоряд бенладеновского теракта — очень важный элемент. Не менее важный, чем его религиозная окраска. Чем масштаб катастрофы. Чем самопожертвование группы камикадзе.

Взрывающиеся и падающие полукилометровые башни в прямом эфире на глазах у всей планеты — это штука посильнее всего мирового кинематографа.

Ответные удары Буша по Афганистану, конечно же, проигрывали по части зрелищности. На телекартинке был какой-то сплошной абстракционизм — что-то зеленое с мерцающими точками и запятыми. Это довольно скучный пиар. CNN попробовало его разнообразить посредством компьютерной графики: американские стелсы летят над отмакетированной картой Афганистана и роняют бомбы на обозначения городов. Скоро стало понятно, что и это не решение. Что и это не адекватный (по части изобразительного эффекта) удар возмездия. Говорящие головы политиков и комментаторов — не в счет.

Полновесные ответные удары СМИ нанесли спустя год.



Годовщину террористической атаки на Америку кинематографисты едва ли не всех стран отметили хроникальными фильмами. В этот день нью-йоркские башни-близнецы падали на всех экранах мира несчетное количество раз. Сколько раз они еще обрушатся... Сколько раз во всех новостных программах снова и снова будут прокручиваться кадры того ясного осеннего дня.

В фильме Де Ниро мы увидели день 11 сентября 2001 года в записи. То есть, как это ни печально, мы увидели самый страшный день на бис.

Над всей Америкой было безоблачное небо. Оператор нашел такой ракурс, что мы увидели в лучах восходящего солнца подтаявший и бледнеющий диск луны. По настроению, что-то похожее на «Рассвет над Москвой-рекой» Мусоргского. Еще на то, как начинались советские фильмы об Отечественной войне — ясное небо, золотистая земля, покой, и разом... пожарища.

Кадрами рассвета над Гудзоном-рекой начался «Самый страшный день» — фильм, смонтированный из всего того, что снималось и профессионалами, и любителями. Событие, стало быть, увидено со всех возможных точек зрения. И ведь что самое ужасающее: это несчастье, этот кошмар — красочное и увлекательное зрелище.

Когда камера того или иного хроникера панорамирует по толпам людей, ставших непосредственными свидетелями свершающегося на их глазах ужаса, то наиболее характерная «картинка» — люди то и дело закрывают лица ладонями. Из мешанины голосов вырывается: «Не снимайте! Что вы делаете! Это нельзя снимать!»

Они не могли смотреть...

В тот день по телевизору, мы тоже не могли смотреть, и в ужасе отворачивались от экрана, и закрывали глаза.

А сегодня не можем насмотреться. И будто замороженные смотрим, как снова и снова оседают близнецы, как мечутся толпы растерянных людей.

...Какая это была все-таки дьявольская придумка. Она не только в пассажирских лайнерах, врезающихся с полными баками горючего в небоскребы, набитые под завязку живыми душами. Она еще в тонком расчете на участие, вернее, на соучастие в смертоубийстве и душегубстве ТВ.

Вовлеченность СМИ в терроризм давно уже стала обыденной реальностью. Без них самая устрашающая акция выглядит не вполне убедительно. Телекамеры стали таким же оружием экстремистов, как и калашниковы, как и фугасы. Довольно захватить заложников и какое-то время продержаться, а там поспевают телекамеры, и начинается совсем другая игра — игра на публику.

Наши многоэтажки подрывали ночью. Съёмочные группы успевали лишь к остывающему пепелищу. Потом из обрушения останков домов устраивалось зрелище в прямом эфире.

\* \* \*

Показательным примером соучастия СМИ в террористической войне оказалась паника, возникшая в Штатах с обнаружением спор сибирской язвы.

У Карела Чапека есть почти забытая пьеса «Белая болезнь». Она о том, как некая жуткая инфекция, родом из Китая, убивает людей старше 45 лет.

Белая болезнь осенью 2001 года поразила в первую очередь не тех, кто старше 45 лет (как у Чапека), а тех, кто работает в средствах массовой информации. Террористы и в своей первой атаке довольно тонко продумали ее информационную аранжировку. Поражен был самый видный объект самого видного города в мире. Вторая атака уже не оставляет сомнений, что террористы в своей войне оружием главного калибра избрали не взрывчатку, не химию и даже не атом, а СМИ. При минимуме средств (всего-то несколько писем с микробами) максимальный эффект — паника и страх сразу приобрели общемировой масштаб. Если бы инфицированным оказался сотрудник любой другой корпорации, должно было бы пройти изрядное количество времени, чтобы случай получил широкую огласку. Кроме того, государственные инстанции смогли бы контролировать движение информации. А тут — мгновенная реакция. Страх передается миллионам людей со скоростью электрического сигнала. В данном случае СМИ выступили не просто как транслятор теракта, но как детонатор его. СМИ и белая болезнь уже неразделимы.

СМИ уже давно работают в связке с терроризмом. Разумеется, в невольной. Большинство терактов делается в расчете на прессу, на ее отклик. Большинства терактов не было бы, если бы не было телевидения. С разветвленной в мире сетью телекомпаний дело талибов и бен Ладена и Басаева не такое уж безнадежное. С помощью ТВ террористы могут шантажировать мир, раскалывать его общественное мнение и бороться за мир для себя.

В прошлые мировые войны психологический фронт имел значение, но не такое уж важное. Пропаганда в основном работала «на своих». Работа «на чужих» (листовки, прокламации, радиопередачи) была крайне неэффективна. Она велась, но больше для проформы, для галочки... Гитлер сожалел, что у него в руках в нужную историческую минуту не оказалось под рукой ядерной боеголовки. Но мог

бы пожалеть в еще большей мере, что тогда не функционировала Си-эн-эн. Мог ли он мечтать о той возможности, которую имел бен Ладен? Скажем, выступить с речью в радиоэфире Великобритании сразу после ее бомбардировки.

Очередного террористического удара надо ждать прежде всего там, где возможна наибольшая и наибо́льшая информационная отдача. После 11-го сентября достаточно лишь несколько подогреть атмосферу страха и невидимой, непонятной угрозы. С цивилизованным человечеством теперь можно играть в кошки-мышки. Можно по почте посылать отраву, а можно — и детскую присыпку или сахарную пудру. Эффект будет один — абоненты и корреспонденты обязательно найдут у себя симптомы сибирской язвы. Сегодня не обязательно заражать воду, достаточно отравить эфир, что они и делают.

«Белая болезнь» Чапека — вещий комментарий из прошлого к тому, что происходит у нас на глазах.

...Приходит в мир честолюбец и соблазняет мир победоносной войной. Потом приходит гуманист и шантажирует человечество смертоносной эпидемией. В результате милитарист заживо сгнивает от белой болезни, а гуманист оказывается затоптанным толпой милитаристов.

«В мире войн, — считал Чапек, — сам Мир должен быть суровым и беспощадным воителем». Он так считал в прошлом веке, но и нам ничего другого не остается в нынешнем веке. Все имеет двойственную природу. Мы знаем, насколько двуличен атом. Сегодня мы на конкретном опыте убеждаемся в двуличии гуманизма и свободы слова.

\* \* \*

Сегодня и войны в традиционном смысле, сколь бы ни были локальными, неизбежно приобретают благодаря тому же ТВ глобальный характер.

Война в Ираке — война нового поколения, война XXI века. На этом сошлись все наблюдатели и комментаторы. Новые бомбы, новые ракеты и другой уровень участия СМИ в ней... Каждая из сторон связывала с телевидением определенные надежды. Ирак, аккредитуя телекомпании всего мира в Багдаде, рассчитывал на эффект сострадания мировой общественности жертвам бомбардировок и разрушений. Показ героики иракских солдат в их планы не входил. Англо-американская сторона ангажировала журналистов с другими намерениями — демонстрации устрашающей мощи своих сил. Вопрос: чья концепция оказалась эффективнее?

Парадокс иракской войны в том, что, при всей очевидной информационной прозрачности, она оказалась едва ли не самой темной и мутной из тех войн, что мы видели прежде.

Американские генералы исхитрялись говорить через запятую взаимоисключающие вещи. Например, бои носили ожесточенный характер, но союзники не встретили со стороны элитных подразделений Саддама никакого сопротивления. Или: войска коалиции встретили ожесточенное сопротивление, уничтожено 500 гвардейцев, но потери союзников составили — три раненных «морпеха».

Такого рода информация не столько информативна, сколько психологична. Журналисты, прикормленные союзническим командованием, могли сколько угодно сетовать на скудость конкретного эксклюзива, но их роль состояла в том, чтобы транслировать на весь мир степень засекреченности, таинственности и, следовательно, глубины стратегических замыслов, а также парадоксальности тактических решений военных.

Чем могла на это ответить иракская пропаганда? Эскурсиями журналистов по госпиталям, по развалинам жилых комплексов — раз. Показом улыбающегося Саддама, его прогулки по Багдаду — два. Демонстрацией клипов, в которых горожане танцуют около упавшего самолета — три, четыре, пять, десять.

Пропагандистская машина союзников работала более изощренно. И к тому же она была по-настоящему агрессивной. Сначала милитаристский культуризм — демонстрация военной техники: самолеты, вертолеты, авианосцы, танки, пушки и прочее. Это прелюдия, увертюра, где лейтмотив — абсолютное превосходство над противником. Она разогревает эмоции. Затем холодная война вступает в фазу горячей, которая, впрочем, все еще остается чисто психологической акцией. Ведь перво-наперво союзники ударили не по военным объектам, а по дворцам диктатора и прочим знаковым для каждого иракца учреждениям. То была символическая атака на символы.

Ну, а дальше битва с образами и символами саддамовского режима стала основным стержнем в стратегическом замысле победителей. Едва американцам предоставлялась возможность свалить одну из скульптур Хусейна, так они сразу из этого устраивали представление. Публичные казни портретов стали делом обыденным, почти рутинным.

Расчет был верный. В тоталитарном государстве власть символов и образов власти над народом значимее прочих ветвей.

Противник был психологически подавлен, повержен. Для собственного зрителя нужно было другое кино. Надобна была какая-нибудь сентиментальная человеческая история. Такою стало спасение

рядовой Джессики Линч. Спецназ пошел на операцию, предусмотрительно прихватив кинооператора.

Венцом же театрализации войны стало сокрушение статуи вождя на центральной площади. Было сделано два дубля. Один для арабской аудитории. Это, когда перед тем, как повалить скульптуру, лицо Саддама обмотали старым иракским флагом. Следующий монумент валили, повязав его звездно-полосатым «галстуком». Это снималось для американского зрителя.

И завершающая кода: парный конферанс Буша и Блэра. Паря высоко над Ираком, они обращаются к освобожденному народу древней земли с упованиями на открывшиеся перед ним исторические горизонты. Почти как в фильме «Падение Берлина». Со сталинским пафосом. Да и слова примерно те же: «Нэ забывайте принесенных вами жертв».

...Война окончена. Такое впечатление, что она выиграна для американцев телевидением. Похоже, что «телекартинка» — это основное поле битвы; все прочее — декорации, натура, макеты, статисты и артисты.

И только после этого началась уже настоящая, нетелевизионная война, которая уже неизвестно, когда закончится.

\* \* \*

Дико и смешно, но это так: вслед за терактами в Америке наиболее волнующим событием (то есть таким событием, которое оказалось в фокусе общественного внимания) стало супершоу «За стеклом». Сопоставление как будто бы кошунственно. В одном случае: наглядное убийство тысяч людей. Во втором: наглядная жизнь (от душевой кабинки до постели) нескольких человеческих особей. Но оба случая — покушение на основы человеческой цивилизации.

Первый случай: революционный наскок на цивилизацию. Второй: вполне демократический и эволюционный. Точнее, инволюционный. В основе первого: идея политического торжества оруэлловского Старшего Брата. В основе второго: принцип бытового, общественного, коллективного Соглядата.

Первым ужасаемся. Вторым наслаждаемся, не забывая его оправдывать. Причем задействуем для этого как низкие, так и высокие соображения.

**Высокие.** Наконец-то мы можем посмотреть на себя со стороны. И увидеть себя такими, какие мы есть на самом деле. Участники шоу — не те, кто за стеклом, а мы, которые подглядываем. Это мы ставим на себе эксперимент. Было такое направление в доку-

ментальном кино — синема-верите (киноправда). Теперь настала пора — ТВ-верите.

**Низкие.** Ну, как же, такова природа человека. Следуя им, вспоминают, как мальчиками прилипали к запотевшим стеклам женских бань, или прокручивали дырки в нужных местах, или с помощью биноклей и подзорных труб обозревали женский пляж. В кино на эту тему не счесть сцен. Как художественных, так и сугубо порнографических. Склонность к подглядыванию можно объяснить тем, что в биологической конституции человека сублимирован рефлекс к подглядыванию. В принципе он задавлен цивилизаторскими факторами, иногда, тем не менее, вырывается наружу, принимая болезненные формы, становится случаем сексопатологии, и называется он вуаеризмом. Есть другая форма сексуального извращения — эксгибиционизм. В шоу «За стеклом» оба порока встретились, нашли друг друга, обрадовались друг другу. Главным образом потому, что оказались легализованными общественностью, если не де-юре, то де-факто.

Показом супершоу «За стеклом» отечественное телевидение начало отсчет нового времени.

Родом он с Запада. Аналоги его идут в Европе и Америке. И везде с небывалым успехом. В иных странах — со скандалами, с демонстрациями протеста и горячими дискуссиями о моральных аспектах самого зрелища. Там в основном оно характеризуется как «мягкое порно». У нас оно имело шанс стать «жестким порно».

Само шоу — спортивная игра и научный эксперимент одновременно. Подопытных запирают в комфортабельной квартире на месяц, обеспечивают едой, питьем, светом и теплом. «Жрите, пейте, совокупляйтесь и попробуйте остаться людьми под неуспешным контролем видеокамер», — говорят им.

А что им — девушкам и юношам, согласившимся пожить аквариумными рыбками в наших квартирах, — от этой халявы? Телеведущий объяснил: помимо халявы, нечаянных радостей в интимной жизни, им привалит еще и слава. Много славы, которую потом можно будет конвертировать в деньги, и даже в профессию, и не исключено, что в призвание. Так или иначе, но это шанс стать знаменитыми, как бы это ни было некрасиво.

Стало быть, мы теперь подглядываем и подслушиваем (и за нами подглядывают и подслушивают) не с санкции прокурора, не с разрешения парламента, правительства, самого президента, а с дозволения общества. Но что после этого изменилось в природе такого политикополового извращения, как вуаеризм? Оно не перестало быть отклонением от нравственной и эротической нормы, просто у него обнаружи-

лась высокая степень легитимности — вот и все. Но, возможно, это еще хуже. Одно дело, когда отдельный человек говорит себе: все позволено. Или когда государство поощряет тотальную слежку и прослушку. Другое — когда гражданское общество объявляет: все разрешено. И флаги нам в руки, и вместо пары глаз — тридцать телекамер с кучей «жучков» в придачу. И теперь вся жизнь — вприглядку.

Разумеется, когда все живут в стеклянных домах, то такая категория, как органическая для человека стыдливость, не то, чтобы ущемляется — она отменяется. В этом один из основополагающих пунктов идеологии «Застеколья», которая затем получила продолжение в проектах «Последний герой» и «Фабрика звезд».

Другой состоит в том, что у нас теперь стало больше демократии. Кто-то из адептов даже назвал претворение этого проекта в жизнь «победой демократии». Вопрос: над чем? Ответ очевидный: над демократией.

Мы тоталитаризм — в дверь. Он вернулся к нам в замочную скважину.

Малоутешительно, что он вернулся к нам с Запада. Там в него играют от демократического жира. Как в свое время играли в марксизм. Они им позабавились и бросили. А мы его подобрали и захлебнулись в крови.

На сей раз захлебываемся всего лишь в пошлости.

Кто-то на этом заработал, кто-то в этом увидел глубокую философию, прорыв в области телевидения, вызов традиционной морали, предвестие новой нравственности.

Какой-то вызов во всем этом, безусловно, есть. Свобода обогнала несвободу на круг и теперь гордо бежит впереди нее к негосударственному тоталитаризму.

Там, на Западе заглавие телевизионного шоу казалось шуткой снисходительной демократической общественности. Какое, мол, может иметь отношение к реалиям либерального Запада художественная фантазия, вдохновлявшаяся практикой тоталитарного Востока? Да и предмет разный. Там, в 1984-м, Старший Брат интересовался в основном политическими убеждениями человека, а нынче, в начале XXI века, — его плотскими желаниями.

Но, как сказано в одной умной книжке: «Ни один смысл не в силах противиться грозящей захватить его форме».

И здесь форма прихватила смысл, слегка его переформулировав. В роли всевидящего и всеведущего Старшего Брата стало Общество, которое и обнаруживает тоталитарные рефлекссы.

Говорил и повторю снова: цивилизация — штука круглая. Как земной шар. К кризису человеческой общности можно прийти, шаг за

шагом урезая личные свободы индивида. А можно — шаг за шагом их расширяя. В какой-то точке путники встретятся. И каждый подумает, что он смотрится в зеркало.

Таким образом, цивилизация, оставив позади себя тоталитаризм как форму внутригосударственного устройства, сегодня дышит ему в затылок, как принципу нового мирового порядка.

На этой почве не могли не возникнуть антиглобалистские тенденции, которые в свою очередь по ходу развития все в большей степени приобретают глобальный характер. Террористические войны — одна из форм их проявления.

Флаги у них могут быть разными: сепаратизм, антиколониализм, религиозный фанатизм и т. д.

Но в чем сегодня более всего нуждается антиглобализм, так это в лидере с человеческим лицом. Лица бен Ладена или Басаева ему не подходят. Ему бы молодого Че Гевару.

Молодого Гевары нет, есть пожилой Лимонов.

\* \* \*

Когда на свободу вышел узник убеждений, писатель и национал-большевик Эдуард Лимонов, его сторонники в Москве уготовили своему кумиру торжественно-радостную встречу: духовой оркестр на перроне, шампанское в штаб-квартире партии... Что же касается телекамер, микрофонов и диктофонов, то им числа не было.

Скоро пенсионер Эдичка стал героем новостных выпусков, затем его затаскали по ток-шоу — реже политическим, чаще семейно-бытовым и идейно-интеллектуальным.

Примерно в те же дни мировая общественность отмечала 75-летие другого возмутителя буржуазного спокойствия — команданте Че.

В высказываниях о Че Геваре довольно часто звучит утверждение, что этого человека нельзя представить пожилым. А почему нельзя? Посмотрите на 70-летнего Фиделя Кастро. Таким бы, наверное, оказался бы и Че — седобородым, несколько обрюзгшим. Тем более, что и в свои 30 лет, незадолго до смерти, он выглядит, если верить хроникальным кадрам, уже не так романтично — его лицо не столь аскетично, как на майках и бейсболках, во взгляде нет целеустремленности, знакомой по многочисленным графическим портретам команданте.

Скорая, к тому же насильственная гибель исторического персонажа в большей степени способствует его бессмертию, нежели его продолжительная подвижническая жизнь. И про барбудоса Кастро, погибни он в молодые годы, тоже бы, наверное, говорили: его нельзя представить в летах.

Представить все можно. Но зачем так уж утруждать воображение, когда есть живой пример перед глазами? Это он — Эдичка, для которого, в свою очередь, примером служил и служит он — легендарный Че. С него, похоже, Лимонов-Саенко и постарался сделать свою жизнь. И сделал.

...Культ Че потому набрал такую энергию, что ее носитель явил собой чистую, не замутненную ничем идею революционности. Причем непрерывной, той, у которой нет конца. Листая историю многочисленных революций, даже трудно кого-либо по этой части поставить рядом. Едва ли не у каждого из них на совести кровь не только врагов, но и соратников. Те из них, кто утвердились во власти, либо не выдержали ее бремени, либо выдержали, но такой ценой, которая сама стала тяжким бременем для их романтических биографий. Вспомним ли мы Ленина, или сподвижника Гевары — Кастро. Троцкого считают идеологом перманентной революции, ее теоретиком, а рыцарем ее практики был, несомненно, Че Гевара. Вне ее он, судя по всему, и дышать-то не мог. Был он астматиком не только в прямом, но и в переносном смысле. Воздух власти и рутинной работы по обустройству счастья в отдельно взятой латиноамериканской стране обрекал его на страдания. Нельзя сказать, что он не старался. Он перепробовал немало мирных поприщ. Его и власть как таковая не занимала. И в конце концов бросил всю эту прозаическую повседневность и сам бросился в пучину.

Проблемой тогда было то, что время социальных революций кончилось, а время антиглобалистских возмущений еще не наступило. И не было тогда особо горячих точек и готовых «пучин»; их приходилось создавать. На этом и надорвался романтический идеалист Че.

Теперь этих точек не счесть, и волны антиглобализма вздымаются при каждом удобном случае, а буревестников, то бишь общепризнанных харизматических лидеров, не видно. Такое обидное несовпадение.

Претендующий на эту роль идеальный романтик Эдичка просто поизносился, осваивая по ходу своей биографии одну войну за другой. Все перепробовал, при всех режимах живал, был талантливым поэтом, модным прозаиком, побывал в партизанах, поработал «лимонкой», имеет отсидку.

В тюрьму сел перманентный смутьян, а на свободу вышел примерный зэк Че Лимонов?.. Что дальше? В порядке самоутверждения сделает заплыв по Волге, как Мао — по Янцзы? Опустится до легальной политики?

Революционная риторика молодит мужчину не хуже, чем пластическая операция — женщину. Но и не лучше.

Что у него наверняка не получится — написать нечто стоящее. Жизнь для него оказалась всего лишь литературой, а литература так и не стала его жизнью.

Относительно же интереса к нему молодых идеалистов-революционеров, то он, скорее всего, останется на какое-то время достаточно устойчивым. «Лимонкой» Эдичка уже был; теперь, может, станет лимонадом, напитком, освежающим и утоляющим жажду.

Те, кто отвергают «Колу» и «Пепси», могут себе позволить роскошь выбрать «Лимонадного Че».

\* \* \*

Судя по всему, XXI век станет таким же драматическим, как и XX. Глобализм как вселенская смазь цивилизации неизбежно порождает новые противоречия и новые трения, что по-новому трагично для человечества, но и спасительно для него.

## Раздел 4

### ИСКУССТВО В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

#### С. Б. Никонова. КРИЗИС ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ФОРМ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

##### 1. Глобализация и рациональность

«Я — римский мир периода упадка,  
Когда, встречая варваров рои,  
Акrostихи слагают в забыты  
Уже, как вечер, сдавшего порядка»<sup>1</sup>,—

писал Поль Верлен в конце XIX века, разом охватывая этими стихами и возникшую склонность уподоблять «усталое» западноевропейское сознание того времени поздней Римской империи, и связанный с этой усталостью кризис искусства, так часто ассоциирующийся с его формализацией, отстраненностью от насущных содержательных проблем, и в то же время саму наметившуюся эстетизацию мышления культурной элиты. С тех пор как во второй половине XIX века тенденции развития западноевропейской культуры поколебали просветительскую веру в прогресс и торжество разума, часто стало повторяться сравнение сложившейся ситуации с поздней, склоняющейся к закату античностью.

Современное положение вещей походит на то, давнее, пожалуй, еще больше, чем во времена Верлена. И правда: в поздней античности мы видим ту же универсализацию культуры под экономическим и политическим давлением мощной сверхдержавы, тот же скептицизм и тот же кризис искусства. Римская империя охватывала практически весь доступный римлянам мир. Космополитические настроения, зародившиеся еще в раннем эллинизме (Диоген Синопский еще до падения полисной системы в Греции смеялся над

своим страшившимся умереть на чужбине другом: «Дорога в Аид отовсюду одна и та же!»), приобрели не только всеобщий, но, главное, легитимный характер — особенно с распространением римского гражданства на всех свободных жителей империи (в III в.н.э.): быть гражданином Рима теперь само по себе значило быть гражданином мира. Это отразилось и на формирующихся в это время новых идеологических учениях, одним из которых стало христианство. Новая религия, если она желала получить реальное влияние на умы, должна была отказаться от локализирующего характера архаических мифологий: перед Богом равны все, независимо от национальной принадлежности. Так что христианский мир, возникший на развалинах Римской империи, хоть и расколовшийся на две части, все-таки надолго сохранил этот космополитизм и универсализм, стремление к единству религиозного центра, единой богословской традиции, единому языку общения.

Современная глобализация в экономике и политике ассоциируется с возрастанием влияния США на мировые процессы и активными их попытками вмешиваться в дела независимых стран. Вместе с тем, тенденции к объединению можно наблюдать и в Европе, и даже в Азии, хотя так или иначе они вызваны скорее желанием противостоять усиливающейся американской сверхдержаве. Но при всех, более или менее уверенных попытках противостояния, включая вооруженные столкновения и террор, с начала XX века налицо универсализация культуры во всех ее сферах: в одежде, в моде, в техническом оснащении, в художественных стилях и даже в появлении нового единого языка международного общения — английского. Политическую сторону глобализации, претензию сначала Европы, а теперь США на экономическое господство, можно критиковать, но универсализация культуры представляется процессом стихийным и естественным. Если в отношении к более диким или более слабым народностям со времен покорения Нового света европейцы применяли насилие, обращая их к западным стандартам жизни, то такие древние и мощные цивилизации, как китайская, индийская, японская, обратились к ним по собственной воле: от них требовали экономического подчинения, но никак не отказа от традиционного уклада жизни; при этом, яростно сопротивляясь первому, они охотно приняли второе, — не говоря о России, принявшей европейский стиль жизни именно затем, чтобы оказывать собственное влияние на европейский рынок.

Продолжая сравнение современной ситуации с Римом, можно отметить еще некоторые сходства — чтобы вслед за ними выявить существенное различие. Культурная традиция, которая распространилась

<sup>1</sup> Верлен П. Томление. Перевод Б. Пастернака.

в Римской империи, повлияла на многочисленные и разнонациональные умы, универсализировала мир и подготовила почву к распространению христианства как мировой религии, была собственно не римской, но греческой. Это греческий скептицизм, греческая философия, греческие художественные жанры развивались во всех краях империи, в то время как сама Греция политически была подавлена и подчинена. Рим не породил разнообразия собственных культурных форм, даже римская мифология — калька с греческой (что позволило О. Шпенглеру говорить о единстве греко-римской культуры, где Рим — фактический упадок Греции). В римском мире мы видим два основных культурных центра — латиноязычный и грекоязычный, между которыми всегда существовало политическое — но не ценностное — напряжение. Военное превосходство Рима привело к быстрому покорению Греции, но культурное первенство Греции вылилось в тысячелетнее процветание Византии, когда Рим был давно разрушен. Но что здесь поражает — это необычайная мощь греческой культурной традиции, оказавшейся способной покорить собственных завоевателей и распространить свое влияние на все народы и на тысячелетия вперед, так что и мы теперь все еще считаем себя ее наследниками.

В современном мире США и Европа также представляют собой два политически напряженных, но ценностно единых центра, и никто, должно быть, включая самих американцев, не станет отрицать европейского культурного наследования в США. И опять же, универсализирующее влияние — это не экономическое влияние США второй половины XX века, но культурное влияние Европы, начинавшееся в любых областях мира с первым серьезным ознакомлением с европейской культурой. Итак, западноевропейская культура, не без оснований с эпохи Возрождения считающая себя наследницей греческой, оказалась обладающей той же мощью, что и ее предшественница, в покорении своим идеалам и ценностям чуждых им прежде народов.

Логично думать, что, распространяясь на менее культурно-развитые народы, культура неизменно приносит с собой принципы упорядоченности, вводит новые, прежде отсутствовавшие правила и ограничения. Но отчего народы, достигшие высшей степени собственного порядка, могут вдруг, отвергая его, принимать чуждый им стиль поведения? Отчего мы видим в современном мире это господство унифицированной массовой установки, это единообразие в одежде и в укладе жизни? Традиции, еще недавно столь крепкие, столь укорененные, с приходом европейской экономики, европейских технологий, европейских ценностей неотвратимо уходят в прошлое, забываются, становятся музейными экспонатами даже там, где сами европейцы, уже развив в себе ностальгию по минувшему многооб-

разию, тщетно хотели бы их сохранить и удержать. Даже репортажи о чудом еще уцелевших где-то в далеких труднодоступных уголках местных обычаях полны сожаления: скоро сюда придет цивилизация, и весь этот милый давний уклад канет в Лету. Кажется, что, приходя в эти отдаленные незнакомые уголки, европейская культура принесит туда не больший порядок, но, напротив, сметает все ограничения и правила, все размеренные, освященные древностью порядки.

Хотя многие сильные цивилизации обладают культурной мощью, способной внедрять свои порядки, покорять своему образу жизни, но черту, которая объединяет греческий и западноевропейский мир, которая позволяет устанавливать между ними преемственность, невзирая на все различия, и которая оказывает столь стихийное и разрушительное влияние на мыслительные традиции других народов, можно, должно быть, назвать *рациональностью*: способностью подвергать сомнению все принятое без доказательств. И здесь же, в типе рациональности, можно усмотреть радикальное различие между греческой и западноевропейской мыслительной традицией. М. Вебер некогда охарактеризовал главную черту новоевропейской культуры как «целевую рациональность», связав ее с интериоризацией религиозных представлений, произведенной в протестантизме, и выводя из нее непосредственно начало развития капиталистического способа производства. М. Хайдеггер говорил о формировании особой новоевропейской «метафизической позиции», вводящей весь мир в сферу действия властной интенции субъекта. Начиная с Декарта внеположность мира удостоверяется через субъективный акт самосознания, при этом возможность заблуждения относительно истинного устройства мира определяется через степень полезности для определенной модели объяснения, а не через отсылку ко внешней действительности, которая постепенно начинает приобретать характер «вещи в себе», которая, по Канту, непознаваема, а согласно Ницше должна быть просто отброшена за бесполезностью для наших интерпретаций. Здесь Хайдеггер видит одновременно и связь, и фундаментальное отличие от античной парадигмы мышления, для которой внеположность истины, ее онтологическая независимость были неоспоримы. Даже скептик утверждал лишь то, что человек *не в состоянии узнать истину* и вынужден всегда заблуждаться, но не то, что ее *не существует*. Декарт оспаривает именно это утверждение: заблуждение, если оно непрерывно, может быть отброшено как излишний аргумент, преумножающий сущности без необходимости. «Целевая рациональность» совмещает принцип сомнения с критерием полезности, и внеположность истины не выдерживает проверки в соответствии с этим критерием.

Согласно распространенному мнению, рациональность различает и разграничивает то, что в мире представлено как целостность и единство. Против этого ее свойства направляет себя антиметафизическая критика. Однако, можно сказать, что лишь первым актом своим мышление различает, чтобы вторым объединить. Культурные традиции вносят в мир больший порядок, а значит, и большее разграничение (разграничение норм, ценностей, социальных слоев, церемониальное различие, даже порядок дней недели), чем существует в природе и соотносится с простой природной необходимостью. Это происходит наподобие некой игры, вводящей в жизнь дополнительные произвольные правила, подчеркивающие свободный творческий порядок человеческой жизни, неподчиненный одной лишь естественной потребности. Но раз начав подвергать все сомнению, рациональное мышление последовательно отвергает все принятое без достаточных оснований, то есть все эти условные разграничения, указывая на относительность и произвольность традиций и тем самым вновь унифицируя то, что прежде было разделено. «Цветущая сложность» традиции при дальнейшем осмыслении сменяется рациональной однородностью — причем сила рациональности состоит именно в том, что она рациональна, доказательна, в то время как условное обосновывается скорее только эмоционально (через симпатию к старому порядку, антипатию к чуждому или, в конце концов, через применимость в конкретной ситуации — что, безусловно, лишает эмоциональное подтверждение какой-либо абсолютной ценности).

Таким образом, под влиянием западной культуры в XX веке былые традиционные общества отказались от большей части своих традиций (кроме тех, что поддерживаются условиями экономической и политической выгоды), как будто, едва прикоснувшись к более простому порядку, не смогли уже придерживаться более сложного.

## II. Модернистский бунт

Простоту и гомогенность универсализированной культуры можно рассматривать как следствие процесса, представляющего непрерывный бунт против условностей. Осознанное реформаторство и бунтарство проявляет себя с наибольшей силой в рационалистических парадигмах и достигает апогея в Новое время, формируясь в отчетливую революционную программу *модерна*. Модерн как культурное явление проявляет себя во всех сторонах жизни, однако наибольшее влияние в качестве термина приобретает в связи с искусством, — не

в последнюю очередь, вероятно, ввиду того, что именно искусство в большей мере, чем другие формы деятельности, осознает себя в качестве сферы свободного творчества, направленного на внутренние, а не на внешние по отношению к нему цели. Прочие сферы жизни, проявляя модернистское бунтарство, по выражению Ницше, начинают строить себя по образцу искусства. С этим со времен Ницше начинает связываться определенная эстетизация современной культуры.

Любопытно отметить, что процесс бунтарского разрушения всех принятых норм и условностей идет в новоевропейском мышлении рука об руку с ростом интереса к чуждым традициям — хотя этот интерес, при всей его искренности и влиятельности, можно скорее назвать «музейным». Чуждые традиции оказываются интересными, достойными изучения и сохранения именно из-за признания их условности наряду с признанием условности своей собственной. Тот, кто принимает что-то всерьез, не станет обращать столь усердного и любознательного внимания и почтения к чуждому (простой пример: атеисты много говорят об уважении прав верующих — но можно ли услышать, чтобы верующий говорил об уважении прав атеистов?)

Можно сказать, что модернистское искусство, как и другие, выстроенные по тому же образцу явления, имеют кризисный характер: их развитие очень бурно, в них доминирует страсть к оригинальности (в то время как в старинных традициях всегда заметна склонность к подражанию старым образцам, ценностью является возможность подведения под уже существующий жанр, сходство с древним авторитетом). Страсть к поиску новых форм определяется ненавистью к условно принимаемой традиции: любая принятая форма рассматривается как застывший факт прошедшего, как ограничение естественной свободы живого творчества.

В общественной жизни модерн характеризуется всплеском эмансипирующих движений: традиционные поддерживающие общественную упорядоченность разграничения, например, разграничение между родовой знатью и простонародьем, утрачивают смысл. Кульминации это явление достигает, должно быть, в женской эмансипации, снимающей условное социальное разделение ролей поверх отчетливого биологического различия. Впоследствии к тому же типу явлений можно отнести и эмансипацию, к примеру, сексуальных меньшинств (внутренняя самосознательная целесообразность наслаждения берет верх над внешней общественной целесообразностью продолжения рода). Либерализация ценностей и демократизация общественной жизни происходят из того же источника эмансипации от всех традиционных разделений, берущего начало во внутреннем характере «целевой рациональности». Связь между индивидуализацией современного мира и его гомогенизацией



подчеркивается часто: «...если индивид как таковой является высшей ценностью, он не может подчиняться никому, кроме самого себя. Таким образом всякий принцип иерархии исключается в пользу равенства... где применение принципа равенства принимает форму «либерализма»<sup>2</sup>. В универсализированном рациональностью мире каждый имеет свое право, все оказываются равны в своем различии. Можно сказать, что «эра индивида», о которой пишет А. Рено, наступает, когда на первый план в определении человека выходит не *сознание*, но *желание* (Рено отмечает, что Ницше не случайно критикует сознание и язык, которые являются общими для всех людей, в то время как поступки личностны, уникальны и несравненны<sup>3</sup>). Еще Декарт говорил, что можно заблуждаться в познании, но не в чувствах, поскольку они неотъемлемо принадлежат субъекту. Индивидуализация апеллирует к чувству, и, по сути, оно становится единственным возможным критерием оценки. Удовольствие, индивидуальное ощущение целесообразности, а не всеобщая значимость, познавательный интерес или моральная ценность (которую Кант считал объединяющей не только людей, но все разумные существа) приобретают первостепенное значение. В основе своей это эстетический критерий, но опасность состоит в том, что все становится делом вкуса, и устраняется самая возможность его «воспитания». Поэтому в том, что касается искусства, при демократизации общества и эмансипации массового сознания, оказывающегося в своем праве не меньше элитарного, значительно увеличивается спрос на развлечения.

### III. Искусство массовое и искусство элитарное

Собственно говоря, нельзя утверждать, что светское искусство когда-либо было чуждо элемента развлекательности, если даже классическая формулировка эстетической способности суждения, данная Кантом, связывает прекрасную форму не с познанием или нравственным совершенствованием, а с удовольствием. Мысль о том, что подлинное искусство должно служить проводником высокой идеи и, в конечном счете, пробуждать скорее не удовольствие, но страдание, принадлежит романтизму, знаменуя собой один из витков индивидуализации и самоуглубления субъекта, и достигает апогея в XX веке — вероятно, именно в силу противопоставления низкому качеству массового искусства. Элитарное искусство начала XX века резко отделяет себя от популярных жанров. Его развитие в эпоху модерна — развитие по пути бунта против всех существующих

<sup>2</sup> Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб, 2002. С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 287.

как художественных, так и социальных традиций. Принципиальную «непопулярность» нового искусства отмечал Х. Ортега-и-Гассет: оно отказывается от всего, «что есть интересного в человеческом бытии», и потому не может быть душевно близким, успокаивающим, развлекающим для большинства людей. В этом Ортега-и-Гассет, как и, к примеру, теоретики Франкфуртской школы, видел его спасительную для высокой культуры и революционную роль. Подлинное искусство должно беспокоить, а не утешать. Утешение, счастливые концы, приглаженная красота формы рассматриваются как инструмент идеологической пропаганды, умиряющей бунтарский дух индивида, подавляемого капиталистической системой потребления. Развивая идеи Маркса, франкфуртцы настаивают на фундаментальном противоречии искусства и общества потребления, стремящегося к формированию «одномерного человека». Бунтарское искусство модерна, всегда находящееся в оппозиции, создает зазор, надлом, неуспокоенность.

Массовое искусство, направленное на развлечение, начинает бурно развиваться с начала XX века. Оно вызывает недоумение и презрение творческой элиты своей ориентацией на вкусы массовой аудитории, стандартизацией сюжетов и форм, следованием наиболее примитивным массовым ожиданиям. Но следует обратить внимание на революционность развлекательных жанров в начале и середине XX века (скажем, при появлении столь нелюбимого упомянутыми теоретиками джаза или рок-н-ролла). По сути дела, оно стремилось к тому же, что является целью любого бунта: к сметению устоявшихся традиций, разрушению очередных преград, то есть вновь к эмансипации индивидуального интереса: это был еще один акт модернистского разрушения традиций.

Однако со второй половины XX века можно наблюдать отчетливую тенденцию к сближению массового и элитарного искусства. Эту тенденцию можно наблюдать и со стороны собственно художественных характеристик искусства, и со стороны его внешней направленности.

Если говорить о первой из этих позиций, можно отметить, что формы массового искусства, невзирая на возможную ситуативную революционность, более традиционны, менее склонны стремиться к оригинальности. Это можно объяснить тем, что спрос на массовую продукцию зависит не столько от формального качества, сколько от нагруженности понятным для широкой аудитории содержанием, использования доступных всем культурных кодов. Однако в «элитарном» искусстве постмодерна формальная, техническая составляющая также уходит на второй план, заменяясь значимостью содержания. Появляется концептуальное искусство, существенной частью произведения часто становится его название и даже сам факт помещения

его в музей или концертный зал (например, в дадаистских опытах Дюшана, в тишине в зале Дж. Кейджа), хотя в течение долгого времени новые художественные концепции оказываются сложными для интерпретации массовой публикой, а новые формы — неподходящими для массового восприятия. В процессе разрушения традиций никто более, чем сами художники, не приложил руку к признанию и принятию массовых форм, которые постепенно стали использоваться и иронически обыгрываться в произведениях «элитарных». Постмодернистская тяга к эклектике, смешению стилей, соединению прежде несоединимого вполне понятна: когда в процессе активного бунтарства все ограничения, наконец, оказываются разрушены, никаких границ не остается. Но, и это касается уже второй позиции, после того, как все традиционные ограничения отменены, а массовый интерес полностью эмансипирован, единственным критерием оценки оказывается не новизна, но коммерческий успех. Стремление элитарного искусства к коммерческому успеху и, соответственно, к массовой популярности, все более очевидно. Постепенно его новые формы сами стали приобретать штампоподобный характер. При этом, в условиях размывания границ искусства и общего творческого бума, техническая сторона неуклонно падает, подавляемая концептуальной составляющей, которая также становится все проще. В это же время можно заметить, что техническая сторона массового искусства скорее растет (с накоплением мастерства). В некоторых жанрах произведения, признаваемые «подлинным искусством», и произведения, назначенные для коммерческих целей (дизайн, реклама, коммерческая фотография, репортажная съемка), различаются уже только намерением автора выразить какую-либо концепцию или просто пропагандировать товар, т. е. наличием за произведением некоторой «философии». Причем часто коммерческое произведение оказывается технически совершеннее «элитарного». Однако, поскольку последнее также становится заметным только при условии коммерческого успеха, граница оказывается в высшей степени сомнительной. В других жанрах (литература, музыка) граница по-прежнему очевидна, но не в пользу качества какой-либо из сторон.

Противопоставление коммерции и творчества как целей, на которые направлено искусство, не помогает различить массовое и элитарное искусство, поскольку оба элемента присутствуют в любом художественном производстве. Оппозиция собственно коммерческого и «подлинного» искусства также мало чем может помочь, так как апеллирует исключительно к искренности намерения автора. Остается противопоставление искусства бунтарского, в упомянутом уже смысле направленного на беспокойство и надлом, и искусства, направлен-

ного только на развлечение. Однако, кроме того, что проявления того и другого можно встретить во всех жанрах и стилях, в современных условиях можно заметить, что на бунт, дабы он имел вес в обществе, тоже должен существовать социальный спрос. В конечном счете, бунт сам может иметь коммерческий успех, популярность и массовое признание. Либерализация общественной жизни, тяготея к равенству прав индивидов, так или иначе ведет к сглаживанию противоречий. Универсализированная западная культура все более вбирает в себя, легитимизирует любые бунтарские тенденции, принимает их как должное — что лишает их революционного смысла, точно так же, как внутри нее лишаются смысла различия между старыми традициями. Любые, самые резкие и критические художественные формы, если только они вообще достигают возможности быть замеченными, принимаются как еще один музейный экспонат наряду с другими. Если в этих условиях в искусстве может существовать бунт — это бунт одинок, который постольку является бунтом, что на него нет спроса.

#### IV. Искусство без трансценденции

Помимо отпадения старых самобытных традиций и исчезновения границы между массовым и элитарным можно наблюдать также стирание границ между жанрами, возникновение такого количества смежных жанров, связанных, в том числе, с техническими нововведениями, что о какой-либо жанровой дифференциации становится невозможно говорить. При этом новые технологии не вызывают усложнения художественной формы: скорее, наряду с гомогенизацией, можно наблюдать ее постепенное упрощение. И теперь, если вернуться к нашему начальному сравнению с ситуацией поздней античности, мы вновь увидим радикальное отличие. Если М. Гаспаров видел парадокс в том, что «античная литература, предстающая нам закованной в жанровые рамки... сама так и не разработала сколько-нибудь удовлетворительной теории жанров»<sup>4</sup>, то в современной ситуации мы сталкиваемся с противоположным: при крайней усложненности теории, художественная практика предстает скорее в виде всесмешения. Кризис позднеантичного искусства обыкновенно наблюдают в возрастании формализма, закоснении традиций: при сравнении с этим связывают слово декаданс. Но если в конце XIX века еще, возможно, и «слагали», уподобляясь поздним римлянам, акростихи, то едва ли кто-то всерьез занимается этим в начале века XXI.

<sup>4</sup> Гаспаров М. Л. Об античной поэзии: Поэты. Поэтика. Риторика. СПб, 2000. С. 418.

Ж. Бодрийяр, знаменитый своей критикой постсовременности, открыто называет современное искусство «ничтожным» — и не в смысле столкновения с Ничто, как это могло бы предполагаться раньше, не в смысле какого-то таинственного безумия, выводящего его за пределы мира с его внятной функциональностью (как на то надеялись романтически настроенные эстетики от Шопенгауэра до Хайдеггера), но именно в том, что оно более ни на что не способно: «Художественное уже не в состоянии поддерживать дистанцию взгляда, оно уже не в состоянии быть особой сценой или обладать размерностью, выступать в качестве альтернативной, параллельной вселенной, которая существует не по законам искусства для искусства, а в режиме специфического вызова принципу реального, реальности как таковой»<sup>5</sup>. Пользуясь его же схемой, можно охарактеризовать специфическое отличие современного кризиса: покуда бытие представлялось как внеположная данность, искусство служило его провозвестником, провозвестником высшей истины, трансценденции — не случайно это было по большей части религиозное искусство, лишь изредка выказывающее свою собственную созерцательную ценность. Итак, сперва оно служило тому, чтобы раскрывать трансценденцию; после — чтобы скрывать ее; после, когда вера в трансценденцию исчезла — чтобы скрывать ее отсутствие; и наконец, в современном мире, оно уже ничего не скрывает и ничего не раскрывает, совпадая с видимой реальностью, которая теряет всякую глубину и направление вовне. «Преодоление метафизики», которого желали Ницше и Хайдеггер, и которое, по сути, не могли совершить в своих учениях ввиду собственной направленности вовне, вполне совершается в современном искусстве: оно не отсылает больше ни к каким невидимым истокам и совершенно совпадает само с собой. Бодрийяр начинает этот процесс с дадаистов, хотя надо отметить, что в принесении в пространство музея обыденной вещи еще можно найти акт наделения ее мистическим значением, в то время как новейшие акции и перформансы, кажется, замкнуты на видимом, совпадая по форме с декларациями своих авторов о намерении выразить достаточное банальные проблемы социальной жизни.

Подобная схема, если она верна, делает иллюзорной выражаемую иногда надежду на возвращение господства религии, на службе которой, в целом, находилось все искусство до Нового времени, и модификация которой дала некогда толчок развитию античной традиции. Несмотря на современный всплеск интереса к религии (отчасти в силу моды, к примеру, у нас, отчасти же, вероятно, вполне искренний), даже она теперь приобретает характер полной имманентности: религиозные ценности находятся скорее «здесь», чем где-то «там, за пределами».

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006. С. 167.

В сегодняшней религии европейского (а стало быть, уже фактически универсального) образца есть что-то экономическое. Что-то экономическое есть и в искусстве. Невозможно говорить о том, что оно встало на службу экономике, как некогда находилось на службе у религии: экономика, как западное либеральное общество, успешнее распространяет свое влияние не посредством захвата и подчинения, а посредством предложения своих услуг, не посредством ограничения и цензуры — а посредством предоставления безграничных возможностей. Попытки давления, насильственного подчинения, цензуры, захвата на этом фоне представляются скорее довольно нелепым и извращенным отголоском старого мира традиционных ценностей — или некой неокультурной, древней, агрессивной человеческой природы.

## V. Эстетизация и террор: итог модернистского бунта

До сих пор речь шла об искусстве в более-менее традиционном понимании. Можно было бы остановиться на этой пессимистически-умиротворенной ноте, утверждая вместе с Э. М. Чораном, что мы живем «после конца истории», однако существует еще одна сторона вопроса, представляющая собой определенную опасность. Основания для нее можно обнаружить в таком, уже упоминавшемся выше, явлении как эстетизация. С конца XIX века так или иначе речь периодически заходит о действии всех областей человеческой жизни по принципам искусства. Но если во времена Ницше в этом видели творческую перспективу избавления от удушающего функционализма формирующейся культуры потребления, то в современных условиях оценка не может быть столь однозначной. Эстетизация следует за установлением господства субъекта и последующим освобождением индивидуальных ценностей. На волне формирования субъективистской традиции эстетика как учение о чувственно воспринимаемой форме смогла выделиться в качестве самостоятельной дисциплины, поскольку ее основной принцип — принцип субъективного суждения: красота более не рассматривается как онтологическая принадлежность самого созерцаемого предмета (как это было в античности или в средние века, где мир был создан Богом как прекрасный, или же где красота рассматривалась как совершенство вещи, «цветение бытия»). Покуда суждение соотносится с разумом, эстетика пребывает в своей области, и субъективная оценка отчетливо отличается от объективного познания. Но с постепенной заменой субъективного разума индивидуальным желанием, субъективное суждение действительно не может не проникнуть во все сферы жизни. Не случайно Ницше говорит об этом одним из первых: воля к власти как фор-

мообразующий принцип делает весь мир продуктом художественного творчества. «Эстетика — модус цивилизации, которую покинули идеалы», — через столетие со времен Ницше дополняет эту мысль один из наиболее видных теоретиков постмодерна Ж. Ф. Лиотар<sup>6</sup>.

Описание и критика подобного положения вещей были достаточно обширно и многообразно представлены в теориях постмодернизма: виртуализация мира, феномен «гиперреальности», лишаящей существование какой-либо глубины, исчезновение трансценденции назывались в качестве основных черт современного общества, непосредственно вытекающих из предшествующего состояния. «Мы не испытываем недостатка в словах, критикуя присущую нашей культуре эстетизацию: инсценировка, сенсационность, медиатизация, симуляция, гегемония артефактов, засилие мимесиса, гедонизм, нарциссизм, самодостаточность, самоаффектация, самоустранение — несть им числа. Все они свидетельствуют об утрате объекта и о превосходстве воображаемого над реальностью»<sup>7</sup>. Но не взирая на это господство воображаемого, можно сослаться на того же Лиотара, провозгласившего однажды, что *эстетика постмодерна — это эстетика возвышенного, эстетика непредставимого*. Если что-то является непредставимым в структуре полной имманентности, то это, в первую очередь, простое физическое исчезновение, смерть. Для нее нет образа, нет слова, нет знака, который бы в подлинном смысле раскрывал ее значение, что делает ее еще более пугающей. Пропаганда продления молодости, развитие медицины, страх перед заболеваниями, культ физического здоровья, с одной стороны, так же как изобилие темы насилия в искусстве, боевики и фильмы-катастрофы с массовыми и красочными убийствами, популярность криминальной хроники и катастрофических сюжетов в новостях, непрерывно поднимающаяся тема «конца света», с другой стороны, — все это являет собой скорее попытку загородить ужас исчезновения, нежели выявить его. Только, если так можно выразиться, метафизическая система имманентности, вроде эпикурейского материализма или раннедаосского «превращения форм» могла сделать представление о смерти как о полном уничтожении миролюбиво утешительным. Недаром Хайдеггер связывал метафизический интерес скорее с вопросом о Ничто, чем с вопросом о какой-то запредельной субстанции: без метафизического Ничто исчезновение превращается в непредставимый кошмар. Неслучайно столь сложной оказывается проблема (обсуждаемая более биоэтикой, чем медициной) определения смерти, определения убийства, определения человека: насколько он сводится к телу, когда он появляется, когда исчезает. Так

<sup>6</sup> Лиотар Ж. Ф. *Анима minima // Рансьер Ж.* Эстетическое бессознательное. М.-СПб, 2001. С. 85.

<sup>7</sup> Там же. С. 86.

или иначе, в отсутствие трансценденции, биологическое продолжение жизни тела оказывается единственным, за что может ухватиться обыденное сознание, несмотря на то, что даже медики, как наследники научного рационализма модерна, связывают смерть с остановкой деятельности мозга (сознания) и чаще, чем представители гуманитарных областей, оказываются сторонниками эвтаназии. Неслучайна также и реакция, проявляемая в отношении такого катастрофического явления современной жизни, как террор, совершаемый террористами-самоубийцами: «Как могут эти люди так равнодушно относиться к собственной жизни?» — недоумевают средства массовой информации. То, что смерть может не казаться тем, чего нужно избегать более всего и любой ценой, с этой точки зрения представляется признаком недоумия. А между тем — не имея в виду, конечно, ни средства, ни цели террористов — еще недавно жертвовать собой ради идеи казалось признаком большого морального достоинства.

Однако со времен событий 11 сентября о самом терроризме, кажется, стало невозможно говорить в прежнем смысле. В конечном счете, по выражению С. Жижека, эти крушения башен были произведены «не для того, чтобы нанести материальный ущерб, но для того, чтобы произвести волну эфффект»<sup>8</sup>, что позволило композитору К. Штокгаузену, далекому последователю взрывоподобного некогда шенберговского разрушения тональной системы в музыке, не только объявить их, вызвав тем самым массу упреков, «последним произведением искусства», но и посотовать на неспособность современных художников вызывать своим искусством подобный эффект. Ведь способность *волновать с помощью представления*, существовавшая во времена Шенберга, теперь утрачена искусством, даже самым революционным — и вот, о ужас, вдруг обнаруживается в столь ужасном, столь далеком от искусства событии! Но фактический смысл этого состоит не только в том, что террористический акт оказывается определяемым в терминах эстетики возвышенного, или в том, что в глазах художника он предстает как устрашающий отголосок модернистского бунта (ради которого модернистский художник действительно подчас готов был пожертвовать жизнью), но и в том, что намерением авторов признается шоу, зрелище, представление, нацеленное на устрашение масштабом, дерзостью и точностью исполнения. Это имеет двойное значение — и это значение, надо сказать, не играет на руку ни террористам, ни их противникам. С одной стороны, эта наиболее радикальная, наиболее внушительная, а значит, и наиболее удачная попытка противостоять столь кровавым способом господству западного мира своим исполнением подчиняет себя правилам, действующим в западном мире. С другой стороны, она оказывается саморазрушитель-

<sup>8</sup> Жижек С. 13 опытов о Ленине. М.-Екатеринбург, 2003. С. 219.

ной — в самом деле, по сути своей, *последним* произведением искусства: она превращает самую смерть в представление, сводит ее ужас к показу, представляет смерть через саму смерть — и за этой последней границей не остается уже ничего, что бы было как-либо представимым. После этого мы попадаем в сферу политической и экономической борьбы, войны, насилия, страха, ненависти, межнациональной вражды, мелких и крупных погромов с маячащей в отдалении угрозой тотального конфликта, в то же время, алчности, пропаганды, наживы на чужом страдании, а временами даже извращенного развлечения своей скуки посредством чужого страдания (для этого не нужно ссылаться на нелегальное распространение записей со сценами казней и насилия — достаточно увидеть, с какой активностью и с каким спросом официальные репортажи накидываются на любые катастрофы) — но во всем этом нет уже никакого возвышенного эффекта. Модернистское произведение (и в данном случае — к несчастью) воспроизводимо, но эффект от него (и в данном случае к счастью, потому что ослабление эффекта может удержать от повторения) неповторим.

## VI. Либерализм и рефлексия

В начале XIX века, на заре романтизма с его впервые набирающим тогда силу культом воображения и творческого бунта, в преддверии эпохи модерна, Гегель в своей «Эстетике» объявил искусство «вещью для нас бесконечно прошедшей». Обоснование этого тезиса было просто: когда появляется эстетическая рефлексия, когда появляются философия и наука, искусство уже не может быть высшим пределом познания, высшим проявлением Идеи. Однако, по гегелевской схеме, искусство утратило свои позиции раньше — когда на смену ему пришла религия, в свою очередь сменяемая в этой логике философией. Но тогда и религия под пристальным взглядом рефлексии должна быть признана прошедшей — однако об этом никогда специально не упоминается. Только ли из политкорректности, или для этого есть более основательные причины? Искусство выражает Идею в материальных формах, религия — подлинная религия, конечно, а не народные суеверия — выражает ее в идеальной, хотя бы даже и внешней по отношению к субъекту форме. И это радикальное отличие: путь до философской рефлексии отсюда невелик. Итак, именно искусство называет Гегель прошедшим в тот самый момент, как оно начинает приобретать столь высокий статус в европейской культуре. «Внутренний мир составляет содержание романтического искусства»<sup>9</sup>, — говорит Гегель. Внутренний мир, а не внеш-

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. СПб, 1999. Т. 1. С. 149.

няя форма является здесь предметом и целью изображения, по причине чего форма становится незавершенной, случайной, недостаточной для изображения внутреннего мира, концепции, идеи, для изображения которых гораздо больше подходит рефлексивное размышление. В романтическую эпоху, по Гегелю, форма искусства подчиняется содержанию. Даже акцентирование ее приоритета в различных видах развившегося в конце века художественного формализма оказывается теперь не более чем выражением эстетической концепции художника. Таким образом, Гегель, можно сказать, провидит все более концептуальный характер искусства XX века. Но не только это: «...это внешнее уже не имеет больше своего понятия и значения в самом себе и внутри себя, как в классическом искусстве, а имеет его в области чувства. Последнее находит свое проявление не во внешнем мире и его форме реальности, а внутри себя самого. Оно способно сохранить примиренность с собою или снова обрести ее во всех самостоятельно складывающихся случайных обстоятельствах, во всяком несчастье и страдании и даже в самом преступлении»<sup>10</sup>. Таким образом, фактически, искусство на этой стадии приобретает характер возвышенного — которое есть для Гегеля низшее и не собственно эстетическое чувство — и утрачивает свою связь с прекрасной формой, создаваемой художником.

Однако для последующей теории более характерным стал взгляд Р. Рорти, утверждавшего, что «нравственный и духовный прогресс человечества... достигает высшей точки не в философии, как думал Гегель, а в искусстве»<sup>11</sup>. Рорти в работе «Случайность. Ирония. Солидарность» именно искусство наделяет способностью развивать в людях сострадание и терпимость: «Процесс, в ходе которого мы начинаем постепенно рассматривать другие человеческие существа как «нас», а не как «их», зависит от тщательного описания того, каковы чуждые нам люди, и от переописания того, каковы мы сами. Эта задача не для теории, а для таких жанров как этнография, журналистский репортаж, сборник комиксов, документальная драма и в особенности для такого жанра как роман. Художественная литература... сообщает нам о подробностях переносимых людьми страданий, которые раньше не привлекали нашего внимания»<sup>12</sup>. Теоретическая мысль обобщает, в то время как искусство обращает внимание на конкретное — это заключение представляется достаточно ясным и распространенным, но любопытно, что оно в корне противоречит Гегелю. И не только Гегелю: еще Аристотель отличал искусство от, к примеру, истории на том основании, что оно изображает всеобщее там, где последняя изображает случайное и частное. Можно

<sup>10</sup> Там же. С. 150.

<sup>11</sup> Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1996. С. 10.

<sup>12</sup> Там же. С. 21.

было бы говорить о переопределении терминов, если бы приведенный отрывок не предлагал нам некоторого смещения: смещения литературы, этнографии, журналистики. По сути дела, Рорти говорит об искусстве не в классическом понимании создания прекрасной формы, но о его содержательной стороне — о подробном (и эмоциональном) описании разнообразия фактов. Но с этим — с описанием разнообразия фактов, предшествующим созданию какой-либо устойчивой теории, со сменяемостью, динамичностью теорий под влиянием вновь находимых фактов мы сталкиваемся впервые не только в искусстве, но и в науке, и в философии в один и тот же момент: на заре развития новоевропейской культуры. И значит, со специфической парадигмой мышления этой культуры, проявляющейся, в том числе, и в искусстве, можно связать развитие ценностей либерализма, терпимости, сострадания и расширение «мы-интенций» (по Рорти, лежащих в основе чувства человеческой солидарности). И при всех ее негативных чертах, таких как экспансивность, функционализм, прагматизм, тотальная рационализация и склонность к тотальному захвату, все они являются оборотом субъективной рефлексии такой глубины, какой это свойство не достигало ни в одну из эпох существования философской мысли. Но именно рефлексия заставляет обратить внимание на Другого во всей его особенности, во всем его многообразии, дабы постичь собственную конкретность. Именно она проявляет себя в терпимости, в любопытстве к другим народам и культурам, в признании их права на существование — в признании, которое именно благодаря признанию становится всепоглощающим, проповедующим себя в качестве высшего этического принципа некой метакультуры. Развитие рефлексии, а не искусства, способно увеличивать уровень нравственности, потому что искусство, выступающее — по Гегелю — как развитие Идеи в материальных формах, скорее разделяет, чем объединяет, скорее ставит границы между людьми, чем снимает их, скорее обособляет, чем солидаризирует. И понятие так искусство, т. е. искусство, полагающее себя проводником Идеи, оказывается саморазрушительным: оно стремится разрушать границы, каждый раз сталкиваясь с тем, что новая форма есть вновь постановка границ — и значит, вновь должна быть разрушена. Таким образом, современный кризис искусства есть скорее закономерный кризис одного из представлений об искусстве. Опасность, связанная с ним, вызывается претензией художника на выражение высшей истины мира, которая, в отсутствие возможности ее представить, переходит, как было показано, или в форму тотального разрушения, или в нацеленность на выражение обиденных, конечных истин. Но существует и другая возможность существования искусства: изначальная, древняя и неизбывная, хотя, возможно, и немного ремесленная способность человека к производству изящной формы.

## Б. М. Галеев. КОМПЬЮТЕРНАЯ ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Наряду с очевидными достоинствами и издержками глобализации в политическом и экономическом плане, о неизбежности наличия своих «плюсов» и «минусов» можно говорить и применительно к процессам глобализации, к глобализму в сфере современных технологий.

Все эти проявления глобализации несомненно взаимосвязаны, и изучение их взаимообусловленности достойно самого пристального и серьезного изучения. Мы же остановимся здесь на частном аспекте проблемы — «компьютерной глобализации» и даже «компьютерной экспансии», проявляемой в (немалой степени обоснованных) претензиях новых дигитальных, цифровых технологий стать универсальным, всеобъемлющим инструментальным средством для решения разнообразнейших задач в нашей жизни. Но чисто эмоциональная, стихийная, подсознательная, маргинальная по сути, защитная реакция — неужели победят американцы? что хорошего, если все люди на планете будут говорить по-английски, ходить в одинаковых джинсах и повсеместно пить кока-колу в пресловутых «Макдональдсах»? — всё это заставляет искать и обязательно находить издержки этой великой компьютерной революции при очевидном признании великих достоинств цифровых технологий, которые сегодня ошеломляют!..

Естественно, содержание достоинств и издержек, степень противоречия плюсов и минусов, менялись в течение прошедшего компьютерного полувека, и, в конечном итоге, реальная жизнь снимает последовательно, шаг за шагом, пусть не везде и не всегда синхронно, возникающие конфликты, чтобы вновь бурно среагировать на новые претензии технологических глобалистов, особенно если они имеют мировоззренческий характер.

Как бы то ни было, слова «компьютер» и «прогресс» уже давно воспринимаются как синонимы. И если исключительная целесообразность и неизбежность компьютеризации стали для современного

общества уже очевидными и бесспорными применительно к технике, к точным наукам, экономике, статистике, интеллектуальным видам спорта, к накоплению и распространению знаний и т. д., то сложнее и проблематичнее сложилась и остается ситуация с внедрением ЭВМ в художественной культуре, точнее, в искусстве, т. е. применительно к художественному творчеству. Здесь сразу же сформировались и продолжают возникать свои предрассудки, свои мифы, функционирующие с разной степенью активности не только в обыденном, но и общественном сознании по сей день. Рассмотрим их в историко-логической последовательности. Начнем с наиболее наивной и, наверное, наиболее агрессивной по юности лет идеи всеобщего осчастливления мира новой технологией машинного разума.

***Компьютерам в пределе будет доступно моделирование любых форм человеческой умственной деятельности, включая и художественную.***

Таковые обещания были естественны в самом начале становления кибернетики, на рубеже 1950-1960 гг., когда мог появиться такой, короткий и блестящий по сути фантастический рассказ: «С созданием первых ЭВМ кому-то пришла гениальная мысль — хотя бы на пару минут собрать их все в единую сеть, объединить все электростанции мира для их питания, чтобы задать в итоге созданной супермашине один, главный для всего человечества вопрос: “Есть ли Бог?” Машина загудела неистово, засверкала искрами и ответила в наступившей глубокой тишине: “Теперь — есть!”» (я помню мурашки по моей юной спине, когда читал этот рассказ в известном советском журнале «Техника — молодежи»). Понятно, почему поверили тогда в беспредельные возможности машин, ведь Бог по умолчанию есть Творец, значит, теперь и машинам доступен любой вид творчества. Машинного...

Особенно ярок был пафос подобных лозунгов «компьютеризации» всей страны, в том числе и искусства, в нашем отечестве — в тот период, когда после гонений на кибернетику как на буржуазную лженауку маятник качнулся в другую сторону, и даже гуманитарии вдруг зашлись в восторженных гимнах ожидаемым возможностям машинного творчества в искусстве, заставивших — и это легко понять — содрогнуться впечатлительного поэта: «Все прогрессы реакционны, если рухнет человек!».

Надо признать, что само по себе ожидание «искусства ex machina»<sup>1</sup> было, пользуясь выражением французского теоретика кино А. Базена,

<sup>1</sup> Образовано от хрестоматийного выражения «Deus ex machina», т. е. «Бог из машины», — символ неожиданной, чудесной палочки-выручалочки, действующей вне логики любых реальных событий.

на, в высшей степени «буржуазным». У него речь шла о более ранней кинофототехнике, предназначение которой уже тогда виделось некоторыми в том, чтобы — по его словам — «фабриковать произведения искусства, не будучи художниками»<sup>2</sup>. Столь же «буржуазно», добавим уже сами сегодня, стремление освободить человека от мук творчества и, переложив их на ЭВМ, ожидать чудесного появления практически «из ничего» и «самопроизвольно» некоей новой художественной ценности. Впрочем, о чем-то подобном предупреждал еще сам основатель кибернетики Н. Винер, предполагавший появление особого племени «машинопоклонников», с радостью ожидающих, что «некоторые функции их рабов могут быть переданы машине». Машине, быть может и непонятной по устройству своему, но «надежной» и заведомо «объективной» по логике своего действия<sup>3</sup>. Что и говорить — и у Базена, и у Винера критикуются позиции, предельно унижающие и художника, и само искусство. Но «драма идей» потому и называется драмой, что ружье на стене выстреливает не сразу, а в последнем акте, после антракта, и не сразу достигается гармония между вопросительным знаком и восклицательным, желанием и возможностью.

Так, с самого начала проблема «Искусство и ЭВМ», поставленная перед эстетикой еще на рубеже 1950–1960 гг., столкнулась с парадоксальным фактом: даже те композиции «машинного творчества», — конкретно остановимся на примере машинной графики, — которые получались без вмешательства художника, т. е. при решении чисто инженерных и математических задач, спокойно демонстрировались на специальных выставках «машинного искусства» при очевидном и общем признании их красоты, достойной помещения «в раму» (рис. 1, 2). Особенно это относится к потрясающим узорам фрактальной геометрии, заставляющим предположить, что Бог, вероятно, был первым художественно настроенным программистом при создании всего наличного многообразия окружающих нас природных красот (рис. 3).

«Красиво — значит, искусство?» — вполне резонно при этом возникновение такого вопроса. Но, вместе с тем, раз не было вмешательства художника (кроме разве участия в отборе готовых результатов) — «значит, это не искусство?». Казалось бы, неразрешимое противоречие?.. И эстетика практически оставила данный вопрос без ответа, признавая, таким образом, свою беспомощность перед новыми проблемами, которые возникали в культуре эпохи НТР, точнее — КР (т. е., компьютерной революции).

<sup>2</sup> Базен А. Что такое кино? М.: Искусство, 1972. С. 43.

<sup>3</sup> Винер Н. Творец и робот. М.: Прогресс, 1966. С. 65.

Первый вывод наших теоретических исследований отвечает, наконец, на этот давний вопрос. Альтернатива «человек или машина» оказалась ложной, а противоречие — в конечном итоге надуманным. Ответу на этот вопрос способствует обращение к тем давним спорам в отечественной эстетике, которые были связаны с казалось бы схоластическими рассуждениями о сходстве и различии базовых категорий эстетики: «эстетическое» и «художественное».

Красота композиций машинной графики, получаемых порой даже при решении чисто математических задач, несомненна, и она наличествует здесь в той же мере, как существует она в природе, в том числе и неживой (красота огня, зари, заката, игры воды, кристаллов, драгоценных камней, снежинок и т. п.). И эстетическое созерцание, эстетическое восприятие «внехудожественных», точнее, «внехудожественных» композиций машинной графики правомерно в той же мере, как сам по себе компьютер можно считать представителем неживой природы — пусть и искусственного происхождения (включая сюда и используемые инженерно-математические программы, отражающие структуру, закономерности строения этого физического, внечеловеческого, неживого мира).

И так же, как зритель (потенциальный художник) путем отбора и комбинации объектов природы (цветов, камней, корней и т. д.) может составлять из них эстетически ценные композиции, в концентрированном виде отражающие красоту природы — возможно, с элементами привнесённой им самим, субъектом, образности, — в той же мере и «внехудожественные» композиции машинной графики, создаваемые и отбираемые заинтересованным субъектом-потребителем, получают право быть «помещёнными в раму», приближаясь по своему воздействию к искусству (своего рода «компьютерная икебана», если привлечь острый японский взгляд на мир).

Но, если судить строго, если не ограничивать функции искусства бессмысленной красотой и целями украшения, в настоящих произведениях искусства всегда должно присутствовать творческое «Я» активного художника — ведь искусство принципиально, сущностно в своих функциях и по назначению есть именно и уже преднамеренно «субъективный (художнический, художественный) образ объективного мира». Сюда, в этот мир, кстати, входит и сам субъект со всеми его страстями, личными переживаниями и привязанностями....

Проблематичными в связи с этим оказались результаты и тех экспериментов с «искусством ex machina», которые были сопряжены уже с попытками использования специальных программ, созданных целенаправленно и базирующихся на поисках (и нахождении — в той мере, как это оказывалось возможным) алгоритмов художественного

творчества. Камнем преткновения здесь явилась, во-первых, как раз сама невозможность полной формализации, алгоритмизации художественного творчества; во-вторых, зависимость найденных алгоритмов от (кстати, постоянно меняющегося) контекста — социального, культурного, художественного, стилевого, личностного и т. д.

В итоге и сегодня сохраняют свою значимость давние выводы А. Колмогорова: «Возможно, что автомат, способный писать стихи на уровне больших поэтов, нельзя построить проще, чем промоделировав все развитие культурной жизни того общества, в котором поэты реально развиваются»<sup>4</sup>. Конкретные опыты, например, с машинным сочинением музыки, доказали, как писал другой исследователь проблемы Л. Переверзев, что в этих опытах «моделируются лишь нотные тексты, но не сам процесс композиции»<sup>5</sup>.

Добавим сюда еще один довод, самый «унизительный» для ЭВМ, если бы они могли испытывать унижение. Как верно отметил В. Иванов в отношении тех же опытов по машинному сочинению музыки, это есть «прекрасный пример того, как не должны писать люди. С помощью машины как бы имитируется человеческая посредственность. Мы как бы получаем точную математическую формулировку того, что уже стало стандартом, графаретом, по которому работают ремесленники»<sup>6</sup>.

Добавление к подобным компьютерным программам элементов «имитации творчества», понимаемой как внедрение в них элементов игры, стохастических отклонений от исходных правил (алгоритмов), не прибавило особых поводов и доводов к изменению упомянутых выше оценок «машинного творчества», игнорирующего социальную природу искусства — как формы общественного сознания, как способа художественной коммуникации и, если угодно, как способа особого, образного моделирования действительности.

В конечном итоге, первоначальная эйфория от восторгов и чаяний «машинного искусства» постепенно спадала, причем, как это ни парадоксально выглядит, спадала пропорционально тому, как усложнялись, умоощнялись сами ЭВМ — в миллионы раз по объему и по быстрдействию при сравнении с теми временами, когда был написан упомянутый ранее фантастический рассказ. Никак нельзя принять всерьез и ту идею компьютерного переворота в искусстве, которую выдвинула в конце концов так называемая информационная эстетика: как бы в оправдание того, что оказалось реально до-

<sup>4</sup> Цит. по кн.: О сущности жизни: (Сб. ст.). М.: Наука, 1964. С. 57.

<sup>5</sup> Переверзев Л. Искусство и кибернетика. М.: Искусство, 1966. С. 32.

<sup>6</sup> Цит. по кн.: Егоров Б. Литературоведение и математические методы // Содружество наук и тайны творчества. М.: Искусство, 1968. С. 238.



ступным «машинному творчеству», она просто-напросто аннулировала функции отражения действительности, вследствие чего должна была бы произойти естественная замена традиционного искусства «программированным», «пермутационным» (т. е. искусством бессмысленной машинной игры, комбинаторики).

Поэтому и можно констатировать на сегодняшний день, что о собственно «компьютерном искусстве» речь может идти, судя по всему, лишь в чисто инструментально-технологическом смысле, а не в ожидавшейся способности машины творить, соревнуясь с человеком и с Богом.

Компьютер — это «всего-навсего» новый инструмент, пусть и со своими (великими) особенностями. А «великими» эти особенности проявляют себя лишь при крепкой паре: «человек — машина». Вот к такому непритязательному выводу заставила придти практика, но, добавим: для того, чтобы результаты работы с компьютером могли стать художественными, должна произойти «субъективация», т. е. художественно-технологическое освоение этого нового инструментария, позволяющее воплощать — пусть уже по-иному, с помощью иного языка, иных средств, — все тот же заведомо «субъективный образ объективного мира».

Почти пятьдесят лет художественно-эстетических экспериментов с компьютерами в разных странах подтверждают эти выводы. Так что сегодня уже сняты и отнесены на периферию художественной практики претензии самостоятельного «машинного творчества», а сами компьютеры, так или иначе, подчинены в основном извечным целям расширения изобразительной (аудио-визуальной) «палитры» художника, а если говорить о творчестве, — в лучшем случае способны принимать на себя рутинную, ремесленную, формализуемую часть работы по созданию произведения искусства. (И это очевидно уже сейчас каждому, кто например работает с программами компьютерной графики и анимации.) Таким образом, жизнь, вроде бы, поставила все на свои места. Но...

Видя, как сдаются уже профессиональные фотографы и операторы, очень осторожные в начале освоения цифровой съемочной техники, когда уже с трудом различаются на экране кино-, видео-, цифровое изображение, казалось бы, только руками остается развесть и признать — уж здесь-то претензии «компьютерной экспансии» оправданны!.. Да, относительно удобства съемки и показа (добавим сюда еще возможности вне- и внутри- кадрового монтажа, а также трансформирования изображения) дигитальные, цифровые технологии, вероятно, вытеснят со временем все аудиовизуальные средства. Мы и сами видим, как даже на обычных научных конференциях де-

монстрации слайдов, видеофильмов и, тем более, кинофильмов уже выглядят сегодня анахронизмом.

Но во всех этих случаях неизменно наличие объектива и функций, выполняемых им, — фиксации действительности. Меняются лишь носители информации и способы этой фиксации (фотохимический, электронно-аналоговый, компьютерно-цифровой). Так что здесь, в основном, происходит наращивание потенциала того компонента съемочной техники, который находится в фокальной плоскости объектива (пленка, иконоскоп, LCD-пластинка и т. п.). Причем, каждый этап становления аудиовизуальной техники обладает своими достоинствами и недостатками, которые и формируют, определяют их специфику. Так, технологические ограничения процесса киносъемки внесли свой вклад в активное освоение принципов монтажного мышления и полифонического монтажа (с приходом в кино звука). Возможности видео подарили прелесть длинноплановых съемок и исходной, «как в жизни» синхронности звука и изображения, что рождает свою эстетику, свою поэтику. И таковые, естественные для видео, приемы теперь вторгаются уже в кино (напомним о «Русском ковчеге» А. Сокурова). Ничто в культуре не пропадает бесследно. Даже период немого кино с его откровенно «ущербной» спецификой заставил обратить внимание деятелей кино на такие нюансы «визуального мышления», каковые наверняка остались бы за пределами внимания, если бы — простите за схоластическое допущение — видео возникло раньше кинематографа. Но естественный ход истории таков, каков он есть. И даже если процесс универсализации аудиовизуальных средств неизбежен, все, что было найдено и использовано до этого кинематографом, телевидением, видеоискусством в эстетическом плане, сохранит свою значимость, причем не только в уже созданных художественных ценностях, но и в особенностях ожидаемого универсального аудиовизуального языка, выказывая свой «генетический акцент», скорее всего, в зависимости от назначения и условий функционирования (соприсутствие телевидения на расстоянии, камерность видео, коллективность приобщения и зрелищность кино и т. д.).

Таким образом, даже в своих прикладных, побочных функциях фиксации действительности компьютерные, точнее, цифровые аудиовизуальные технологии, претендующие вобрать в себя потенциал всех предыдущих и постепенно вытеснить их, оправдывают ожидания на универсальность лишь опираясь на практику и опыт своих предшественников. Но ведь не это — способность заменять на единой элементной базе фото-, кино-, теле-, видео- технику — является главным в претензиях компьютерной революции. Если традиционный

аудиовизуальный инструментарий сущностно, имманентно ориентирован на функции *репродукции* (тиражирования, трансляции) того, что уже есть в «наличии» на входе коммуникационной системы (т. е. перед объективом), то компьютерный дисплей в своем главном сущностном амплуа — это своего рода «*tabula rasa*», чистый лист, на котором изображение «*производится*», причем уже не субтрактивным, а аддитивным, т. е. слогательным способом, путем синтеза — «пиксель к пикселю». Короче, изображение формирует здесь уже не объектив, а субъект с помощью компьютерных программ, и именно к этому креативному потенциалу новой палитры применимы понятия «компьютерное изображение», «компьютерная графика», «компьютерная анимация».

И вот, если сложить вместе все эти возможности «про-» и «репро-», доступные компьютеру, да еще добавить к этому мощные LCD-проекторы, могущие работать на большеразмерные экраны, казалось бы, придется согласиться: «Теперь он есть — абсолютный инструментарий!» Но и это оказывается в конечном итоге мифом, пусть изрядно мотивированным. И для компьютерных технологий тоже сохраняется основной пафос садоводческого антиглобализма: подобно тому, как грейпфруты не заменят яблоки или апельсины, компьютерная палитра должна функционировать в культуре не «вместо», а «вместе», обладая наряду с прежними технологиями, своими специфическими особенностями в системе аудиовизуальной коммуникации, формирующими свой, новый язык художественного мышления. Вспомним, какой переполох вызвало в свое время рождение фотографии, кино. Ведь и тогда казалось, что они пришли «вместо» (вместо живописи, театра). Ан нет, убегая от этих убогих посягательств, живопись вышла к открытиям новых своих пределов, а те же фотография и кино добились сугубо своих блестящих результатов.

Итак, синтез, сложение «пиксель к пикселю» на «*tabula rasa*» — именно эти, вроде бы чисто «внешние» технологические признаки объясняют очевидное с первого взгляда своеобразие компьютерного изображения: его дистиллированную, стерильную чистоту, ощущение неземного, потустороннего, космического происхождения (отсутствие воздуха вокруг нарисованных компьютером предметов, их свобода от действия сил тяжести и т. д.)<sup>7</sup>. Добавим сюда химическую девственность цвета, идеальную механичность движения — все это и определяет психоделический, гедонистический характер воздей-

<sup>7</sup> См. об этом в книгах А. М. Орлова: *Духи компьютерной анимации: мир электронных образов и уровни сознания*. М.: Мирт, 1993; *Аниматограф и его анима: Психогенные аспекты экранных технологий*. М.: Импэто, 1995; *Экология виртуальной реальности*. М.: 1997.

ствия компьютерной анимации, приближающий его к видениям, к снам «наяву», либо к неким галлюцинациям «при здоровом уме»...

А понять, почему же все-таки эти «внешние», технологические различия сказываются именно так и столь заметно на психологии восприятия, в эстетике компьютерной графики и анимации, может помочь, по нашему мнению, неожиданное обращение к азам философии, точнее, к ее историческим истокам, а конкретно — к тем ее изначальным направлениям, которые, если пользоваться хрестоматийной терминологией, сформировали «объективный идеализм». Согласно ему, как мы знаем, первичной объявляется существующая объективно идеальная действительность, а материя понимается лишь как слабый ее отклик, доступный для чувственного восприятия. В поэтической форме нечто подобное утверждалось еще в древнеиндийских упанишадах: материальный мир — это лишь покрывало майи, за которым скрывается истинная реальность божественного первоначала (брахмана). А в античности позиции «объективного идеализма» наиболее наглядно в интересующем нас контексте излагал, как известно всем, великий Платон.

«Идеи» у Платона образуют свой особый трансцендентный мир, где каждая из этих идей является абсолютизированным смыслом вещей материального, земного мира. Идеальный мир, находящийся «там», над нами, далеко в небесах, заполнен теми же вещами, что мы воспринимаем в «тутошнем» земном мире, но они наличествуют наверху, в «тамошнем» мире вечно и в виде их абсолютно точно сформированных первообразов — «эйдосов» (от слова «вид», «форма», «образ»). Для Платона «идея» и «эйдос» являются синонимами. И поэтому, например, материальный чайник — это всего лишь слабая и ущербная «тень», земное «приземленное» воплощение эйдоса «чайничковости», существующего изначально вне человека, вне природы, всегда и навеки...

Разве не являются нарисованные компьютером чайники, бутылки шампуня, столы, машины, дома, изумляющие нас своей абсолютностью, ирреальностью, своего рода визуализацией платоновских «эйдосов» всех этих вещей? <sup>8</sup> Разве они не похожи на описание иной, «истинной», «небесной Земли» у Платона, находящейся там, наверху? «Там вся Земля играет такими красками, — пишет он в «Федоне», — и даже куда более яркими и чистыми (чем у живописца. — Б. Г.). В одном

<sup>8</sup> Впервые эти идеи были высказаны автором в ст.: *Компьютерная графика — визуализация платоновских «эйдосов»* // Новые технологии в культуре и искусстве (тез. конф.). Казань: АН РТ, 1995. С. 77-80; *Виртуальная реальность и «тамошняя Земля» Платона* // *Философские аспекты виртуальной реальности (материалы конф.)*. Казань: Изд-во «Менеджмент», 2000. С. 9-12; *Синестезия как средство чувственной гармонизации «виртуальной реальности»* // *Человек в виртуальном мире (материалы конф.)*. Казань: Изд-во «Менеджмент», 2003. С. 87-90.

месте она пурпурная и дивно прекрасная, в другом — золотистая, в третьем белая — белее снега и алебастра... Вот какова она, и, подобные ей самой, вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы сложены по ее подобию, и камни — они гладкие, прозрачные и красивого цвета. Их обломки — это те самые камешки, которые мы ценим здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды... А там каждый такой или еще лучше. Причиной этому то, что тамошние камни чисты, не изъедены и не испорчены — в отличие от наших... Среди многих живых существ, которые ее населяют, есть и люди... И зрением, и слухом, и разумом, и всем остальным они отличаются от нас настолько же, насколько воздух отличается чистотой от воды или эфир — от воздуха... И спутник всего этого — полное блаженство»<sup>9</sup>.

Эта картина, как мы видим, обладает всеми признаками «виртуальной реальности», синтезированной дигитальным способом! И к ней, к этой картине, Платон, заметим на всякий случай, пришел вопреки своим основным позициям в отношении запредельного мира «идей» («эйдосов»), высказываемых, например, в «Федре»: «Занебесную область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму». Наш современник А. Лосев считает, что в «Федоне» художник победил философа, и Платон, так сказать, забывшись, сделал умопостижимую сущность зримой, осуществил ее визуализацию — то, что реально и имеет место быть сейчас на экранах компьютеров. И, клянусь Зевсом, как сказал бы сам Платон, наша оценка компьютерных образов как «визуализации платоновских эйдосов» — это не просто красивая метафора!

Как известно, раскрывая диалектику общего и единичного, сущности и явления, Платон абсолютизировал общее и сущность, воплощаемые в объективной идее, которая мыслилась им первичной по отношению к чувственному бытию. Вообще «идеи» отождествлялись у него с самим объективным бытием, т. е. он трактовал их онтологически (в этом суть объективного идеализма). Но при этом Платон утверждал «причастность» вещей данным сверхприродным «идеям», являющим собой закон упорядочения единичного, что позволяет нашим современникам видеть в платоновских «идеях» некий «инвариант вещей», «субстанцию бытия» (Б. Кузнецов), «смысловой образец вещей», их «порождающую модель» (А. Лосев). Ими подчеркивается, что «вещи» у Платона являются функцией «идеи». Аналогично — «вещи», точнее, визуальные модели этих «вещей», видимые нами на экране компьютера и изумляющие нас своей абсолютностью, ирреальностью, схематичностью, сформированы путем алгоритмизиро-

<sup>9</sup> Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 71-72.

ванных, формализованных операций, происходящих в недрах «черного ящика» компьютера (причем образы эти изначально существуют в виде многомерной матрицы пикселей или информационной карты, т. е., если абстрагироваться от носителей, в виде недоступных чувственному восприятию цифр, короче, в виде чисел, в которых, кстати, сам Платон видел предельное воплощение своих «идей»). Более того, Платон считал, что посредником между миром «эйдосов», этих бестелесных форм вещей, и миром чувственно-телесных вещей выступают именно математические объекты, доступные умопостижению (разве не к этой области относится работа программиста?). О, эти «божественные скрепы пропорций» — так восторгался функцией числа ученик Платона Алкиной!..

Все компьютерные образы на самом деле — «придуманы», «вычислены», «идеальны», «чисты», «не испорчены» (такова суть программных средств). И неудивительно поэтому, как тяжело избавиться от этих качеств при стремлении «одушевить», «очеловечить», «внести шероховатинку», «заземлить», «испортить» эту визуализацию «эйдосов», но зато как органичны эти качества в рекламе, где каждая зубная щетка или тот же чайник — идеальны. Здесь основная цель — не «нас возвышающий обман» художественного образа, а «обман», увы, иного толка. Каждая вещь сияет стодолларовой улыбкой, предполагая такую же реакцию будущего ошачливленного обладателя!.. Всем этим объясняется и упомянутый ранее наркотико-галлюциногенный характер воздействия компьютерной графики («полное блаженство»). Ведь и при наркотических видениях, при галлюцинациях — при всей их фантастичности, яркости, гедонистической красоте — нет объекта перед глазами, отсутствует сигнал на входе (в органах зрения); он, сигнал, формируется где-то сам «по себе», в недрах головного мозга, прихотливо играющего обрывками «эйдосов» прежнего зрительного опыта. Не удивительно, что О. Хаксли, как ранее, до него поэты Бодлер и Готье, самолично испытавший на себе действие галлюциногенов, вспоминает вдруг о схожести этих видений с платоновскими картинами «небесной Земли!»<sup>10</sup>

Насколько опасны или не опасны такие свойства компьютерной графики для человека, покажет время. Но то, что это есть своего рода «зрительный наркотик», отмечают многие. Вспомним знаменитые опыты Дельгадо с крысой, которая до потери сознания возбуждала электрическим током «центр удовольствия» мозга. Наркотики добываются до этого «центра удовольствия» уже не через электроконтакт,

<sup>10</sup> Хаксли О. Двери восприятия. Рай и ад. СПб.: Изд-во «Петербург-XXI век», 1994. С. 77-78; (См. также: Галеев Б. Олдос Хаксли о генезисе светового искусства // Электроника, музыка, свет (материалы конф.). Казань: Изд-во «Фэн», 1996. С. 80-83).

а через кровь. Компьютерная же графика воздействует на «центр удовольствия» через глаз — пусть ее «наркотический» эффект намного слабее, чем при прямом электрическом или химическом воздействии на этот «центр удовольствия». Суть одна, хотя, возможно, как «зрительный наркотик» компьютерная графика — это просто такой же безопасный «галлюциноген», как и само искусство вообще, если исключить из него, хотя бы условно, в мысленном эксперименте, социальную, содержательную компоненту.

С «виртуальной реальностью» связывает платоновскую картину «истинной Земли» не только идеальность и бестелесность видимых там эйдосов «вещей», но даже их «вечность», «неизбывность» — естественная для хранения информации в цифровой форме. Сходство поразительное! Единственное различие в том, что Платон объективной реальностью считает именно запредельный мир, мир «эйдосов», а «виртуальной» — саму ощущаемую нами материальную действительность. Различие, конечно, немаловажное, ибо оно связано с разными ответами на основной вопрос философии. Но, тем не менее и как бы то ни было, предлагаемая здесь аналогия наверняка понравилась бы самому Платону и, была бы возможность, это дало бы ему повод сочинить еще один, новый диалог, с автором данной статьи...

А если без шуток, из всего этого понятной становится внутренняя логика эволюции синтезированных образов в ходе становления компьютерной техники. Я ее сам наблюдал по мере многолетнего знакомства с лучшими образцами компьютерной анимации на знаменитом международном фестивале «*Ars electronica*» (эволюция, заметим, обратная традиционным аудиовизуальным технологиям). Поначалу среди этих фильмов было много абстрактных, беспредметных экзерсисов, а если фильм был реалистическим, то, в основном, с идеальными, т. е. схематическими образами несуществующей «тамошней Земли». А конкретные образы нашей Земли, эти «тени теней» с их милыми «шероховатинками» появились на мониторе позже, с освоением мощных компьютеров и соответствующих программ, и надо было видеть восторг экспертов и зрителей, когда на экране, пусть на несколько секунд, появилась не просто белая трубочка, а мятая сигарета, над которой закурился легкий дымок. В пределе, правда, ожидается синтезирование уже не различаемых вовсе от реальности образов (к чему приближаются по изображению фантастического антуража «Звездные войны» и «Терминатор»). Но помните, еще на первом советско-американском фестивале «Графикон» 1990 года пафосно и немного страшновато прозвучало выступление программиста из США о том, что к 2000 году можно будет заменять, наконец, капризных и дорогостоящих кинозвезд на послушных, «син-

тезированных» на экране. Слава богу, это не подтвердилось, но на той же «*Ars electronica*» экранный Чарли Чаплин уже разыгрывал недавно доселе невиданные игровые сцены с нынешними актерами, с которыми он никогда не встречался!..

Но что примечательно, от всех этих экспериментальных шедевров «*ars electronica*», по себе знаю, быстро устаешь (то же самое высказал в свое время в беседе с нами композитор Г. Свиридов относительно электронной музыки, формально обладающей бесконечным потенциалом)<sup>11</sup>. В них, в этих фильмах присутствует что-то одинаковое, чувствуется некая нивелированность. И когда знакомишься с тем, как эти фильмы создаются, становится ясно — в них по сравнению с обычной, рисованной «от руки» анимацией существенно ограничен вклад индивидуального творчества (от субъекта, живущего на «нашей земле»), ибо используют они в своей основе общие, разработанные другими людьми и для всех базовые программы формирования образов (естественные для «тамошней Земли», где вместо художников все просто дизайнеры). Во всем этом есть что-то от драматичной судьбы эсперанто, претендующего стать универсальным языком, должным помочь людям в преодолении вавилонского проклятия бога.

Не удивительно поэтому, как в последние годы активно заявила себя проблема «экологии виртуального мира», «экология новых медиа», к обсуждению которой на международных форумах приглашался и автор со своими светомузыкальными фильмами, созданными еще в «докомпьютерные» времена. Заметно возрождение интереса и к живым светомузыкальным концертам, исполняемым с помощью «рукотворного» светового инструментария. А в стремлении сблизить «экологическую чистоту» своих визуальных средств некоторые светохудожники выступают уже против не только цифровых технологий, но и любых проявлений дискретности (развертка, покaдровая смена изображения, присущие кино- и видеотехнике), как известно, не встречающихся в природе и поэтому могущих оказывать свое негативное воздействие на подсознательном уровне. По их мнению, наиболее комфортным для зрения и эстетически ценным является использование континуального, непрерывно излучаемого потока света, что присуще, положим, технике слайдфильмов в режиме «наплыв» и светомузыкальным инструментам прежних времен...<sup>12</sup> Так что поводов для дискуссий, как видим, еще хватает, но все эти выводы относительно природы компьютерных образов, по нашему мнению, отнюдь не несут оценочного мо-

<sup>11</sup> Галеев Б., Ванечкина И. Благословение. Казань, 2005, №11. С. 165.

<sup>12</sup> См.: Зорин С. Дискретность техносферы против континуальности биосферы (Аудиовизуальный инструментарий и экология Духа) // Прометей-2000 (материалы конф.). Казань: Изд-во «Фэн», 2000. С. 209-211.

мента, определяя, напомним еще раз, лишь их специфику, отличную от других изобразительных технологий, что необходимо понимать и учитывать при теоретическом осмыслении ситуации и практическом освоении возможностей компьютеров в искусстве.

Очаровательна и наивна концепция «эйдосов» ранних античных времен. В столь же очаровательной, надеюсь, форме воспользовались ею здесь и мы — для объяснения культурного феномена конца XX века. В истории культуры нет лишних страниц, все взаимосвязано и перекликается — через века...

И, наконец, еще один миф. Воспевая достоинства компьютера, способного запоминать, синтезировать и воспроизводить широчайший ассортимент аудио- и визуальной продукции (музыку, шумы, речь, тексты, абстрактные и конкретные изображения, статические и динамические), представитель «информационной эстетики» А. Моль считает, что теперь **каждый художник, занимаясь комбинаторикой, пермутацией этого разнообразнейшего знакового материала, будет создавать уже не просто новые произведения искусства, а новые виды искусства! И самое главное — потребность во всех прежних видах художественного творчества при этом исчерпывается и отменяется!** Таким образом, искусство уже лишается не просто своих основных функций (отражение действительности), но и каких-либо системно-видовых признаков, рассыпаясь на множество отдельных, не связанных друг с другом и с действительностью художественных акций<sup>13</sup>.

Нами в свое время, так сказать, в продолжение «Лаокоона» Лессинга, была разработана оригинальная систематизация искусств<sup>14</sup>, эвристичность которой подтверждается, что важно для нас здесь, и в период компьютерной революции.

Итак, особенность нашего структурного (схемного) представления системы в том, что в центре ее находится «человек искусства» (Чел.), а сама система явлена в динамике (см. рис. 4 и затем рис. 6).

В период синкретизма Чел. являлся и субъектом, и объектом, инструментом и произведением искусства. В ходе разделения труда и специализации художественной деятельности происходит опредмечивание определенных сущностных сил человека, с расщеплением синкретизма и дифференциацией видов по следующим (выбранным нами как наиболее существенным для искусства) парным признакам: «слуховое — зрительное», «изобразительное — выразительное».

<sup>13</sup> См.: Моль А., Фукс В., Касслер М. Искусство и ЭВМ. М.: Мир, 1975. С. 265–272.

<sup>14</sup> См. подробнее: Галеев Б. М. Человек, искусство, техника: проблема синестезии в искусстве. Казань: Изд-во КГУ, 1987. (Впервые эта система была обнародована нами лет 25 назад в кн.: Научно-технический прогресс и проблемы предметно-пространственной среды (материалы конф.). М.: ВНИИТЭ, 1982. С. 14–16).

Это соответственно: музыка (1), архитектура, орнамент (2); живопись, скульптура (3); искусство слова (4).

Преодолению возникающего отчуждения и стремлению восстановить синкретическую целостность (кстати, присущую всегда эстетическому восприятию самого мира) способствует не только сохранение от времен синкретизма признака «бисенсорности» в актерском (7) и танцевальном (8), а также признака «бифункциональности» в песенном (5) и прикладном (6) искусствах, но и зарождение синтетических образований (обозначено стрелками): книжная иллюстрация (3+4); монументальное искусство (2+3); вокальная музыка (1+4); музыкальная графика (1+2), а все вместе — разные жанры драматического и музыкального театра. Сама система в том виде, как на рис. 4, сформировалась к середине тысячелетия (эпоха Возрождения), а дальнейшее ее развитие состояло как раз в усложнении внутрисистемных связей, т. е. в возникновении новых форм синтеза (в основном сценического) и других взаимодействий в ней (как раз и помеченных здесь стрелками).

Таким образом, очевидно, что именно диалектическое единство, точнее, взаимообусловленность выявленных здесь центробежных и центростремительных сил формировало структуру, связи, динамику системы и, главное, определяло целостность ее бытия. Это соответствует взаимодействию «прогрессных» и «регрессных» сил в знаменитой концепции «Grundproblem» С. Эйзенштейна, и данное единство противоположностей синтетического и аналитического, чувственного и рационального, архетипического и социального, бессознательного и сознательного компонентов в процессе и в результатах художественного творчества Эйзенштейн иллюстрирует следующими остроумными рисунками (рис. 5),<sup>15</sup> связывая при этом с чувственно-образным мышлением «основу формотворчества», а с логически-интеллектуальным — освоение и воплощение содержания. И, оказывается, действие открытого им закона универсально — от объяснения природы элементарной метафоры до всей системы искусств в целом<sup>16</sup>.

Правда, в реальности взаимодействие этих системно обусловленных центробежных («прогрессных») сил и центростремительных («регрессных») сил осуществляется с возможными перекосами, с возникающими порою пограничными «эстетическими катастрофами», и не удивительно, что ностальгия по утраченной гармонии античных времен родила идею «Gesamtkunstwerk'a», **должного придти на сме-**

<sup>15</sup> Эйзенштейн С. Избр. Соч. в 6-и тт. М.: Искусство, 1964–1971. Т. 3. С. 223.

<sup>16</sup> И не зря я в своей книге «Человек, искусство, техника», поместив на обложку представленную здесь «периодическую систему искусств Б. Галеева», в центр ее вписал эту знаменитую эмблему С. Эйзенштейна.

ну и в исключение (и в этом было заблуждение Вагнера) раздельного существования искусств. Но в искусстве, в отличие от науки и техники, где тепловоз вытесняет паровоз, а физика Эйнштейна поглощает физику Ньютона, уникален и самоценен любой художественный акт, на любом уровне: шедевры Репина и Кандинского не подминают и не подменяют Джотто и Рафаэля, рождение оперы и балета не отменяет инструментальную музыку. И поэтому система на рис. 4, сохраняя неизменным свой «внешний вид» до конца XIX в., тем не менее росла и количественно — именно за счет рождения разных форм сценического синтеза!..

В таком виде она пребывала до тех пор, пока художник пользовался инструментарием «натурального» происхождения, т. е. аудиовизуальными средствами, заимствованными непосредственно из самой природы. При этом человек снабжал свой инструментарий своей (механической) энергией и сам же, одновременно, управлял, манипулировал им. Это и определяло специфику искусств «естественного» происхождения и, соответственно, пределы системно-видового развития в тех границах, которые представлены на рис. 4.

«Пограничные инциденты» прошлого — это зачастую «индикатор» растущих, но нереализованных пока эстетических потребностей общества, которые с появлением и освоением новых инструментальных средств (прежде всего, связанных с освоением электричества, освободившего человека от снабжения инструментария своею механической энергией) привели в XX в. к резкому расширению системы (рис. 6.) — за счет возникновения следующих новых видообразований, постепенно выявлявших свою специфику: 9 — *электронная музыка*; 10 — *кинетическое искусство*; 11 — *фотография, немое кино*; 12 — *радиотеатр*; 13 — *телевидение*; 14 — *светомузыка*; 15, 16, 17, 18 — *звуковая и световая сценография музыкального и соответственно драматического театра* (с выявлением таких специфических форм, как «*пространственная музыка*» 15, «*лабиринт*» 16, *представления «Звук и Свет»* 17, «*латерна магика*» 18). Прикладные формы размещаются в ячейках 19, 20 — *эстетизация зрительной* и 22, 23 — *акустической среды в художественных целях*; 21 и 24 — соответственно *звуковой и световой дизайн*.

В инструментарии всех этих новых искусств функции человека, как мы уже отметили выше, сводятся уже лишь к управлению аудиовизуальным материалом. Но при этом очевидно, что дистанция между художником и результатом его творчества увеличивается еще больше. При этом примечательно, что и здесь, параллельно соответствующему росту отчуждения в системе «человек — произведение искусства», заметнее растут центробежные силы (показано стрелками), и почти все

парные «ячейки» слева и справа, сверху и снизу не существуют автономно, обязательно входя в синтетические образования (кино не существует без звука, электронная музыка тяготеет к союзу с изображением, так же как неизбежно взаимодействие между телевидением и светомузыкой, и т. п.). Таким образом, для расширенной системы еще очевиднее возможность сохранения ее единства и целостности именно за счет предельного увеличения сил межвидового взаимодействия.

Но и в отношении этих так называемых искусств «экранного синтеза», декларируемых обычно как окончательная реализация идеалов «Gesamtkunstwerk», также поначалу завывшлась оценка их природы и возможностей, будто бы вбирающих в себя все «нажитое» остальными искусствами (кино — в понимании раннего Эйнштейна, мистериальное Всеискусство — у Скрябина). Реальность опровергла эти претензии: кино не «уничтожило» театр, светомузыка — музыку, зато обнаружились тягостные последствия «функциональной асимметрии» в системе, определившие различие в судьбах этих новых искусств, находящегося, соответственно, слева и справа на рис. 6.

Дело в том, что в изобразительных искусствах, использующих традиционную технику репродуцирования (тиражирования, трансляции), функции художника и разработчика инструментария разделены, с этим связано и возможность унификации инструментария (кинофильм, снятый в России, можно показывать в США, в Бангладеш, везде). В выразительных же искусствах (здесь тоже речь идет о новых их видах), где инструментарий предназначен уже для продуцирования небывалых изображений и звуков, существующих лишь в воображении художника, технические проблемы неизмеримо труднее и унификация невозможна, так как процессы создания инструментария и произведения здесь слиты воедино. Ситуация, как мы видим, — непривычная для художественной культуры, ибо здесь уникальным является не только само произведение, но и инструмент, с помощью которого оно создается. Этим и объяснялся парадоксальный, в то же время трагический факт первоначального исторического и по социальному статусу, отставания новых искусств из правой половины схемы (светомузыка, электронная музыка и т. д.) от своих соседей из левой части (кино, радио и т. д.), хотя, например, сама идея светомузыки была заявлена намного раньше кинематографа.

Ликвидации подобной «недемократической» ситуации в системе искусств и способствует происходящая на наших глазах компьютерная революция, ибо, как мы уже отмечали выше, новая дигитальная техника исходно, по своим функциям, относится к «продуктивной», синтезируя — напомним еще раз — любые воображаемые изображения (и звуки), что, отметим особо, относится в равной мере и к «бывалым»,

и к «небывалым», т. е. к конкретным и к абстрактным изображениям (звукам)!.. Подобно тому, как револьвер оказался в Америке прошлого века неким «орудием демократии», уравнивающим в правах слабого и сильного, так и компьютеры (уже без шуток) играют ныне похожую роль, компенсируя последствия «функциональной асимметрии» в нашей обновленной «периодической системе искусств».

Мы присутствуем сейчас на новом этапе технической революции, технической глобализации в искусстве. Если традиционные электрические (электронные) средства позволили освободить человека от снабжения инструментария своей энергией, сохранив за ним функции управления, то компьютерная, дигитальная техника берет на себя часто и функции управления — в формализуемой области творчества (что чревато своими достоинствами и издержками), а также в игровой области, с моделированием той неопределенности, которая существует реально во взаимоотношениях между человеком и миром (что как раз и воплотилось в интерактивном амплуа компьютера).

Сейчас трудно предугадать точно, какие изменения внесет еще в эту систему искусств компьютеризация художественной культуры даже в ближайшем будущем. Можно было бы взяться достраивать еще один внешний слой в схеме расширяющейся Вселенной искусства, которая в то же время еще сильнее сжимается за счет объединяющей функции компьютеров как универсальной техники. Но уже без этого ясно, что новой технике «по плечу» не только синтезирование любого (дигитального) звука и любого (дигитального) изображения, но и любые формы их совмещения друг с другом.

Полный синтез всех возможных компонентов расширенной системы в компьютерном варианте исполнения воплощен в современном жанре так называемого «мульти-медиа», как бы имитирующего на новом, искусственном уровне... первоначальный синкретизм, фольклорные формы искусства (с которыми его сближает бисенсорность, бифункциональность, игровой характер новоявленного интерактивного режима, анонимность, оперирование каноническими приемами базовых программ, невозможность «станкового», завершенного и единовариантного бытия). При этом компьютер выступает, так сказать, «в едином лице»: и как инструмент (причем и аудиальный, и визуальный; он, как говорится, «и пляшет, и поет»), и как «виртуальный субъект», и как «виртуальный объект», с формированием, в пределе, «виртуальной реальности», в которую погружается реальный субъект. Здесь, как и в раннем, синкретическом искусстве, художественные функции тесно связаны не только с игрой, но и с размытием в среде (на этот раз в «виртуальной», т. е. тоже искусственной и идеальной).

Называйте это как угодно — парадоксом или диалектикой, но мы видим в итоге: система искусств при этом, расширяясь, одновременно как бы «схлопывается», возвращается к первоначальному синкретизму, только уже в «виртуальном» воплощении... Казалось бы, вот оно — на самом деле окончательное и идеальное воплощение мечты о «Gesamtkunstwerk»! Но опять-таки, подобно тому, как импрессионизм не уничтожил реализм, а сам реализм не сводит на нет высокую классику и современный художник вправе пользоваться всеми приемами и средствами, «которые выработало человечество», так же и компьютерное искусство во всем его многообразии не «покрывает» все остальные традиционные виды (теперь сюда уже входит и кино, и светомузыка), а просто становится еще одной специфической формой его создания и бытия (мы, напомним на всякий случай еще раз, видим эту специфику компьютерных образов как своего рода «визуализацию платоновских эйдосов»).

Таким образом, можно быть уверенным в том, что функции отражения действительности в искусстве сохраняются и в компьютерную эпоху, хотя будут осуществляться они теперь уже и с помощью искусственного (синтезированного) звука и изображения. А элементы дискутируемого А. Модем самостоятельного «программированного», «пермутационного» искусства отнюдь не исключены и могут использоваться, но, как выясняется, лишь в особых фольклорно-игровых формах контакта зрителя с компьютером (разные экзотические формы «интерактивного искусства», «мульти-медиа», «виртуальной реальности» и т. д.).

Вселенная искусства расширяется, но при этом не рассыпается на беспризорные и изолированные художественные акции, ибо сохраняет свою целостность их растущее системное множество, прежде всего, за счет взаимодействия друг с другом (целостность, отражающая целостность самого человека и мира). И, что примечательно, способствует сохранению этой целостности освоение компьютерных технологий, специфика которых и обеспечивает гармонизацию возможных асимметричных перекосов в системно-видовом развитии искусства и его функций. Естественно, все это предполагает осознание и ясное понимание того, что человек всегда остается, должен оставаться мерой всех вещей, включая и такую «вещь», как компьютер...

#### Список подрисуночных текстов:

Рис. 1. Машина — художник?

Рис. 2. Спецвыпуск технического журнала, посвященного машинному творчеству.

Рис. 3. Узоры фрактальной геометрии.

Рис. 4. Система традиционных искусств.

Рис. 5. Иллюстрация к концепции «Grundproblem» С. Эйзенштейн.

Рис. 6. Расширенная система искусств.

### В. С. Жидков. О СРАВНЕНИЯХ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ, ИЛИ КАКАЯ КУЛЬТУРА ПРОГРЕССИВНЕЕ?

Существенная часть безумия нашего мира заложена в слове «культура». Честно вам скажу, я ненавижу это слово. Если ты начинаешь сравнивать культуры, оценивать их — это начало расизма. Каждый считает — сознательно или бессознательно, — что культура, к которой он принадлежит, лучшая. Все люди — пленники идеи культуры. Но каждая культура — неполна, несовершенна. Все культуры — русская, немецкая, английская, китайская — часть мировой культуры, которая никому из нас неведома.

*Питер Брук*

Человек — это ходячий измерительный прибор, «мера всех вещей». Он всегда и все оценивает, он всегда неравнодушен к миру, в котором живет, и — особенно — к той его части, которая составляет непосредственную среду его обитания. Так что сравнение есть главный механизм познания человеком мира, о чем свидетельствует народная мудрость, полагающая, что «все познается в сравнении». Сравнение — основной механизм и познания человеком самого себя. Вспомним знаменитое замечание К. Маркса в первом томе «Капитала» о том, что человек по имени Петр узнает, кто он такой, только воспринимая реакцию на него человека по имени Павел. Иллюстрацией к этому замечанию может служить и старый афоризм о том, что короля играет его свита. Человеку требуется дать себе отчет, что лучше и что хуже, что такое хорошо и что такое плохо. И человек всегда отвечает на подобные вопросы, формируя критерии оценки «из себя», то есть рассматривает мир в его отношении к себе на основании той «аксиологической сетки» (картины мира), сквозь которую он этот мир видит.

А к этому следует добавить, что человек — не данность, но процесс, что в каждый следующий момент он иной, хотя и произведен



от себя вчерашнего. А иным он становится потому, что в процессе жизнедеятельности воспринимает все новую и новую информацию из своего окружения, а потому его аксиологическая сетка так или иначе меняется. Соответственно меняются и его оценки феноменов и фактов окружающей действительности.

Это — исходные условия задачи, сформулированной в заголовке статьи.

Человек как мыслящее и оценивающее существо  
 Как мир меняется! И как я сам меняюсь!  
 Лишь именем одним я называюсь, —  
 На самом деле то, что именуют мной, —  
 Не я один. Нас много. Я — живой.  
 Н. Заболоцкий  
 Раз я меняюсь — я живу...

*И. Северянин*

Как известно, человек есть сочетание генетической и социальной компоненты. Биологическая наследственность, определяющая соматический статус человека, нас в свете поставленной проблемы не интересует. Социальная же его сущность, его личность формируется из информации, которую человек получает из окружающего мира. Для чего у него есть специальные «датчики» — органы чувств, аппарат, воспринимающий сигналы внешнего мира. При этом понятно, что личность человека, формируясь из поступающей извне информации, в значительной мере определяется и его генетикой — типом нервной системы, чувствительностью органов восприятия информации из окружающей среды, и — в конечном счете — физическим состоянием организма. Ведь трудно оптимистично глядеть на мир, испытывая физическую или психическую боль. Так что психофизиология человека накладывает свой более или менее отчетливый отпечаток на его картину мира.

«Личность человека, — писал И. П. Павлов, — определяется как биологической наследственностью, так и средой. Сила нервной системы (темперамент) — прирожденное свойство, характер (форма поведения) во многом состоит из приобретенных привычек»<sup>1</sup>. Развивая это основополагающее заключение, современный исследователь пишет: «Когда говорят об “индивидуальности” новорожденного, то всегда нужно уточнить, что понимается под этим термином, потому что в самом начале у младенца имеются только потенциальные воз-

<sup>1</sup> Физиологический журнал. 1954. Т. 40, № 5. С. 618.

можности и никаких реальных особенностей. Левша он или правша, возбудим или уравновешен, белый или черный, способный или тупица, — все эти качества предопределены генетически. Однако развитие психики зависит от того, кто предоставит ребенку необходимую информацию и кто будет заниматься его обучением, какую он получит информацию, в каком количестве и какой метод будет при этом применен. Вакуум мозга новорожденного постепенно заполняется опытом и культурой»<sup>2</sup>. Понятно, что в этой концептуальной схеме нет места для души как божественного дара человеку.

Таким образом, «каждая личность — это временное, меняющееся сооружение из материалов, заимствованных из окружающей среды, а сознание — это интрацеребральная разработка экстрацеребральной информации. “Индивидуальная” половина есть перегруппировка элементов окружающей среды. Что касается конечного результата, который проявляется в реактивности поведения индивидуума, то строительный материал, поставляемый культурой, важнее, чем индивидуальный субстрат, внутри которого происходит перегруппировка»<sup>3</sup>.

«С момента рождения человеческое существо погружается в процесс формирования знаков, предметов, несущих социально закрепленный способ оперирования ими, приобщаясь тем самым к истории культуры. Но тогда психическое развитие отдельной личности выступает <...> как овладение культурными ценностями, их усвоение»<sup>4</sup>. Суммируя такие представления, Х. Дельгадо утверждает, что «в момент рождения у человека еще не существует сознания, оно постепенно формируется из элементов, поставляемых окружающей средой. Поэтому индивидуальность человека и его поведение — это не проявляющиеся автоматически свойства его мозга, а качества, приобретаемые в процессе формирования личности в социальной среде. Следовательно, цель воспитания состоит не в выявлении неких врожденных психических особенностей индивида, но в их создании, формировании»<sup>5</sup>. Это так и не вполне так. Конечно, у новорожденного нет сознания, он только потенциальная личность. Но — личность генетически обусловленная, и поэтому основные ее черты проявляются вполне автоматически, определяя характер и качество усвоения информации. А потому эти «врожденные психические возможности» надо в процессе воспитания и выявлять, и формировать.

И процесс этот, особенно интенсивный и важный в младенчестве и детстве, не прекращается на протяжении всего жизненного пути

<sup>2</sup> Дельгадо Х. Мозг и сознание. М., 1971. С. 243.

<sup>3</sup> Там же. С. 70-71.

<sup>4</sup> Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии. М., 1971. С. 281.

<sup>5</sup> Дельгадо Х. Указ. соч. С. 237-238.

индивидуума. А потому личность не есть нечто застывшее, во все времена равное самой себе, но постоянно изменяющийся комплекс неких признаков. Как утверждает И. С. Кон, «так называемые “черты личности”, устойчивость которых измеряли психологи, не особые онтологические сущности, а условные конструкты, за которыми нередко стоят весьма расплывчатые поведенческие или мотивационные синдромы, причем различение постоянных, устойчивых “черт”, и изменчивых, текущих психологических состояний... в значительной мере условно... Постоянство большинства “личностных черт”, за исключением разве что интеллекта, выглядит весьма сомнительным... “Психологические черты” — это обобщенные состояния, предрасположенность думать, чувствовать и вести себя определенным образом. Не предопределяя единичных поступков, зависящих от ситуации, они оказывают влияние на общий стиль поведения в долгосрочной перспективе»<sup>6</sup>.

В современной науке утвердилось представление о сложной объективно-субъективной обусловленности человеческого поведения. Исходными моментами при этом, с объективной стороны, являются характеристики окружающей среды, со стороны субъективной — интересы человека. Результатом контакта субъекта, имеющего некоторый набор (различных и по виду, и по интенсивности) потребностей, с объективной действительностью является субъективное истолкование объективной ситуации. Интересы человека трансформируются в мотивы поведения в соответствии с тем, как он воспринимает те элементы окружающей действительности, которые, по его мнению, связаны с удовлетворением обуревающих его потребностей. Таким образом, поведение человека оказывается обусловленным тем образом окружающей действительности, который он создал в процессе ее восприятия. Ибо, как справедливо отмечается, «во многих отношениях проблема поведения является обратной стороной проблемы образа. Образ — это отражение внутри организма его окружения, а поведенческий акт — это отражение в окружающей среде того, что имеется внутри организма»<sup>7</sup>.

Как известно, окружающая среда воспринимается избирательно. «Человек обычно воспринимает в потоке раздражителей лишь то, что укладывается в его знания и представления, а остальную информацию бессознательно отбрасывает. Творческая наблюдательность воспринимает также и то, что не укладывается в рамки усвоенного ранее. В процессе восприятия человек стремится организовать информацию в структуры. Привычные структурные клише

<sup>6</sup> Кон И. С. В поисках себя. (Личность и ее самосознание). М., 1984. С. 158-159.

<sup>7</sup> Прибрам К. Языки мозга. (Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии). М., 1975. С. 248.

начинают влиять на восприятие, и потому оно не бывает полностью объективным. Установившиеся мнения, отношения и оценки влияют на восприятие так же, как эмоции и конформизм по отношению к общепринятым взглядам»<sup>8</sup>.

Прошлый опыт взаимодействия человека с окружающей средой, таким образом, формирует его ожидания и предположения в сложившейся объективной ситуации, а также определяет содержание разделяемых им ценностей. Важно при этом отметить и большую значимость эмоционального опыта. Ибо установлено, что «пережитые эмоции, подобно пережитым манипуляциям с объектом, изменяют состав субъективного опыта, создают системы шкал и оценок, существенно определяющие отношение индивида к воспринимаемым объектам и ситуациям и, следовательно, его поведение»<sup>9</sup>.

Вместе с тем поведение человека определяется не только содержанием его опыта, воплощенного в системе разделяемых им ценностей, социально-психологических стереотипах и ожиданиях (в его картине мира), но зависит и от того, чего от него ждут окружающие люди. Эти ожидания, как и субъективная оценка ситуации, постоянно проверяются в ходе социальной практики и либо подтверждаются, что является основанием для их закрепления, либо пересматриваются или уточняются. Важным критерием правильности оценки окружающей действительности является именно реакция окружающих на поведение субъекта<sup>10</sup>. Таким образом, поведение — это динамический результат взаимодействия социально детерминированной изменчивой психобиологической структуры личности с изменяющейся объективной средой.

Но человек не исчерпывается этим сложным набором факторов. Его жизнедеятельность протекает в сфере духа, подвигающего его на поиски смысла жизни, на осознание своего места в мироздании, на выяснение своих взаимоотношений с Высшей Инстанцией, управляющей (?) миром. Эта сфера человеческого существования связана, конечно, с социальным бытием, но этому последнему далеко не тождественна. Именно наличие духовной сферы делает человека непрогнозируемым, именно здесь корни поведения, которое с социально-рациональных позиций представляется нелогичным, иррациональным. Например, героизм, самопожертвование и т. д. Так что, отдавая должное социальным факторам, будем иметь в виду, что сфера человеческого духа в достаточной мере автономна и функционирует по каким-то иным законам. Но и здесь развиваемая

<sup>8</sup> Науковедение за рубежом. Вып. 1. Психология научного творчества. М., 1973. С. 66.

<sup>9</sup> Артемьева Е. Ю. Психология субъективной семантики. М., 1980. С. 28.

<sup>10</sup> См.: Яковлев А. М. Теория криминологии и социальная практика. М., 1985. С. 190-191.

автором концепция не предполагает необходимости религиозного объяснения человеческой духовности. Ибо там, где начинается Бог, перестают работать причинно-следственные связи, выходит на сцену чудо и кончается наука.

Человек в окружающем мире: особенности восприятия  
Жизнь каждого все то же повторяет,  
Что до него и прежде совершалось.  
И человек, в прошедшее вникая,  
Предсказывать довольно верно может  
Ход будущих событий...

*В. Шекспир*

Кто имеет меньше, чем желает, должен знать, что он  
имеет больше, чем заслуживает.

*Г. Лихтенберг*

Современные представления о приеме, расшифровке и осмыслении поступающей извне организма информации описываются следующей ориентировочной схемой. Воспринимаемые рецепторами сигналы окружающей среды с помощью материальных носителей — химических агентов и электрических импульсов — передаются в некое дешифрующее устройство. На этом этапе механизм восприятия работает автоматически, ибо человек его получает по наследству — генетически — в готовом виде. Понятно, что такие сигналы еще не дешифрованы, информация не понята, не осмыслена. Потому что «символическое значение информации не присуще ни самому объекту, ни ее материальному носителю. Его понимание не обеспечивается автоматически, с помощью прирожденных механизмов мозга. Информацию еще нужно научиться распознавать, и ее распознавание связано с прошлым опытом каждого индивидуума<sup>11</sup>. То есть распознавание происходит методом сравнения.

Человек воспринимает не все внешние сигналы, его восприятие обладает определенной избирательностью, которую обуславливает так называемая «компетентность» мозга (или его нервная «установка»), детерминированная прошлым опытом индивидуума<sup>12</sup>. Информация воспринимается лишь тогда, когда она попадает в компетентную воспринимающую систему. Поэтому количество информации, которая может быть воспринята, определяется как соответствием между ее объемом на входе в воспринимающую систему и ее пропуск-

<sup>11</sup> Дельгадо Х. Указ. соч. С. 226.

<sup>12</sup> Прибрам К. Указ. соч. С. 293.

ной способностью (количественный критерий), так и компетентностью самой системы (качественный фактор).

Для того, чтобы распознать, оценить, осмыслить информацию, необходимо располагать соответствующими содержательными критериями или системой отсчета. Роль такой системы играет прошлый опыт индивидуума. В процессе восприятия образ воспринимаемого объекта сопоставляется (сравнивается) с тем образом, который хранится в долговременной памяти. Ибо «у сознания, как и у Вселенной, нет центра, и оно функционирует по принципу сравнения информации, которая не создается нейронами мозга, а возникает во внешней среде и поступает через органы чувств как временная последовательность восприятий; последние обрабатываются нейронами и хранятся мозгом, чтобы послужить “системой отсчета” в будущем»<sup>13</sup>.

Опыт, создающий систему отсчета как основание для сравнения, — это и есть та самая «кочка», на которой только и может утвердиться познающий мир «человек сравнивающий», оценивающий свое ближайшее окружение. Именно эта человеческая способность делает его подлинным субъектом исторического процесса во всех его аспектах.

Но вместе с тем было бы упрощением полагать, что процесс восприятия сводится к простому сравнению входных сигналов с содержанием долговременной памяти. Исследователи отмечают, что «существует какой-то “опережающий” процесс, который корректирует восприятие»<sup>14</sup>. То есть восприятие — это активный процесс, в котором значительную роль играет контроль со стороны центральной нервной системы. Существует цепь обратной связи, по которой высшие отделы человеческой психики регулируют чувствительность воспринимающих органов (рецепторов). Как утверждает К. Прибрам, «нервная регуляция поведения осуществляется посредством воздействия на рецепторные процессы»<sup>15</sup>.

Исследования показывают, что процесс восприятия становится плодотворным только в том случае, когда существует определенный дисбаланс между ожидаемой и воспринимаемой информацией. Многократное совпадение ожидаемого и реального сигналов приводит к ослаблению внимания, к снижению (или даже полному прекращению) воздействия внешнего сигнала на человека. Так перестаешь воспринимать монотонный шум улицы за окном или засыпаешь на заседании под нудное выступление докладчика, излагающего «общие места». При этом «привыкание свидетельствует не о потере

<sup>13</sup> Дельгадо Х. Указ. соч. С. 230.

<sup>14</sup> Там же. С. 230-231.

<sup>15</sup> Прибрам К. Указ. соч. С. 107.

чувствительности в какой-то части нервной системы, а скорее, о создании некоей нервной модели окружающей среды — представления, ожидания, иначе говоря, одного из видов механизма памяти, с которым непрерывно сопоставляются входные воздействия»<sup>16</sup>.

Эти закономерности восприятия позволяют объяснить такие ненаучные, но широко распространенные в повседневной практике критерии оценки различных явлений, в том числе и фактов искусства, как «интересно» и «неинтересно». Интересно то, что несет в себе новизну, то есть когда входной сигнал не совпадает с моделью (ожиданием), хранящейся в памяти человека. Но и такое расхождение, объем новизны не должен быть чрезмерным. В противном случае воспринимающая система окажется некомпетентной, и акт восприятия не состоится.

К аналогичным выводам приходят и представители других, непсихологических научных дисциплин. В частности, характеризуя ситуацию восприятия произведений искусства, Д. С. Лихачев писал: «Красота является как новое в пределах старого. Абсолютно новое “не узнается”. И соотношение нового и старого все время меняется. С увеличением гибкости и “интеллигентности” (в терминологии К. Прибрама — “компетентности”. — В. Ж.) эстетического сознания доля нового становится все больше, доля старого отстывает и уменьшается... Чем примитивнее эстетическое сознание, тем для него больше нужно старого, чтобы воспринимать новое»<sup>17</sup>. Другими словами, развитие эстетического сознания и способности воспринимать художественные явления есть не что иное, как повышение компетентности соответствующей воспринимающей системы.

Из сказанного вытекает важный практический вывод: поскольку содержание памяти различных людей весьма нетождественно, поскольку компетентность их воспринимающего аппарата принципиально различна, и его содержание самым существенным образом определяется особенностями субкультуры, к которой они принадлежат, то интересы людей — в том числе и в сфере культуры — являют собой веер несовпадающих запросов. А потому и удовлетворять эти запросы нужно дифференцированно, с пониманием и учетом диапазона их реального несовпадения. И — главное, — отдавая себе отчет в том, что различия в культурных запросах людей — это не просто нечто, с чем приходится мириться как с неизбежностью, но что такие различия есть завоевание культуры, и по мере развития культуры общества непохожесть людей друг на друга будет закономерно усугубляться.

<sup>16</sup> Там же. С. 125.

<sup>17</sup> Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XII веков. Л., 1973. С. 169.

По причинам, высказанным выше, любая поступающая извне сенсорная информация в процессе ее интерпретации обычно в той или иной мере деформируется, проходя через соответствующую координатную сетку и попадая на соответствующий «экран знаний» для сравнения. Так что искажение информации в процессе восприятия в определенных пределах может трактоваться как норма. Правда, представления о такой норме весьма субъективны и подвижны. «Я сейчас особенно ценю людей с нормальным, естественным зрением и слухом, — писал выдающийся театральный режиссер А. В. Эфрос, размышляя о своих взаимоотношениях со зрителем. — Тех людей, которые видят то, что есть, а не то, что ими самими выдумывается. Искусство вообще, видимо, таково, что единого впечатления по поводу одного и того же явления, наверное, вообще никогда не бывает. Но все же мечтаешь о какой-то разумной мере отклонения от истины. Мечтаешь о том, чтобы на сделанную работу смотрели нормальными глазами»<sup>18</sup>.

Понятна тоска режиссера по «норме» как допустимой мере отклонения от «истины». Но сложность как раз в том и состоит, что «истина» в искусстве не существует. Вернее, «истина» — это результат соглашения (чаще всего неявного, подразумевающегося) определенной группы людей со сходным типом восприятия, то есть с более или менее похожим прошлым опытом, в том числе и с опытом общения с искусством, а потому с примерно идентичной компетентностью воспринимающей системы. Поэтому нормально, когда в обществе одновременно сосуществуют несколько «истин» по одному и тому же художественному (и не только художественному) поводу. Плохо лишь, если эти параллельные «истины» настолько далеки друг от друга, а их носители настолько упорно недемократичны, что между ними возникает непримиримый конфликт.

Итак, поскольку «истины» как ориентира отсчета для оценки результатов индивидуального восприятия не существует, а существует некая более или менее обширная зона, в пределы которой укладывается большая часть сосуществующих в обществе по данному поводу «истин», то и определение «нормы» становится зыбким и неоднозначным. В результате художник во все времена обречен на то, что какая-то часть его современников будет воспринимать результат его творчества «ненормально», неадекватно тому, что он задумывал. Ситуация эта осложняется еще и тем, что история искусства изобилует случаями, когда художники не только создавали произведения, противоречащие их собственным теоретическим установкам (например, убежденный монархист Бальзак, со-

<sup>18</sup> Эфрос А. В. Продолжение театрального рассказа. М., 1985. С. 90.

чинявший, по словам Ф. Энгельса, антимонархические романы), но и когда художники были сами не в состоянии «объективно» воспринимать собственное творение, то есть воспринимали его с серьезными отклонениями от «нормы». Видимо, все это связано с тем, что рациональный момент в художественном творчестве, как правило, подавляется иррациональной интуицией. Как справедливо замечает исследователь, «по законам герменевтики сам автор не может точно постичь смысл своего произведения. Более того, создатель принципиально не в силах дойти до сути своего детища. Это должны сделать другие»<sup>19</sup>. Впрочем, по моему мнению, «законы герменевтики» существуют только в головах приверженцев этой научной парадигмы и не имеют отношения к исследуемой реальности.

И без того сложную проблему восприятия произведений искусства дополнительно запутали теоретики постструктурализма. В частности, представители семиологического анализа утверждают, что автор в свое произведение никакого смысла не закладывает, что произведение искусства никакое не послание художника аудитории, но, напротив того, с их точки зрения получается, что автор, создавая произведение, поет нечто не имеющее смысла, как птица на ветке. И из такого пения при его восприятии что-то вырисовывается. Но что именно? «Смысл впервые рождается только тогда, — писал театровед-представитель этого научного направления, — когда мы начинаем интерпретировать спектакль. Происходит не расшифровка или поиск уже готового смысла, но его создание. Тогда сам анализ спектакля предстает как абсолютно творческий процесс, поскольку смысл не извлекается наружу из некоего потайного места, куда он предварительно упрятан художником, но всякий раз творится впервые, заново. Это влечет за собой и радикальное изменение самой методологии анализа. Здесь уже нет привычной, традиционно принимаемой и единой нитки анализа, когда некая информация или некий образ передается от писателя к режиссеру, от него — к актеру, а от того, в свою очередь, — к зрителю. Линейность этой передачи прерывается, поскольку семиологический анализ мыслит спектакль не просто как набор сведений и образов, поток информации, систему множества сообщаемых текстов, но как некое конкретное воздействие художника на зрителя, как некое внезапное событие»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Альтиуллер А. Я.* Герменевтика и проблемы изучения спектакля // Спектакль как предмет научного изучения. (Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ноябрь 1991 года). СПб., 1992. С.

<sup>20</sup> *Исаев С. А.* Семиологический анализ спектакля. Там же. С. 26.

Это очень уязвимое замечание. Если спектакль — не «поток образов» и «информации», тогда чем же художник «воздействует на зрителя»? Как известно, из ничего ничто не рождается. А творчество воспринимающего зрителя заключается не в манипулировании неизвестно чем на пустом месте с целью родить какой-то смысл, но, если хотите, то в «разгадывании» «спрятанных» художником в произведении неких смыслов. Другое дело, что эти смыслы часто рождены интуитивно и не осознаются самим художником.

Уязвимость этого высказывания иллюстрируется и всей историей сценического (впрочем, и всякого иного) искусства. Так, как известно, появление режиссерского театра как раз и было реакцией на неотчетливость смысловой концепции актерского спектакля как послания, результатом неудовлетворенности тем, что смысл постановки складывался стихийно из разнонаправленных усилий всех ее участников. Возникновение Московского Художественного театра, «Современника», Театра на Таганке и многих других сценических коллективов в России и за рубежом, позволяющее единомышленникам сплотиться вокруг художественного лидера, идеи которого участники разделяли, деятельность выдающихся режиссеров XX века, — все это как раз и являло собой все более настоятельную тенденцию использовать сцену как площадку для высказывания, для донесения до зрителя политической, эстетической, нравственной и любой иной позиции режиссера и театра. «Учитесь не смотреть, но видеть», — вот вектор смысловой ориентации политического театра XX века, сформулированный Б. Брехтом. Такие же процессы протекали в минувшем веке и во всех других видах искусства.

Цитируемый автор полагал, что «обращение театроведения к семиологическому методу сегодня важно потому, что эта методология возникла как один из способов внесения научности в искусствознание». Однако такое утверждение слишком претенциозно. Похоже, что эта методология на самом деле способствовала не «внесению», но «вынесению» научности из искусствоведческого анализа, превращая его в интеллигентскую эссеистскую болтовню, где все одинаково правы, поскольку прокламируют свои собственные смыслы.

Чтобы оппонировать этой точке зрения, следует доказать, что в произведении искусства (в спектакле) наличествует некий смысл, независимый от воспринимающего его зрителя. И, видимо, такой смысл все же есть. Ибо как бы иначе различные, в том числе и весьма сильно отличающиеся друг от друга люди, воспринимающие один и тот же спектакль, смогли бы «создать» в процессе его интерпретации похожие смыслы? Видимо, дело в том, что в объекте восприятия есть нечто, что ограничивает свободу индивидуальной интерпрета-

ции, то есть существуют некие пределы, в которых располагается веер возможных интерпретаций смысла спектакля. Впрочем, как и любого произведения любого вида искусства. Так, например, интерпретация «Гамлета» с Клавдием в качестве главного положительного героя будет восприниматься как недопустимое насилие над шекспировским текстом.

### Человек в мире искусства

Человек компетентный — это тот, кто заблуждается по правилам.

*Поль Валери*

С проблемой восприятия мира человеком неразрывно связана и другая проблема — отражение этого мира человеком — сперва в собственном сознании и душе, а потом в художественном творчестве.

Поскольку, как это было показано выше, личность художника, как и личность людей, воспринимающих его творения, построена из информации, поставляемой окружающей средой, то, следовательно, и источником всякого творчества является действительность, в которую погружены все люди, включая автора художественного произведения. Эта информация является исходным материалом, из которого художник создает свои произведения.

В чем же заключаются закономерности этого процесса?

В акте творчества люди, наделенные даром художественно-образного воссоздания действительности, решают фактически две задачи. Во-первых, из всего многообразия впечатлений, являющихся потенциальным материалом для творчества, они отбирают какую-то его часть, то есть решают для себя проблему — «про что?» я буду творить. При этом вопрос: почему отобран именно этот, а не иной фрагмент действительности, — бессмыслен. Почему один живописец пишет морские пейзажи (Айвазовский), а другой сосновый лес (Шишкин), или жанровые сцены (передвижники), — это в лучшем случае всего лишь предмет для историко-биографического исследования, а не для диалога с автором. Правда, сказанное относится только к искусству, которое свободно от служения каким-либо социально-политическим идеям или рынку. Потому что в этом случае мотив выбора содержательного компонента творчества становится вполне объяснимым — например, защита «униженных и оскорбленных» или ориентация на коммерческий успех. Вторая — и для искусства, видимо, главная — задача, которую решает худож-

ник, это ответ на вопрос — как? Автор ищет художественную форму, оптимально вмещающую взыскующее реализации содержание. Наверное, в искусстве все же главенствует форма — ответ на вопрос «как?». Потому что любое содержание может транслироваться и в нехудожественной форме.

Очевидно, что каждый вид искусства общается со своей аудиторией на своем языке. Так, воплощая некое содержание, живописец определенным образом наносит на холст краски, писатель располагает на листе слова и фразы, композитор — знаки на нотном стане и т. д. Владение языком своего вида искусства есть базовая предпосылка работы в соответствующей художественной профессии. Но это же условие есть необходимая предпосылка и восприятия духовного содержания, заложенного в художественном произведении, которое — повторяю и настаиваю — есть послание. И отправитель, и адресат послания должны владеть языком художественной коммуникации.

Но каждый художник — это отдельная проблема. Чем он талантливее, тем своеобразней язык его общения с аудиторией. Так, человек, знакомый с отечественной литературой, легко отличит язык Пушкина от языка Гоголя, язык Достоевского от языка Толстого, язык Платонова от языка Булгакова. Любитель живописи не спутает язык Репина и Врубеля, Кандинского и Малевича. Аналогичным образом обстоят дела в любом другом виде искусства. Следовательно, для аудитории искусства задача еще более усложняется: нужно знать не только язык данного вида искусства, но и языки его различных, индивидуально своеобразных выдающихся (а только они могут быть индивидуально-своеобразными; ремесленник эксплуатирует найденное другими) представителей. При этом не обязательно человек, понимающий и любящий творчество и язык Толстого, будет так же относиться к языку (и содержанию творчества) Достоевского. О чем в свое время убедительно отмечал в своей специальной монографии Д. С. Мережковский. Впрочем, язык любого вида искусства не существует в абстрактном виде, но только в индивидуально своеобразных или эпигонских вариациях.

Итак, художник — индивидуально своеобразная личность, результат взаимодействия наследственно-генетических факторов и его реальной биографии, то есть той информации, которую ему довелось получить из окружающей среды. Он по каким-то, часто неведомым ему и окружающим людям причинам отбирает из множества своих впечатлений определенный материал и воплощает его в некоей художественно-образной форме. В результате появляется произведение искусства.

Уместно задать вопрос — что же это такое «произведение искусства»? Ответ на него очевиден: это не что иное, как субъективная версия (интерпретация) объективной действительности, послужившей материалом для творчества. При этом чем богаче личность художника и чем ярче она отразилась в произведении (в отборе материала, в его оценке, в своеобразии художественно-образного языка), тем это произведение ценнее.

Все, сказанное выше, это рациональное объяснение. Но процессы художественного творчества, включающие активную иррационально-интуитивную компоненту, издавна являются предметом метафизических трактовок. Так, например, в последнее время высказывается мнение, что если существует закон сохранения материи (Лавуазье-Ломоносова), в соответствии с которым материя не возникает и не исчезает, но только испытывает различные трансформации, то резонно сформулировать аналогичный закон и для информации<sup>21</sup>. Применительно к законам существования материи это утверждение вполне справедливо. Ведь, действительно, мировые физические законы возникли вместе с Вселенной, они всегда существовали независимо от того, знали ли об этом люди, или нет. Более того, планета Земля большую часть своей истории существовала без людей и при этом руководствовалась своими, неизменными и неизвестно кем установленными законами.

Но вот вопрос: существует ли «до автора» информация социальная и художественная? Существуют ли объективные законы развития человеческого общества и его художественного видения мира? Были ли создателями художественных текстов Гомер и Еврипид, Рафаэль и Микельанджело, Достоевский и Чехов и т. д.? Или они актуализировали (им как-то сообщил) некий текст, существовавший до них? Наука не имеет уверенного ответа на подобные вопросы. Но художники не боятся рассуждать на подобные темы.

Вот несколько свидетельств.

О том, что «нет ничего нового под солнцем», мы узнали от ветхозаветного мудреца. Вслед за ним о том же в разных редакциях вторят художники всех времен и народов, высказывая догадки о том, что художественная информация тоже существует до акта ее воплощения в произведение. В истории искусств издавна утвердился образ музы, стоящей за плечом поэта и диктующей ему вдохновенные строки. Полагаю, что не обязательно за этой метафорической фигурой видеть божественную руку. Но в этом образе есть и рациональный резон. Так, известны случаи, когда гению непонятным образом открывалась способность такого глубокого проникно-

<sup>21</sup> См.: *Ершова Г. Г., Черносветов П. Ю.* Наука и религия: новый симбиоз? СПб, 2003.

вания в различные аспекты бытия и даже такие факты, которым он не был свидетелем в своей эмпирической жизни. Так, например, у двадцатипятилетнего Пушкина открылся дар такого глубочайшего прозрения исторической истины, который превосходит всякую вероятность. В результате появился «Борис Годунов». То же можно сказать о Бальзаке, биография которого хорошо известна. И он замечен исследователями в использовании в «Человеческой комедии» фактов и сюжетов, с которыми он не сталкивался в эмпирической жизни. Может быть, эти сюжеты существовали и до Бальзака и были открыты ему. Кем? Нет ответа.

А наш соотечественник А. К. Толстой сформулировал эту проблему в таком гекзаметре:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель.  
Вечно носились они над землею, незримые оку.

Задолго до А. К. Толстого об этом догадывался В. Шекспир:

Быть может, нового в сем мире нет,  
Все то, что есть, — былого повторенья,  
И дух обманут мукой вдохновенья:  
Он носит плод, уже рожденный в свет.

Подтверждает эту точку зрения и наш великий современник А. Г. Шнитке, настаивавший на «вторичности» любого творчества. «Произведение как бы вечно существует, творец не создает его, а расшифровывает, улавливает. Поэтому так бесспорно, так знакомо каждое выдающееся произведение: мы его уже знаем»<sup>22</sup>.

Основываясь на интроспективном анализе, И. Бергман подчеркивает иной аспект этой проблемы: «Я в самом деле полагаю, что каждый человек — это сумма того, что он прочел, услышал, увидел и пережил. Я отнюдь не думаю, что художник черпает свои идеи из воздуха. Я считаю себя маленьким кирпичиком большого здания и, следовательно, я завишу от того, что находится возле меня, подо мной и позади меня»<sup>23</sup>.

Это — дискуссионные рассуждения, касающиеся процессов создания художественных ценностей. Далее эта субъективная интерпретация объективной реальности (произведение) становится объектом восприятия аудиторией. Каковы закономерности этого процесса?

<sup>22</sup> «Меня нет дома на земле» // Московские новости. 2005. № 66. С. 19.

<sup>23</sup> Бергман о Бергмане (Ингмар Бергман о театре и кино). М., 1985. С. 142-143.

Проблема здесь определяется тем, что каждый человек, воспринимающий художественное произведение, как и художник, является неповторимой личностью, созданной природой (и родителями) в единственном экземпляре. Другими словами, он имеет уникальный генетический код, то есть природные предпосылки, благоприятствующие или неблагоприятствующие восприятию того или иного вида искусства. Например, человек может быть наделен или обделен музыкальным слухом, что, очевидно, самым радикальным образом отразится на его взаимоотношениях с музыкальным искусством.

На эту не зависящую от человека генетическую дифференциацию накладывается дифференциация социально-биографическая. Потому что каждый человек проходит свой жизненный путь, который, естественно, в определенной мере обусловлен его генетикой, его врожденными качествами. Но, кроме того, биография человека самым существенным образом зависит от обстоятельств и его свободной воли, от его выбора в точках бифуркации, когда судьба ставит человека на развилке его возможных путей в будущее. И на этом выбранном пути человек «потребляет» определенную информацию, из которой он формирует свою неповторимую личность.

А конкретная биография могла сложиться так, что у человека сформировалась потребность в общении с соответствующим видом искусства, что он овладел его художественно-образным языком, приобрел опыт общения с произведениями этого вида искусства и сформировал соответствующий критериальный аппарат его оценки. А могло случиться и так, что жизнь человека, например, одаренного повышенной способностью восприятия какого-либо вида искусства, не создала условий для развития этих способностей. Так что, говоря об аудитории какого-либо вида искусства, нужно иметь в виду, что речь идет о совокупности неповторимо-разных личностей с различной степенью компетентности в данном виде искусства и с различным «экраном знаний», на который будут проецироваться новые художественные впечатления. Отсюда очевидно, что встреча одного и того же произведения с различно воспринимающими его субъектами непременно даст в каждом акте восприятия различные результаты.

Итак, в процессе восприятия произведения искусства встречаются объект восприятия — художественная ценность — и воспринимающий его субъект — человек во всем своем личностном своеобразии и неповторимости. Объект восприятия (художественное произведение) остается неизменным во всех присущих ему свойствах и качествах. Субъект же восприятия — человек — меняется

как по временной горизонтали, т. е. при переходе от одной личности к другой, так и по временной вертикали, потому что каждый человек не данность, но процесс, а потому он завтра в чем-то другой, чем вчера. Поэтому человек лишен возможности «дважды войти в одну и ту же реку», ибо каждый прожитый день оставляет свои пометки на его «экране знаний», на том экране, на который проецируется воспринимаемое произведение искусства. Отсюда проистекает принципиальный вывод: результат восприятия произведения искусства определяется не только присущими этому произведению качествами и свойствами, но в значительной мере личностными качествами воспринимающего субъекта, компетентностью его воспринимающего аппарата, т. е. его способностью воспринимать художественную ценность во всем богатстве присущих ей достоинств. И этот результат принципиально нетождественен в актах восприятия разных людей, а также в последовательных, разнесенных во времени актах восприятия одного и того же произведения искусства одним и тем же человеком или исторически меняющимися различными поколениями представителей аудитории искусства. Таким образом, процесс оценивания произведений искусства «обнаруживает двойную зависимость — от качества оцениваемого объекта и от потребностей, интересов, идеалов оценивающего субъекта»<sup>24</sup>.

Что же становится результатом восприятия художественного произведения?

Здесь, как и в ситуации создания произведения искусства, ответ симметрично очевиден. На входе воспринимающей системы мы имеем субъективную версию объективной реальности, созданную воображением художника. Художник шифрует свое послание языком своего вида искусства, правда, в индивидуально своеобразной редакции. Эта «шифрограмма» расшифровывается аудиторией — в меру ее эстетической компетентности. Так что на выходе мы получаем субъективную версию (созданную зрителем, читателем, слушателем) субъективной версии художника. Другими словами, результат восприятия субъективен в квадрате. Потому что здесь субъективность художника умножается на субъективность воспринимающего его творение человека. Следовательно, в восприятии и оценке произведений искусства так называемая объективность принципиально невозможна. Такие оценки всегда субъективны, чем искусство и интересно. Объективно можно оценивать технику, мастерство художника (вспомним оценку техни-

<sup>24</sup> Каган М. С. Опыт типологического анализа оценочной деятельности // Проблемы использования экспертных методов в социологическом изучении театральной жизни. Л., 1977. С. 58.



ки фигурного катания на коньках). Можно объективно оценивать структуру произведения, применяемые художественно-образные средства (например «Словарь языка Пушкина») и т. д. Но конечный результат — то воздействие, которое оказывает произведение на духовную сферу конкретного человека, остается тайной, не поддающейся рациональному анализу.

Сказанное как будто противоречит тому опыту, который мы почерпываем из знакомства с историей искусства, где, вроде бы, наличествуют достаточно четкие критерии оценки, выстроена иерархия художественных ценностей и т. д. Известны упования теоретиков на «Время», которое всех и все расставляет по заслуженным ими местам, отсеивая, вымывая своим потоком все легковесное, слишком связанное с породившей его эпохой искусство. Которое, т. е. сиюминутно-злободневное, кстати, пользуется наибольшей популярностью у современников, ищущих в произведениях искусства прежде всего не ответы на вечные вопросы человеческого бытия, но отклики на текущую «злобу дня». И все же нужно признать, что иерархия художественных ценностей, представленная в учебниках по истории искусства, в действительности не базируется на строгих критериях, но является результатом соглашения, достигнутого специалистами (экспертами) данного вида искусства. А такое соглашение вовсе не указ для воспринимающей аудитории, состоящей главным образом из любителей-неспециалистов. Потому что эстетическое наслаждение нельзя получить по приказу или по приговору экспертов, а также путем рационального разъяснения типа: «этот шедевр не может не нравиться эстетически развитому человеку!». Эту закономерность много лет назад доказал кинодокументалист П. Мостовой, поставивший скрытую камеру в Эрмитаже и снимавший зрителей Мадонны Рафаэля (фильм «Взгляните на лицо»). Хрестоматийный шедевр очень многих не «задевал за живое». Что вполне нормально. Именно этим можно объяснить те известные в истории любого вида искусства факты, когда произведения одних авторов в определенный период почему-то уходят из активного функционирования в художественной жизни общества (например, англичане забыли о Шекспире почти на 200 лет), а модными, т. е. с интересом воспринимаемыми аудиторией становятся другие авторы и другие произведения. Динамика художественной жизни в том и состоит, что происходит двусторонняя диффузия художественных ценностей через границу, разделяющую актуальное искусство и искусство латентное.

## О сравнении культур

В какой-то мере вся человеческая культура... остается протестом против смерти и разрушения, против увеличивающегося беспорядка или увеличивающегося единообразия — энтропии.

*Вяч. Иванов*

Все мы невежды, только в разных областях.

*Уилл Роджерс*

Итак, у человека нет каких-либо более или менее надежных, а тем более абсолютных критериев для оценки произведений искусства. Он сам «мера всех вещей», а потому все факты окружающего мира он оценивает методом сравнения — со своим опытом, с тем, что хранится в его памяти, с тем, что нанесено на его экран знаний. Другими словами, всякий человек — это эксперт, выносящий свои субъективные суждения и оценки.

А как же быть с экспертными оценками специалистов? Можно ли им безусловно доверять? Очевидно, что относиться к ним нужно более внимательно, чем к оценкам простого обывателя. Потому что у специалиста поле для сравнения, экран его знаний, уровень его компетентности в соответствующем виде искусства значительно выше, чем у простого любителя искусства. Имеет ли экспертная оценка специалиста общеобязательную ценность? Очевидно, нет. Потому что любой эксперт — не более чем человек со своей биографией, со своими пристрастиями, со своей принадлежностью к определенной художественной традиции, школе и т. д. Как честно признался один из профессиональных экспертов, «каждое наше суждение опосредовано личным опытом ремесла, судьбой, карьерой, социальным положением, возрастом, художественными, литературными, кулинарными и алкогольными пристрастиями, количеством детей и публикаций...»<sup>25</sup>. Так что в сфере искусства нет пророка. Каждый человек — это эксперт, испытывающий или не испытывающий эстетическое воздействие конкретного произведения искусства, т. е. входящий или не входящий в духовный контакт с творением художника. Так что — в отсутствие объективных оценок — воспринимающий субъект всегда прав своей субъективной правотой. Это первый тезис, из которого нам предстоит исходить в дальнейших рассуждениях.

Второе утверждение: любая культура (здесь мы выходим за пределы художественной культуры в более общий культурный кон-

<sup>25</sup> Из выступления Г. Вдовина на Круглом столе журнала // Вопросы искусствознания. 1995. № 1–2. С. 20.

текст, в котором искусство является подсистемой)<sup>26</sup> есть результат длительной эволюции некоего человеческого сообщества, живущего в этом мире и отвечающего на вызовы окружающей среды. Поэтому любая живая культура не нуждается в оправдании. Нет «плохих» и «хороших» культур, нет культур «высоких» или «низких». Все культуры — результат адаптации соответствующего сообщества к изменяющимся условиям жизни. И тот факт, что такие культуры и их носители — люди — выжили, означает, что соответствующие культуры вполне удовлетворительно выполняли свои исторические адаптационные функции.

И в-третьих. Всякая культура, в том числе и ее составная часть — культура художественная, структурно мозаична. Она состоит из большего или меньшего числа субкультур, вырастающих из единого ядра культуры данного сообщества. Но такие, вроде бы родственные, субкультуры могут весьма существенно различаться по многим параметрам (шкалам). Объединяющим их моментом является язык. Но субкультуры различаются вариациями этого единого языка (жаргон, профессиональный сленг и т. д.). Еще резче субкультурные различия проявляются в художественной культуре — от степени развитости художественно-выразительных языковых средств, воплощенных в эталонных образцах различных видов искусства, до ориентации искусства субкультур на прогресс (инновации) или на консервативную защиту уже имеющихся культурных ценностей.

Исходя из этих начальных условий, попытаемся порассуждать о сравнении культур, их художественной подсистемы и о проблеме культурного прогресса.

Проблема сравнения занимает людей на протяжении всей человеческой истории. В обыденном языке бытует множество выражений, указывающих на неправомерность сравнения неадекватных вещей — типа: «сравнил хрен с пальцем!» и т. д. Стало быть, нам необходимо ввести некие критерии сравнимости, правомерности сравнения в интересующей нас области — в сфере художественной культуры.

Общее соображение в этой связи сводится к тому, что сравнивать можно только родственные явления, предметы одного ряда. Как это общее требование можно интерпретировать применительно к искусству? Здесь мы сталкиваемся с явлениями разного порядка: культура (приобщенность к разным видам и типам искусства, эстетическая компетентность) отдельного человека — культура социальных групп (субкультуры) — культура конкретного этноса — культура многонационального государства — культура населения географического

<sup>26</sup> О культуре в широком контексте см.: Жидков В. С., Соколов К. Б. Искусство и картина мира. СПб., 2003. С. 35-55.

региона — глобальная культура. На каждом этаже такой иерархии, теоретически говоря, можно попытаться провести сравнение, в том числе в терминах «лучше — хуже». Посмотрим, насколько это реализуемо на практике.

Что касается глобальной культуры, то для такого объекта нет пока предмета сравнения. Он может появиться только в том случае, если когда-нибудь обнаружится, что мы не единственные мыслящие существа во Вселенной. Культуру народов, населяющих различные географические регионы, как и культуру государств и отдельных этносов нельзя сравнивать по причинам, приведенным выше во втором постулате, который запрещает нам сравнивать культуры разных народов. Об опасности национального культуроцентризма предупреждает нас и патриарх современной театральной режиссуры Питер Брук, чье мнение вынесено в эпиграф этой статьи.

Так что же мы можем сопоставлять? Очевидно, что только равнопорядковые величины. То есть культурные образования, вырастающие из общего корня, имеющие общий генезис, основанные на сходных постулатах. Но этим требованиям отвечают, например, культуры европейских народов, основанные на христианских постулатах и общей истории (Античность, Средневековье, Возрождение). То есть можно предположить, что это — вполне сопоставимые величины. Между тем известно, что одни европейские культуры в определенные периоды истории переживали всплеск, например, театрального искусства, живописи или литературы, а другие культуры отличились в этих или других видах искусства в иные периоды своей истории. Правда, независимо от историко-культурных сопоставлений достаточно абсурдным выглядит вопрос — что лучше (прогрессивней) фламандская или английская живопись соответствующей эпохи? Ибо и та, и другая, как и неназванные здесь третьи и четвертые национальные художественные школы отражали оригинальное видение мира соответствующих народов, которое сложилось в процессе исторической эволюции соответствующего социума. Именно в этом своеобразии и состоит их вклад в историю европейского и мирового искусства. А развертывающаяся сегодня глобализация культуры учит нас ценить и бережно лелеять национальное своеобразие видения мира, присущее разным национальным культурам и отраженное в их искусстве. Так что сравнения здесь, особенно с оценочными оттенками, вряд ли правомерны.

Так же сомнительна возможность сравнивать, например, культуры христианских и мусульманских регионов и стран, а их обеих, допустим, с африканской культурой. Так что нам остается только согласиться с утверждением, что сравнения возможны только в преде-

лах конкретной культуры. Видимо, можно сравнивать (по соответствующим шкалам) только субкультуры, выросшие из общего ядра. Можно сравнивать и культурный потенциал отдельных людей — представителей соответствующих субкультур.

Итак, поговорим о шкалах. Искусство — это способ передачи духовной (чаще всего нерелигиозного характера) информации, непременно «упакованной» в художественную форму, от одного человека (художника) к другим людям (аудитории). Стало быть, мы здесь имеем дело с неким содержанием, которое в искусстве не главное, воплощенным в художественной форме (передаваемым при помощи художественно-образного языка, который и есть основа искусства). Очевидно, что содержание художественного сообщения может быть различным. В принципе, оно может транслироваться различными способами. А содержанием искусства оно становится только благодаря художественной форме.

Однако одну из шкал оценки мы можем связать с характером художественного послания. Оно, это послание, может содержать результаты переживания художником неких философских проблем бытия. Например, ощущение бренности земного существования, трагичности мироустройства и т. д. А может содержание сводиться к подмеченным художником комическим жизненным парадоксам. Именно эти различия обуславливали в истории искусства его разделение на высокое (а, значит, лучшее) и низкое, т. е. вульгарное. А поскольку эти содержательные различия связаны с жанрами художественных произведений, то аналогичные оценки переносились и на них. Так, например, во времена классицизма в драматургической литературе трагедия считалась высоким жанром и — соответственно — трагедия в сценическом искусстве в таблице о рангах доминировала над комедией — жанром низким.

Понятно, что жанровые различия всегда связаны с использованным при их создании художественно-образным языком. Так, те духовные смыслы, выражение которых доступно симфонии, принципиально недоступны, например, городскому романсу, исполняемому под три гитарных аккорда. Романная форма способна вместить более емкое и сложное содержание, чем новелла. Другое дело, что любое произведение искусства может быть создано автором талантливым и заурядным, так же могут отличаться и исполнители.

Итак, хотя мы в наших эстетических воззрениях уже далеко ушли от догм классицизма с его таблицей о рангах в искусстве, все же мы и сегодня дифференцированно относимся к жанрово-тематической стороне произведений искусства. Что позволяет высказать гипотезу о возможности построения соответствующей оценочной шкалы.

И, безусловно, существует и применяется на практике в различных конкурсах шкала, измеряющая уровень таланта автора или исполнителя. Такими шкалами пользуются эксперты-члены различных жюри, определяющие лучшего автора, лучший фильм или спектакль, лучшего исполнителя и т. д. Это — один аспект проблемы сравнения в искусстве.

Другой аспект связан с тем, что представители различных субкультур тяготеют к различным видам, жанрам и типам искусства. Так, молодежь не жалуется на искусство, привлекательное для людей старшего поколения, и наоборот. Очевидно, что академики и прочие интеллектуалы любят иное искусство, нежели домохозяйки, дальневосточные рыбаки или представители криминальных кругов. Понятно, что «свое» искусство для представителей любой субкультуры оценивается как самое высокое. И они по-своему правы, ибо выше постулировалось, что зритель (слушатель, читатель) всегда прав своей субъективной правотой — в отсутствие объективной оценки. Но тут нам придется все же прибегнуть к оценкам специалистов-экспертов. При всем возможном разбросе их оценок конкретных произведений искусства, все эксперты сойдутся на утверждении, что, например, симфония Моцарта или Бетховена духовно несоизмеримо богаче, чем блатная песня, исполняемая под не очень умелую гитару. То есть мы в определенных пределах можем выстраивать субкультуры по шкале духовного богатства и эстетической значимости.

И, наконец, третий аспект проблемы сравнения. Если мы можем выстраивать иерархию искусства различных субкультур, то мы тогда можем выстраивать в аналогичную иерархию и потребителей этого искусства — представителей различных субкультур. Для этого нужно возвратиться к термину К. Прибрама — «эстетическая компетентность». Как уже было сказано, по этому признаку можно составить шкалу, расположив на ней реальных представителей как различных субкультур, так и членов конкретной субкультуры. Подобными шкалами пользуются и современные социологи искусства, вводя в обращение понятие «культурный потенциал» человека (Ю. У. Фохт-Бабушкин). И подобное различие издавна существовало в быденном сознании: люди всегда пользовались оценкой «культурный человек — некультурный человек», человек более или менее культурный. Так что для сравнений в культуре существует достаточно широкое поле.

## О прогрессе в художественной культуре

Путь от амебы к человеку казался философам очевидным прогрессом — хотя неизвестно, согласилась бы с этим мнением амеба.

*Бертран Рассел*

Прогресса нет. И хорошо, что нет.

*И. Бродский*

Мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества.

*Вл. Соловьев*

Сперва разберемся, какой смысл вкладывается сегодня в понятие «прогресс». «Социологический энциклопедический словарь» трактует его следующим образом. «Прогресс (от лат. *progressus* — движение вперед, успех). 1. Тип, направление развития, для которого характерен переход от низшего к высшему, от менее к более совершенному. 2. Успех, достигнутый по сравнению с прошлым». А поскольку художественная жизнь — есть один из аспектов жизни социальной, обратимся к соответствующему понятию — «прогресс социальный». В том же источнике он трактуется как: «1. Восхождение к более сложным формам общественной жизни. 2. Изменение в социальных отношениях, которое ведет к более полному равенству, росту социальной свободы и социальной справедливости»<sup>27</sup>. Не будем здесь обсуждать попытку автора этой словарной статьи объяснить понятие «социальный прогресс» через весьма дискуссионные понятия «успех», «равенство», «свобода» и «справедливость». Более того, в свете синергетического подхода, предполагающего рождение порядка (сложности) из хаоса, можно поставить под вопрос и утверждение о прогрессе как «усложнении» форм. Однако не станем ввязываться в подобные дискуссии, но попытаемся на базе приведенных словарных утверждений сконструировать пригодное для наших целей определение прогресса.

Видимо, в этой связи нам достаточно констатировать, что в самом общем виде прогресс означает совершенствование адапционных

способностей системы к изменениям окружающей среды. Это определение, как представляется, хорошо описывает прогресс культуры как адаптационного механизма в целом, причем на самых разных уровнях — от некоего социума до конкретного человека. Ибо известно, что повышение уровня культуры личности обуславливает расширение спектра возможных реакций человека на вызовы социальной среды. Что делает такую реакцию более адекватной вызову. А применительно к искусству прогресс может означать совершенствование способности автора воплощать в художественном произведении свое отношение к образу меняющегося мира и — соответственно — совершенствование способности аудитории искусства воспринимать все более сложные смыслы художественных посланий.

В свете такой постановки вопроса — прав ли Нобелевский лауреат, заявивший, что «прогресса нет»? Очевидно, что не прав! Но утверждение о наличии прогресса нуждается в доказательстве, причем в двух аспектах. Во-первых, поскольку прогресс — это процесс, нужно посмотреть, как сегодняшнее состояние системы (художественной культуры того или иного сообщества или эстетической компетентности конкретного человека) отличается от вчерашнего. Другими словами, в соответствии со сформулированным выше определением, нужно выявить направление эволюции культуры в целом. Если адаптационные возможности культуры улучшаются, совершенствуются, отвечая на вызовы среды, то прогресс налицо. Искусство же как подсистема культуры отражает эволюцию картины мира человека в меняющемся мире. Поэтому прогресс культуры в целом соответственно отражается и в искусстве соответствующего социума. Хотя здесь не следует забывать гегелевский закон несинхронности развития общества и его искусства.

То же можно сказать и о приобщении человека к культуре и об эволюции его способности воспринимать все более сложные духовные смыслы. Здесь нам проще, потому что социологи искусства уже научились измерять эти феномены, например, в рамках концепции «художественного потенциала личности» (Ю. У. Фохт-Бабушкин). А применительно к социальным общностям этот эволюционный процесс многократно иллюстрирует история культуры и художественной культуры, в частности, показывающая, как в разные времена вместе с формированием разных народов их культура рождалась, достигала расцвета своих потенциальных возможностей, а потом старела и умирала, а ее носители растворялись среди других народов и усваивали их культуру.

В этой связи возникает вопрос — могут ли в условиях стихийной глобализации сохраниться традиционные культуры народов? Ответ

<sup>27</sup> Социологический энциклопедический словарь. М., 1995. С. 267-268.

очевиден — скорее всего, нет. Разве что, если культура замкнется в себе, впав в изоляцию, которая неизбежно приведет ее к стагнации, а затем к гибели. Ибо такое состояние — смерть для культуры. Она, как велосипедист, который не может остановиться, жива только динамикой творческой жизни, предполагающей не только функционирование в своем ареале, но и контакты с иными культурами. Другим следствием самоизоляции культуры является ее архаизация, что делает культуру бессильной перед вызовами современности. Ведь любая система, чтобы сохранять жизнеспособность и динамичность, как утверждает теория, должна быть открытой для взаимодействия через обмен со средой информацией, веществом и энергией. Если же она отгораживается от внешних воздействий и замыкается в самой себе, то она обречена на бесплодие и гибель. Вместе с тем человечество, понимая ограниченность своих возможностей сохранить культуры малых народов или культуры прошедших времен в живом виде, сохраняет их в музейных формах, что есть определенный выход из положения, а потому несомненное благо.

В последние годы высказываются сомнения в том, удастся ли народам сохранять свое культурное своеобразие в современных условиях, не исчезают ли, подвергаясь эрозии в условиях нарастающей стандартизации образа жизни, многие особенности национальных культур. Утверждается, что, в отличие от адаптации продуктов — кока-колы, жевательной резинки, джинсов и т. д., — всякое взаимодействие в сфере культуры явление отнюдь не безобидное, поскольку оно способно затрагивать жизненно важные фрагменты национальной картины мира. А художественные образы через границы и таможи легко проникают в ядро национальной культуры, постепенно подвергая его непредсказуемым изменениям.

Известно, что все культуры можно разделить на донорские и реципиентные, что позволяет с высокой вероятностью предсказать возможные последствия межкультурного контакта. В частности, при взаимодействии равносильных культур происходит так называемая аккультурация, когда обе стороны в равной мере усваивают элементы культуры друг друга. И тогда картины мира обоих взаимодействующих этносов, в определенной мере видоизменяясь, все же сохраняют свои национально своеобразные черты. Каналами, по которым происходит аккультурация, служат миграция, туризм, деятельность миссионеров, торговля, научные контакты, обмен специалистами и др. Так что аккультурация представляет собой адаптацию человека к чужой культуре без отказа от своей собственной, овладение человеком ценностями иной культуры без утраты ценностей своей собственной культуры. Поэтому взаимодействующие культуры не теряют своей самобытности.

Но межкультурное взаимодействие может развиваться и по не столь благополучному сценарию. Дело в том, что может найтись более сильная и агрессивная (доминантная) культура, которая в условиях межэтнического контакта способна вызвать в другой культуре радикальные изменения. При таком взаимодействии базовые элементы картины мира более слабой культуры могут полностью или частично заместиться фрагментами картины мира доминантного этноса. Такой культурный контакт может привести к полной культурной ассимиляции одной нации другой, к слиянию одного народа с другим с полной утратой одним из них своей картины мира и, следовательно, своего национального самосознания, ценностных ориентаций, традиций, обычаев, религии и языка. Подобную угрозу ощущают сегодня не только так называемые малые народы, но даже и крупные этносы, в том числе имеющие собственную государственность, — такие, например, как Франция, Италия, Нидерланды, Дания и др.

Но времена социального дарвинизма, когда культуры взаимодействовали стихийно, по-видимому, уже миновали. Глобализационные процессы в культуре все более настоятельно ставят перед человечеством задачу сохранения многообразия культур. А на этот вызов может быть только один ответ — сознательное, рациональное управление культурными процессами в глобальном масштабе. Примерно так, как постепенно складывается система регулирования мирового рынка.

Зачем нужно сохранять культурное разнообразие? Потому, что все культуры самоценны и в своей совокупности составляют культурный генофонд человечества. Поэтому, как это было сказано выше, само их существование является их оправданием, и, следовательно, все культуры одинаково прогрессивны.

А как же нам оценивать культуры так называемых «слаборазвитых» народов? Для ответа на этот вопрос представьте себе в африканских джунглях университетского (очень культурно развитого!) профессора. И оцените его шансы на выживание в той среде.

Второй аспект проблемы прогресса связан с поисками его в самом искусстве. Выше мы связали прогресс с совершенствованием способности художника передавать тонкие нюансы своего отношения к изменяющемуся и усложняющемуся миру, а также с совершенствованием способности аудитории искусства воспринимать усложняющиеся духовные смыслы. Однако при внимательном рассмотрении проблемы легко убедиться в неоперациональности таких определений — действительность в них не вполне укладывается. Потому что, в частности, первая часть приведенного определения исходит из представления о линейном развитии искусства.

А в действительности это и так, и не так. Например, в реалистическом изобразительном искусстве художники сперва якобы не умели адекватно передавать зримый образ мира — не умели показать перспективу, отступал от реализма их рисунок. Но художники постепенно совершенствовались эту свою способность, научились реалистически запечатлеть мир и в конце концов докатились до гиперреализма. Все! Дошли до упора. Дальше пути нет. Что же делать? Признать, что развитие искусства остановилось? Да ничего подобного! Просто исчерпала возможность своего развития одна из ветвей дерева мировой изобразительной культуры. И, значит, нам нужно вернуться к «стволу» дерева искусства и, будучи обогащенными опытом развития живописного реализма, приступить к выращиванию некоей новой (новых!) ветви. Или вернуться назад и продолжать эксплуатировать наработанный предшественниками богатый арсенал реалистической живописи — уже с ориентацией на рынок. Кстати, точно так же стараниями К. Малевича завершил свое развитие супрематизм — «Черным квадратом». После него — тупик, дальше пути нет.

Итак, ветви искусства рождаются, переживают стадию расцвета и постепенно приходят в упадок. Но вечно дерево искусства! Это и есть его подлинный прогресс. А, например, рассуждения на тему — что прогрессивнее: реализм, сюрреализм или супрематизм, это пустые разговоры, не обеспеченные содержанием.

Но, может быть, можно сравнивать произведения художников, принадлежащих к одному и тому же направлению в искусстве, одной и той же школе? В литературе, например, с легкой руки российских «революционных демократов» считалось непрогрессивным просто заниматься искусством, литературным творчеством. Эти «прогрессисты» абсолютизировали и выводили на первый план присущую, но далеко не главную задачу искусства — заступничество за «униженных и оскорбленных». Сформировав этот ошибочно-однобокий «аршин», «революционные демократы» даже и самого автора «Униженных и оскорбленных» записали в реакционные писатели, а многих значительно менее талантливых авторов объявили прогрессивными. И такая пропаганда была в ту пору весьма эффективной. Потому что ей поддался и сам Ф. М. Достоевский. Он высоко ценил Н. А. Некрасова не за его художественный дар, но за его народозащитничество, и ставил его выше более талантливых, но политически не ангажированных современников.

Здесь мы можем вернуться к приведенному выше определению и признать его определенную резонность. Потому что, банально говоря, в искусстве все дело в таланте. А талант — это и есть спо-

собность в художественном произведении передать самые тонкие и индивидуально своеобразные духовные смыслы. Так что кто талантливее, тот и прогрессивнее. В том числе и потому, что его вклад в национальное и мировое искусство значительно выше, чем вклад художника неталантливый.

А что касается прогресса художественной компетентности аудитории, то здесь он очевиден. Попробуйте, например, пересмотреть художественный фильм, который приводил вас в восторг в юные годы. Сегодня он вам покажется в лучшем случае милым анахронизмом. То же можно сказать и о зафиксированных на пленке великих театральных спектаклях прошлого. Потому что с течением времени вырос так называемый массовый художественный вкус. Эта категория находится в постоянном движении и растет вместе с поступательной эволюцией искусства. И еще один аргумент. Часто случается, что то искусство, которое при его создании было элитарным потому, что воспринимать его были способны только весьма подготовленные читатели, зрители, слушатели, с течением времени становится общепризнанным, потому что массовый художественный вкус поднялся на тот уровень, который обеспечивает возможность восприятия шедевров. Так, произведения П. И. Чайковского при жизни автора выглядели нарушением общепризнанных правил. Сегодня его творения легко воспринимает массовая аудитория. Полагаю, что через какое-то время творчество А. Г. Шнитке и других современных композиторов, замеченных и отмеченных экспертами-специалистами, тоже станет доступным массовой аудитории.

Итак, очевидно, что И. Бродский не прав. Все-таки прогресс есть! И это хорошо!

## В. А. Колотаев. СУБЪЕКТ БЕЗ КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

### Предуведомление

Предметом настоящего исследования является ситуация современной российской культуры начала XXI века. Обращение к фильму Бориса Хлебникова и Алексея Попогребского «Коктебель» (2003) было вызвано тем, что эта картина содержит эстетическую рефлексию сути происходящих изменений культурного ландшафта на рубеже веков. Фильм рассматривается как метафора оптического устройства огромных разрешительных возможностей. Эта оптика позволяет видеть то, что происходит сейчас с культурой и индивидом. По существу, зрителю предлагается модель внутреннего мира субъекта и модель внешнего мира, собственно культуры конца второго и начала третьего тысячелетия.

Само название фильма возвращает нас к концу XIX – началу XX вв. К той продуктивной среде, в которой формировались основные тенденции духовной жизни, определившие пути развития XX в. Фильм дает модель современной культуры как итога столетнего пути. По существу, это дорога от Коктебеля М. А. Волошина к современному Коктебелю, от родины духа к духовному обнищанию.

Картина вышла на экраны почти одновременно с «Возвращением». Общая тематика фильмов — некомпетентность путеводителей, отцов. И там, и там слабые отцы не справляются со взятыми на себя инициаторными функциями проводников и наставников. Однако при тематическом сходстве повествовательное начало этих фильмов мотивировано разными целями. В «Возвращении» мотив инициаторного путешествия отца с сыновьями не очевиден, скрыт и от ведомых, и от зрителя. Логика, определяющая маршрут и направление движения, ясна только отцу, который не считает нужным объяснять детям причины резких изменений своего поведения. Поэтому создается впечатление, что властные требования путеводителя абсурдны. Рациональные и очевидные мотивы путешествия произвольно подменяются эмоциональными.

На эту особенность поведения отца из «Возвращения» обратил внимание В. И. Михалкович. Он увидел в фильме проекцию политической ситуации в стране, конкретную модель властных практик. «...Можно утверждать, что Поводырь-Предводитель в данном паттерне — то есть, на микроуровне — сопоставлен с ведомыми, как на макроуровне нынешний президент — с вверенными его опеке россиянами»<sup>1</sup>. Речь, разумеется, шла о президенте Ельцине. О бесспорном на первых порах политическом лидере, харизма которого в одночасье испарилась, а сам он, вероятно, разочаровавшись в подопечных, вскоре отказался от исполнения своих функций и исчез. В. И. Михалкович объединил сразу несколько фильмов, почти одновременно вышедших в прокат, в один типологический ряд по такому важному признаку, как наличие мотива пути, дороги и некоего места, цели.

Мы полагаем, что наряду с темой, указанной В. И. Михалковичем, есть в «Коктебеле» и иная, более глубокая идея, относительно сути происходящих изменений российской культуры. Метаописание, предложенное постановщиками фильма, трактуется нами как изображение опыта адаптации субъекта в среде обитания, по сути, лишенной культурных слоев, материальных носителей культурной памяти, позволяющих разрешить проблему идентификации. Это состояние среды выхолощенных культурных штампов. Метафизическое путешествие внутри реальности, утратившей символический регистр значений. Если позволительно говорить о морали фильма, то она предельно проста: утрата духовной родины приводит к утрате имени и идентичности.

В отличие от «Возвращения», «Прогулки» и даже «Бумера» в «Коктебеле» нет скрытых смыслов путешествия, тайных, неявных намерений одного из участников по отношению к другому или другим. «Коктебель» предлагает зрителю иные мотивы движения героев в пространстве фильма к заветной цели, и иную логику развертывания повествовательных структур. Движение персонажей здесь подчинено вполне четкой цели. В свою очередь цель-место опознается и отцом, и сыном как ценность, как некий идеал, структурирующий время путешественников, заставляющий их идти. Однако попадают они не совсем туда, куда хотели. Вместо родины духа, открытой М. А. Волошиным, подросток оказался на рынке. Возможно, в этом и есть суть фильма: за век общество прошло путь от культуры к рынку. Мир как рынок со свободной циркуляцией товаров, идей и идентичностей. Однако коктебельский базар с явным перекосом в сторону телесного низа едва ли может претендовать на роль идеала глобализации.

<sup>1</sup> Михалкович В.И. Избранные российские киносы. М., 2004. С. 88-89.

Если и выстраивать типологию, то вопреки В. И. Михалковичу мы бы расположили «Коктебель» в одном ряду с такими фильмами, как «Облако — рай». Значимым признаком такой типологии будет уже не общая тематика пути, объединяющая указанные выше фильмы на основании внешнего сходства сюжетов, а идея, говоря в стиле В. И. Ленина, захватившая и подчинившая сознание путешественников. Особенно сознание подростка, мечтающего оказаться в точке, где воздушные потоки создают идеальные условия для воздухоплавания, для взлета и парения над землей. Идея родилась в начале XX в., прошла разные стадии развития, в том числе и вдохновенный этап шестидесятых годов прошлого века. Пока, наконец, не эволюционировала до рыночного проекта начала третьего тысячелетия. От стихов Волошина, Цветаевой, Пастернака и Мандельштама к куплетам Сергея Шнурова на курортном базаре.

### Трасса «Коктебель — Уренгой»

Идеи оживают и из виртуального состояния бестелесных симулякров — наподобие того, что описан Марксом в «Манифесте коммунизма», — переходят в плоскость реальности, если овладевают сознанием масс. Призраки начинают свою жизнь в поступках и словах людей. Правда, речь у классика марксизма-ленинизма шла об идеях революционного преобразования общества. Для Ленина, знавшего толк в политическом мифотворчестве, было очевидно, что идея, захватившая умы, перекраивает реальность, а породивший идею — обретает власть. И в «Облаке — рае», и в «Коктебеле» есть то содержание, которое подспудно разоблачает романтическую утопию, иллюзию счастливого места. Оба фильма показывают, насколько опасна некритически усвоенная мысль-химера, рожденная в иных культурных контекстах. И не важно, какому политическому дискурсу принадлежит идея. Диссидентские мифы, если по ним строить жизнь, столь же разрушительны для судеб, сколь и официальная пропаганда.

Встраивая «Коктебель» в один типологический ряд с «Облаком», необходимо сказать о различиях. Ведь в одном случае герой прозаически собирается во Владивосток. Он сам себе придумывает маршрут, воспользовавшись уже к тому времени неактуальным, отработанным советским географическим мифом. Таким образом эксплуатируется и одновременно подвергается вскрытию советская идеологическая машина порождения иллюзий. Смысловой основой государственных мифов освоения часто непригодных для жизни территорий был архаический посыл испытания, проверки на проч-

ность человеческого материала. Государство сулило тем, кто успешно прошел испытание, последующее безбедное существование. Это был негласный договор, соглашение сторон, системы и человека, принимающего и рациональную, и романтическую, эмоциональную суть мифа. Государство в обмен на жизнь в настоящем обещало всяческие льготы и послабления в будущем. Суть договора можно определить такой нехитрой конструкцией: сначала вы отдаете нам себя сейчас, а потом мы вам предоставляем набор материальных ценностей: жилье на юге, автомобиль без очереди и т. д. Индивид оказывался в ситуации, которую можно передать лозунгом «жизнь взаимь». Явно или нет «Облако — рай» вскрывает идеологическое мифотворчество, показывая, что соблазненные романтическим пафосом отказываются от реальной жизни, предпочитая удобную иллюзию неудобной действительности.

В случае с «Коктебелем» эстетическая рефлексия также направлена на проработку и вскрытие механизма порождения социокультурных мифов. Хотя здесь речь идет о системе, которая противопоставляла себя официозу и видела в себе культурную альтернативу советской идеологии. Мы говорим, разумеется, о мифотворчестве шестидесятников, для которых Коктебель был своеобразной Меккой, посещение которой как бы гарантировало вход в райские кущи, приобщение к высокой духовности. Даже географически закреплялось противостояние идеологий: северные просторы, с одной стороны, и безмятежный юг — с другой. Сибирь, Дальний Восток, Крайний Север, тундра, Колыма, Магадан, целинные и залежные земли — все эти названия представляли собой пространственные коды, возбуждающие двойственную семантику: зловещие символы сталинизма и романтический гибрид комсомольского энтузиазма постсталинской эпохи. Этому пространству официальной советской культуры противопоставлялось пространство полуострова Крым, с сакральным местом Коктебель. Вдруг оказались востребованными романтические мифы, рожденные в сознании не совсем здоровых людей, оказавшихся в невыносимых условиях сталинского государства. Чего стоит, например, огромное количество «алых парусов», давших названия и комсомольским стройотрядам, и лагерям, и рубрике газеты «Комсомольская правда». Фантазии Александра Грина, представляющие снимок патологического состояния личности и культуры, реанимировались благодаря фильму «Алые паруса» и прочно обосновались в языковом ландшафте культуры шестидесятых. Если бы кто-нибудь взял на себя труд задуматься тогда над идеалами Асоль, то мог бы обнаружить в них признаки очевидной клиники и стремлений избежать столкновений с реальностью.



Символы официоза и романтической оппозиции причудливо переплелись в сознании советского человека. В пейзажах Крыма без труда различались архитектурные монстры советских здравниц. Один образ как бы прорастает в другом. Одна идеология так же дополняется и подпитывается другой, как инфраструктура курортного Крыма подпитывалась деньгами отдыхающих нефтяников Тюмени и приснопамятными шахтерами Воркуты. В заключительных кадрах фильма есть сцена, где разочарованный подросток вдруг узнает, что его тетя давно уже живет в Уренгое, а не в Крыму. Возможно, она и придет весной, говорит ошарашенному мальчику хозяйка. Но, может быть, и не придет. В любом случае, сейчас осень, и ждать тетю из Уренгоя до весны — занятие странное. Путешествие из Москвы в Коктебель, таким образом, лишено всякого смысла. Причем оно было лишено смысла изначально. Бессмысленны и опасны чужие мифы, если ими руководствоваться как ориентирами в построении пространства своей жизни. Если слепо следовать маршруту, предложенному другим. Если не творить духовное пространство, родину духа.

Помимо всего прочего в фильме «Коктебель» вновь признается актуальной поколенческая проблематика. Подростка сопровождает в инициаторном путешествии отец, которому, как и отцу из «Возвращения», ориентировочно сорок лет. Отец-путеводитель сам является представителем поколения детей шестидесятников, унаследовавших дух Коктебеля, набор культурных мифов, берущих начало от мифотворчества поздних символистов. Прежде всего, от Коктебеля Максимилиана Волошина. В свой черед Волошин, создавая собственный культурный проект, стремился дистанцироваться от прежней, эстетической программы, утверждающей ивановский концепт «Башни». Он синтезировал взгляды романтиков, идеологов жизнотворчества, программы опрощения и слияния с природной стихией и многое другое как из культурного наследия, так и из новомодных проектов и философских исканий современников. Иными словами, культурный миф Коктебеля в рассматриваемом фильме напоминает одежду с чужого плеча и из другой эпохи, которую надел на себя подросток. Это платье носилось тремя поколениями. Ткань давно уже истончилась настолько, что остались одни прорехи, пустоты культурных штампов. Эти полости заполняются иллюзией полноценной жизни так же, как нефтяные доллары Уренгоя подпитывают миф об экономическом процветании.

### Чайка, буревестник, куриный бог. К истокам

В широком обсуждении феномена новейшего российского кинематографа было достаточно оценочных характеристик фильмов, составляющих основу современного кинопроцесса. Фестивальная пресса в целом благоволила к фильмам, которые было принято проносить чуть ли не в единой связке — «Возвращение», «Коктебель», «Бумер». Даже нашлось название творческому методу Хлебникова и Попогребского. Свой стиль постановщики окрестили съемкой забытой камерой. Это потому, что повествование складывается из долгих планов. Тех, кто выражал скепсис относительно качества кинопродукции, было не так уж много. Раздавались голоса пожилых режиссеров, которые упрекали молодых собратьев по цеху в недостаточном профессионализме, в неумении выстроить мизансцену, в суетливом стремлении захватить кинорынок, в желании поставить отечественному и особенно западному зрителю узнаваемые и понятные образы, различаемые теперь как конвенции кинематографической культуры. С одной стороны, «Коктебель» отмечен призами авторитетных жюри международных фестивалей в Москве («Серебряный Святой Георгий») и в Карловых Варах. С другой стороны, в глазах профессионального сообщества картина не обладает сколько-нибудь значимыми эстетическими качествами и даже вызывает откровенно негативные отклики тех, кто считает, что у режиссеров не хватило элементарного мастерства.

Есть суждение относительно того, что сам подбор материала обеспечивает сильнейший эмоциональный отклик у зрителя, который сопереживает увиденному не столько потому, что хороша картинка, визуальный ряд, сколько потому, что рассказанная история совпадает с его чувствами и указывает на актуальность социальной и психической проблематики. Художественные достоинства картины, как и ее недостатки, затмеваются эмоциональной составляющей образа. Заметно, что режиссеры работают с нашими бессознательными комплексами, апеллируют к коллективной душе, составляя рассказ из образов, имеющих природу символа: отец, сын, дорога, птица и т. д. Иначе говоря, как бы вопреки утверждению формалистов, важным теперь становится содержание образа, его смысловое наполнение, суть рассказа, а не то, как он построен.

Упрекают картину и в том, что звуковое оформление, особенно диалоги, не согласованы с визуальным рядом. Не причисляя себя к критикам «Коктебеля», все-таки скажем, что действительно, если отвлечься от изображения и сосредоточиться на звуке, остается впечатление, что это телевизионный спектакль. Причем очень плохо, на

скорую руку озвученный актерами, с которыми не успел поработать режиссер. Часто слова, произносимые исполнителями, звучат как бы сами по себе, вне связи с событиями в кадрах. Голос как бы искусственно атрибутируется типажам: отцу с не изменяющимся на протяжении всего фильма лицом-маской, подростку, алкоголику. Между выражением лица и голосом существует какая-то дистанция. Создается впечатление, что диалоги в фильме вообще избыточны. Кажется, что достаточно закадрового голоса, комментирующего событие, и звукового оформления, фоном, через фильм проходящего гула магистралей. Между тем, никто не обвинял в плохой работе звукорежиссера. Евгения Потоцкая выполнила свою задачу блестяще.

Однако есть и другое объяснение тому, что не получилось, на взгляд критиков, в картине. Речь, очевидно, должна идти о кризисе прежних средств кинематографической выразительности. Так, как снимали раньше, сейчас этого делать по разным причинам невозможно. И дело не в том, что у режиссеров или актеров не хватает мастерства или опыта. Изменилась та реальность, которую нельзя выразить прежними средствами искусства кино, передать игрой актера. Утратила актуальность номенклатура образов, отражавшая некое культурное состояние и укорененность в специфику жанровых конвенций. Если считать устойчивые жанровые формы памятью культуры, то невозможность их воспроизведения симптоматически указывает на утрату связи времен. Когда информация такова, что ее трудно передать с помощью старого языка, придумывают новый язык. Разумеется, речь идет не о языке в лингвистическом понимании этого слова, а только о средствах художественной выразительности. Правда, о поэтике кино часто говорится как о языковой системе. Хотя языком в строгом смысле данная область эстетической активности не является.

Очевидно, невозможность использовать прежний эстетический опыт заставляет искать и создавать иные поэтические формы, которые неадекватно воспринимаются опытными ценителями искусства. Кажется, что новое и иное чаще всего хуже старого и привычного. История творчества знает примеры, когда новаторские произведения рассматривались поначалу как авторская неудача. Так, премьера «Чайки» А. П. Чехова была провальной (об этом см.: Рейфилд 2005). Столичная публика воспринимала спектакль резко отрицательно и упрекала драматурга приблизительно в том же, в чем сейчас упрекает критика режиссеров «Коктебеля».

Впрочем, обвинения в утрате жанровой памяти в адрес постановщиков фильма не совсем справедливы. Возможно, и не подозревая, Хлебников и Попогребский воспроизвели в картине диалог с пред-

шественниками. Мы имеем в виду переключки с фильмом Евгения Брюнчугина и Игоря Ветрова «Беглец из «Янтарного»» (1968). Это светлая и, как сейчас говорят, добрая картина о мальчике, который убегает из детского сада «Янтарный». Бегство из рая сопровождается всяческими открытиями, встречами с разными людьми.

В отличие от жестокого реализма «Коктебеля», где подросток все же расстается с иллюзиями, путешественник Сережа из фильма Брюнчугина и Ветрова находит волшебный камешек с дырочкой, глядя в которую мир начинает сверкать волшебным светом, а желания исполняться. Поиски куриного бога среди гостей Макса Волошина были распространенным явлением. Увлечение называлось «каменной болезнью». А. М. Горький, будучи в Коктебеле, с любопытством наблюдал за тем, как взрослые люди маниакально перебирают морские камешки. С Горьким ассоциируется буревестник, птица, символизирующая революцию. Птица, правда, не совсем такой формы, как ее описывает энциклопедия, попадаете мальчику в конце фильма. Попрошайка, отбирающая хлеб, символизирует разочарование в символах, вырождение культурных мифов. Мальчика из «Янтарного» все-таки отыскивали воспитатели и поместили на прежнее место, то ли в детский сад, то ли в пионерский лагерь. Вернулся он из странствий с абсолютным убеждением, что вокруг, за пределами забора, простирается прекрасное далеко. Оно возможно, если верить в чудеса и вечно оставаться ребенком. Мальчик смотрел на мир сквозь призму талисмана, волшебного предмета, связанного с могучими силами куриного бога. Обман вскрылся спустя без малого сорок лет. Розовые очки куриного бога, если их долго не снимать, приводят к болезни сродни той, что называется куриная слепота.

Были в том фильме и овцы, и ночевка у костра с косматым человеком, и море. Однако вряд ли Хлебников и Попогребский его видели. Зато герой Игоря Черневича, как и многие из его поколения, наверняка эту детскую историю посмотрели. Отец из «Коктебеля» по возрасту сверстник мальчика из «Янтарного». Мораль из того фильма вытекает следующая: здесь и сейчас плохо, а где-то там и потом будет очень хорошо. Все ваши мечты в будущем обязательно удовлетворятся. В целом картина была адекватна той идеологической системе, в которой росло не одно поколение мечтателей, стремящихся смотреть на мир сквозь волшебный хрусталик и не видеть окружающей реальности. Желания исполняются, мечты реализуются. Кто-то всемогущий решит все твои проблемы, а тебе нужно всего лишь загадать желание, зажмуриться и повернуться несколько раз вокруг своей оси. Опасность советской идеологии той поры заключалась в том, что за безукоризненной риторикой невозможно было разглядеть

действительного положения вещей. Как за волшебным сиянием не видно было мальчику простых человеческих чувств. Ведь рулевой прогулочного катера (Юрий Саранцев) дал ему штурвал не потому, что так распорядился куриный бог, а потому что взрослому стало жалко ребенка. Однако социализм с лицом Л. И. Брежнева и сейчас многими воспринимается как воплощенный идеал общественного благополучия и единства.

К слову сказать, режиссеры «Беглеца» были, судя по всему, людьми искушенными, знающими материал. Был в их фильме эпизод с пастухом, приютившим мальчика. Добрый, мудрый человек, учивший ребенка правильно кушать. Так вот, те, кто имел хоть какое-то отношение к Коктебелю, знали, что у М. А. Волошина и его жены Марии Степановны Волошиной, до 1976 года хранившей Дом поэта от разграбления, был страшный опыт общения с пастухами из окрестных сел. В отличие от киношного, пастухи реальные не отличались добротой. Они устраивали травлю семьи. И даже после смерти поэта не оставляли его в покое. Известно, что М. С. Волошиной стоило немалых сил выдворять стада животных с могилы мужа.

Так или иначе, попытаемся понять фильм «Коктебель», разобраться в его структуре, полагая, что картина представляет собой завершенное произведение, в ней все уместно, нет ничего лишнего или избыточного. Даже так называемые огрехи, нестыковки и ошибки выполняют художественные задачи, содержат смысл, о котором мы скажем.

### Письмо из Коктебеля

Содержание фильма представляет собой историю путешественников, отца и сына. Цель путешествия — Коктебель. Мотив не совсем ясен. Возможно, отцу и сыну негде жить, и их из сострадания позвала в Коктебель тетя, сестра отца. Мальчику (Глеб Пускепалис) лет одиннадцать, отцу (Игорь Черневич) едва за сорок. В прошлом он был инженером, строил самолеты. Со слов мужчины известно, что их странствие во многом вынужденное. Они, столичные жители, лишились всего после того, как умерла мать мальчика, а отец с горя запил. Он, постепенно опускаясь, пропивал имущество. Мальчик нигде не учился, рос сам по себе, часто бегая за водкой отцу. Так они оказались на дне. Алкоголизм отца лишил семью квартиры. В Москве не осталось ничего. С другой стороны, бросить пить помогла мечта о Коктебеле. В Коктебель отца с сыном позвала тетя. Можно попробовать начать жизнь с начала. Нужно только добраться до счастливого места. Однако вынужденное путешествие в Крым из-за отсутствия

средств сильно затянулось. Продвигались отец и сын по пространству бывшего СССР очень медленно, на случайном транспорте, толком не зная, в каком направлении они едут. На пути им попадались разные люди, они оказывались в странных местах и в разных ситуациях. Такова преамбула. Та часть истории судьбы, которая, с одной стороны, присутствует в диегетическом пространстве фильма как рассказ отца, переданный своей спасительнице, поселковому врачу, приютившей странников. С другой стороны, амбулаторная история, рассказ-жертва по понятным причинам не попадает в визуальный ряд картины, остается за кадром.

Повествование фильма разворачивается линейно, последовательно. В жанровом отношении «Коктебель» относится к картинам из серии так называемого роуд-муви. На линии совместного движения отца и сына встречаются три пункта-остановки. Первый пункт — это железнодорожный пикет. Путешествие прервалось задержанием странников железнодорожным обходчиком, который выгоняет мужчину и мальчика из пустого товарного вагона. Им казалось, что можно существенно сэкономить время и силы, если, нарушив порядок, сесть в товарный состав. В общем-то, это удалось. Правда, потом они узнают, что поезд направлялся в тупик, на расформирование вагонов. Так возникает тема тупикового пути.

По сути, они сильно отклонились от цели. Езда зайцем на товарняке ничего нашим героям не дала. Так или иначе, но они были задержаны обходчиком и даже по началу испугались своего конвоира. Однако железнодорожный рабочий оказался гостеприимным хозяином, предложившим еду, кров и отдых на неопределенное время. По странному стечению обстоятельств в кадр не попадает женщина, жена обходчика. Возможно, у него тоже нет жены, но есть дочь, девушка-подросток, с которой знакомится мальчик. Это еще одна тема фильма, тема мира мужчин без женщин, и женщин без мужчин.

Второй отрезок сюжета связан с пребыванием странников в лесном доме. Уставшие и промокшие путники попросились на ночлег и последующую подработку к пожилому мужчине, живущему в одиночестве в лесу, в ветхом двухэтажном доме с разваливающейся крышей. Отец мальчика берется за небольшое вознаграждение перекрыть кровлю. Хозяин ветхого жилища, дачник (Владимир Кучеренко) оказался алкоголиком. Под его влиянием начинает пить отец. На время беспробудного запоя о путешествии в Коктебель пришлось забыть. Вскоре пьянство завершилось весьма просто. У собутыльников кончились деньги. Возникла ссора, и пожилой алкоголик, подозревая в краже денег работника, решил сдать вора и его маленького сообщника в милицию. По пути в участок он выстрелил в отца маль-

чика. Раненного в плечо мужчину удалось доставить к фельдшеру, очаровательной женщине, которая, по сути, спасла ему жизнь.

Пребывание путешественников в доме спасительницы (Агрипина Стеклова) является третьей и последней частью сюжета совместного странствия отца и сына. Дальше их пути расходятся. Мужчина увлекается своим доктором. У них развивается роман. Соблазненный прелестями очаровательной женщины, отец как бы забывает о сыне, о цели их странствий. После бурного объяснения с родителем мальчик, остро переживая очередное предательство отца, уходит в Коктебель один.

Далее он встречает на своем пути водителей-дальнобойщиков. Примечательность кадров в том, что мальчик поначалу блуждает среди стада овец, как Одиссей. Потом его как бы захватывает косматое чудовище, Циклоп. Один из водителей в шутку хватает подростка, поднимает над головой и с криком «мясо!» несет к костру. Он же потом и подвозит путешественника к объекту его мечты, к памятнику планеристам. На одной из сопок, в окрестностях Планерского (15 апреля 1946 года Коктебель был переименован в Планерское), возвышается ныне полуразрушенный обелиск. Это все, что осталось от памятника планеристам. Отец рассказывал сыну, что в этой точке как бы сходятся воздушные потоки и образуют некий трамплин для взлета. Здесь самое благоприятное место для воздухоплавания. В общем, почти любой предмет, имеющий определенную форму, может быть поднят на высоту воздушными потоками рядом с этой стелой.

Рассказ отца — один из мифов Коктебеля. Исследователи жизни М. А. Волошина настаивают на том, что эту точку открыл сам поэт в 1923 г. во время знаменитых прогулок по окрестностям Коктебеля. Скорее всего, это один из многочисленных апокрифов. Однако история гласит, что как-то раз, «пересекая вместе с летчиком К. К. Арцеуловым (внуком Айвазовского, поклонником планеризма) хребет Узун-Сырт, Волошин стал свидетелем того, как листок бумаги, выпущенный из пальцев Арцеулова, плавно воспарил вверх. Примеру арцеуловской бумаги последовала волошинская шляпа. Воздушные потоки на этом широком плато оказались на редкость мощными. Так случайно было обнаружено место для проведения слета планеристов...»<sup>2</sup>. В фильме отец рассказывает сыну об этом месте и еще больше стимулирует в подростке желание попасть в Коктебель. Место воспарения духа.

Однако подростка ждало разочарование. Листы бумаги, вырванные из атласа с картами республик бывшего Союза, не взлетали в небо, а прибывались ветром к земле и разносились по сторонам, как обыкновенный мусор или куст перекати-поля.

Дальше мальчика ждало еще одно разочарование. Оказавшись в курортном Коктебеле, он выяснил, что там его никто не ждет. Никакой тети, сестры отца, по указанному папой адресу нет. Какая-то женщина, возможно, хозяйка дома, передала мальчику конверт с деньгами и письмом, с приглашением в Уренгой. Никому не нужный, разочарованный подросток бродит среди толпы отдыхающих на курортном базаре, ночует на пляже, растерянно сидит на пирсе, всматриваясь морскую даль. Во время блужданий подростка по курортному месту среди полуголых отдыхающих раздается неприятная песенка С. Шнурова про путника и дороги. Усталый труженик туристического бизнеса с безразличным видом поет про то, как по дорогам земли его носили ноги и выручали боги. Здесь и происходит его близкое знакомство с легендарной птицей. В реальности королева помоек чуть было не склевала скудный завтрак подростка.

В этот момент к нему присоединяется отец. В заключительных кадрах изображены сидящие на пирсе отец и сын. Их взгляд обращен в стону моря.

Финал заставляет зрителя задуматься о том, что же будет дальше с мальчиком и его безвольным отцом?

### Звуки магистрали, линии дорог

Музыкальное, точнее, звуковое оформление фильма, в самом деле, заслуживает внимательного рассмотрения. Речь идет даже не столько о мелодии, звучащей в кадре, или о качестве песни, написанной Сергеем Шнуровым. Она, в общем-то, здесь уместна и соответствует ситуации осеннего курорта. Хотелось бы сказать именно о звуковом фоне картины. О шуме, который хорошо слышен, если в зрительном зале нормальная акустика. Это гул магистрали, шумы шоссе и железной дороги. Даже, когда герои фильма находятся вдали от путей, их фоном сопровождают гудки локомотива, низкие вибрирующие басы его работающего мотора, грохот сцепляемых вагонов, ритмичные звуки железной дороги, либо шум проезжающих по шоссе машин.

Собственно и начинается фильм весьма примечательно. Из рассветных сумерек появляется линия дороги, по которой проходят редкие автомобили. Причем дорога, горизонтальная линия занимает в структуре кадра небольшую часть пространства от верхней части экрана. Большая часть кадра заполнена изображением откоса. Камера установлена не вдоль, а поперек шоссе, напротив трубы водостока, проходящего под дорожным полотном. В этом мелиорационном

<sup>2</sup> Пинаев С. М. Максимилиан Волошин, или Себя забывший бог. М., 2005. С. 570.

сооружении правильной геометрической формы, как бы под мостом, в большой бетонной трубе ночевали и скрывались от дождя путешественники. Оттуда они выбрались в начальных кадрах фильма. Это тоннель, проходящий под горизонтальной линией трассы. Тоннель, пересекающий магистраль, связывающий поля, пустые пространства, рассеченные шоссе.

Следует сказать, что далее по фильму таких, геометрически четких, правильных линий почти не будет. Пространство, по которому перемещаются герои, почти не бывает открытым. Оно пересечено оврагами, закрывающими горизонт сопками, кривыми линиями размытого бездорожья, ведущего либо под гору, либо на возвышенность.

Возможно, тема пересечения, прохождения сквозь целое по замысловатым ходам тоннеля развивается дальше, когда путники едут в товарняке и едят собранные отцом во время случайной остановки яблоки. Этот незапланированный сбор фруктов едва не завершился плачевно, отец чуть не отстал от поезда. Мальчику попадается червивое яблоко, и он спрашивает отца о виде бабочки, которая родится из червяка.

В этих кадрах возникает переплетение тем, которые будут развиваться, разматываться сюжетными линиями на протяжении всего фильма. Прежде всего, это и бессознательное стремление отца избавиться от груза ответственности за судьбу сына. Отстать от поезда, исчезнуть в бездонном пространстве, списав все на случай, может оказаться выходом из неутешительной ситуации бесконечных блужданий по лабиринтам проселочных дорог. Но это также возможность прекратить движение, зацепиться за место, укорениться где-нибудь, где тепло, сытно, безопасно и предсказуемо. Парадоксальным образом случайное отставание от поезда это, с одной стороны, стремление избежать отцовства, той роли, с которой герой явно не справляется. С другой стороны, у неудачника, который не успевает запрыгнуть в последний вагон уходящего состава, есть шанс стать отцом снова, привязаться к новому месту, к женщине, обрести детьми, укорениться в иной почве, забыть, наконец, кошмарное прошлое, состоящее из череды траг и потерь.

На языке теории Жака Лакана такого рода остановка субъекта на пути к своему «Я» и будет означать знаменательную точку привязки (*point de capiton*). Это стезок в судьбе, сшивающий то, что невозможно соединить вместе. Две разные плоскости бытия, два состояния организмов, связанных вместе и происходящих один из другого. Так сын связан с отцом. Так магистраль связывает населенные пункты. Возможно, такое изменение сродни качественному переходу червя в

бабочку, перерождению ползающего во тьме существа в летающее, отвратительного и низменного в прекрасное и возвышенное. Один не видит ничего в темном тоннеле, другой способен смотреть на мир сверху. Такое событие представляет собой одновременно разрыв и соединение, смерть и воскресение в новом облике, никак не напоминающем прежнее состояние. Это еще и смена оптик, точек зрения, способов видеть (или не видеть) мир и себя в нем.

Нам важно отметить странную деталь, выявляемую при движении героев в диегетическом пространстве фильма. С одной стороны, мы слышим шум магистрали, с другой — путешественники все время отклоняются от центральных путей на периферию. Они не идут на этот шум, он не служит им ориентиром. Напротив, они идут либо по проселкам, либо вовсе по бездорожью. Магистральное направление пути все время дает знать о своем присутствии звуками дорог, но в то же время траектория движения отца и сына постоянно смещается от центральных коммуникаций. Даже когда странники пользуются товарным составом, чтобы поскорее добраться до цели, их ждет разочарование. Нарушителей порядка снимают с поезда. К тому же они узнают, что состав шел в тупик. Их везли от намеченного маршрута, затрудняя еще больше движение к цели.

В целом перемещение отца и сына соответствует общему направлению от центра, Москвы, к периферии, в Крым. Правда, мальчик все-таки попадает в Коктебель не иначе, как на большегрузном автомобиле по шоссе. Но в итоге и этот путь приводит его в тупик, заставляет жестоко разочароваться в собственных представлениях о мире, полученных от энциклопедически образованного отца. Его желание встретить мечту наталкивается на иссушенную и бесплодную почву реальности (кадры пустынных сопки у стелы).

Невольно возникает подозрение, что фильм подводит зрителя к неутешительному выводу относительно того, что магистральные линии дорог приводят героев не совсем туда, куда бы они хотели попасть. Сами дороги как символы связи дискредитируются. Для подростка это новая травма перехода, пробуждение от сна иллюзий. Боль взросления, возникающая после того, как рушатся воображаемые миры, и открывается реальность, пустынные ландшафты Крымского предгорья. Напротив, проселки и бездорожье, во всяком случае, отца ведут к местам, где удовлетворяется его подспудно возникающее желание покоя. В первом случае это лесной дом пожилого алкоголика, во втором — хуторок очаровательного доктора.

Пышущая здоровьем молодая женщина соблазняет взрослого путника, привязывает его к себе и месту телесной любовью. Правда, этот покой, во всяком случае, в лесном дачном домике, связан с погру-

жением в забвение, с самой смертью. Движение от центра к периферии, уклонение от магистральных путей, предпочтение их проселкам, и есть движение по жизни к смерти, модельно составляющее основу художественного образа. «Существует нечто отличное от принципа удовольствия, что стремится перевести все одушевленное в неодушевленное состояние <...>. Это вовсе не смерть, неизбежная для живых существ. Это то, что человеком переживается, это устанавливаемые между людьми отношения обмена, это интересубъективность... Принцип, который возвращает либидо к смерти, действительно существует, но делает он это совершенно определенным образом. Выбирай он при этом пути самые короткие, проблема была бы благополучно решена. Все дело, однако, в том, что он выбирает для этого иной путь — путь жизни. Позади необходимости, вынуждающей живые существа следовать путем жизни — без чего ему обойтись нельзя, — принцип, ведущий к смерти, как раз и прослеживается. Выбрать дорогу к смерти по своему усмотрению ему не позволено»<sup>3</sup>.

Это перемещение в пространстве судьбы не сопряжено со знанием местности, с открытием новых территорий. Для отца оно связано с прозаическим желанием осесть, пристегнуться к объекту первичных желаний. Для сына путь означает поэтическую метафору взлета, возможность посмотреть на мир сверху. Два несоединимых мира, несшиваемых в органичное целое стежками судьбы, тем не менее, связаны червоточиной, тоннелем.

Подросток, подобно Улиссу, перемещается по пространству, скользит по поверхности, в поисках своего места, и никак его не находит. Хотя на рациональном уровне ясно, что идут они в Коктебель, к тете. Но оказывается, что это мистическое место уже не существует как точка, в которой можно остановиться. Возможно, его вообще не было, или оно было в их воображении. Трудное движение в пространстве к заветной цели обречено на неудачу, как движение путников к миру.

### Тоннель, дорога — червь, бабочка

Бессмысленность пути и пустая трата сил как основополагающая формула развертывания поэтического языка от центра на окраину словесной культуры. Такое путешествие перечеркивает оседлость и изобличает патологию. Не является ли поэзия в сравнении с нормальным языком своего рода отклонением от нормы? Огибанием

<sup>3</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М., 1999. С. 120.

магистральных путей? По Шкловскому, поэзия вытекает из способности говорящего вывести речь из-под власти законов сохранения энергии. Находясь по ту сторону принципа экономии сил, поэтическая речь развивается от метонимии к метафоре как затрудненная форма видения. Путь от одной точки к другой сопряжен с поражением эмоциональной сферы. Неслучайны кадры истерики ребенка, оказавшегося в одиночестве на пересечении полевых, размытых дождем дорог. После эмоционального потрясения он решает продолжить путь дальше, не возвращаться к отцу, увязшему в обыденности оседлой жизни сожителя. Спонтанный жест автора, разливающего чернила кривых и неправильных строк (проселочных стежек-дорожек) на упорядоченную и выверенную карту будней. Трудность и долгота повествования заставляют тратить душевные силы попусту, сопереживать увиденному, разочаровываться и заново открывать мир. Этот путь связан с отпадением от ствола, с отложением от центра, с движением по пересеченной местности, с избеганием столбовых дорог, означающих Символический Порядок. Магистраль, по Лакану, означает Имя Отца. Сойти с пути, уклониться от магистрального направления смысла — значит попытаться избежать кастрации. Но также и остаться в тупике, в сумеречной зоне желания. Магистраль — символ коммуникации и культуры, плодоносящий столб дерева, на котором зиждется мироздание.

Отец как ствол дерева и сын как плод от этого дерева, стремящийся оторваться от ветви, закатиться подальше. С одной стороны, есть некая болезненная предопределенность в отношениях отца и сына. Далеко ли уйдет мальчик, решивший порвать с обманывающим его слабым и больным отцом? Как яблоко далеко не падает от яблони, так и в отношениях отца и сына есть связь, определяющая их совместное существование. Телеологическая заданность повторяющихся форм, ботаническая метафора дерева и яблока скорее говорит о неутешительной перспективе повторения, копирования сыном пути отца. Сын очень похож на отца. Это замечает железнодорожный рабочий, персонаж фильма.

Дерево дичает и вырождается. Плоды поражены болезнью. Очевидна в символике червиевого плода моральная проблематика одичания и вырождения. Мальчик развращен дурным воспитанием. Полным отсутствием материнской любви. Он нигде не учится. Все что ему интересно, он узнает от отца. Во всяком случае, так он говорит девушке, за которой пытается ухаживать во время пребывания на железнодорожном пикете. Но червь точит плод изнутри, проделывая ходы и открывая в результате путь бабочке из внутреннего, темного, закрытого пространства в пространство открытое. Ходы червя, кото-

рые он проделывает, как кажется бессмысленно, имеют цель. Они связывают в единую цепь организмы, переживающие метаморфозы.

Кроме коммуникативной символики в образе червивого яблока есть указание на гносеологическую проблематику. Путь червя — метафора познания. Библейское яблоко соблазняет неведающих. Неведение относится буквально к не видению, к неспособности видеть. Те, кто не ведают, не только не знают, но еще и не видят. Вкусивший от плода знания, кроме всего прочего, начинает видеть себя и то, что его окружало, в другом свете. Вкусение лишает невинности, покоя и уверенности. Однако познавшему открывается бесконечный путь к истине. Этот путь познания связан с тем, что червь сомнения подтачивает соблазненного изнутри. Целый и здоровый плод, упавший в землю, прорастает таким же деревом. Оно в свою очередь займет свое место в строю леса, звучащего гулом тишины. (Ср.: «Звук осторожный и глухой / Плода, сорвавшегося с дерева, / Среди немолчного напева / Глубокой тишины лесной...» (1908) О. Э. Мандельштам). Замкнутость, цикличность пути нарушается болезнью, травмой отрыва от корневой системы. Заражение приводит к непредсказуемости ходов того, кто носит внутри себя нечто его подтачивающее, например, болезнь, образ или идею. Таким червем, что гложет душу мальчика, может быть мечта о Коктебеле, подаренная отцом. Отец как соблазнитель.

Но есть в образе червивого плода и психологический, точнее, психоаналитический подтекст, несводимый только к сексуальной теме утраты невинности. В теории Лакана эта метафора означает нехватку, сбой в органично существующей, целостной системе. Это нарушение наших заведомо иллюзорных представлений о единстве внешнего и внутреннего. Целостный объект раскалывается, и это расщепление означает начало становления субъекта. Внедрение чего-то инородного в плоть, разрушение защитных слоев, кожного покрова, например, незалечимые отметины на поверхности тела, проделанные болезнью, есть признак того, что индивид вступает в фазу отчуждения. образу своего «Я» грозит иное. Здесь и открывается перспектива пути, сводимая к траектории огибания, уклонения от воображаемой процедуры кастрации. С чем может ассоциироваться утробный гул магистрали? Можно ли избежать встречи с той реальностью, которую символизирует магистраль? Что, вообще говоря, представляет собой движение субъекта (нашего героя) в пространстве, когда Воображаемое толкает к Реальному, не находя при этом должной опоры в Символическом?

Очевидно, подросток, сколь долго бы он не плутал обходными путями вокруг да около, вынужден использовать шоссе, чтобы по-

пасть к месту мечты. Это значит, что без структур Символического порядка мечта не достижима, желание не удовлетворяемо, знание не доступно. В конечном счете, поражение плода червем оставляет отверстие, рану. Дыра вызывает ощущение нехватки, стремление эту нехватку заполнить, соединиться с тем, что было когда-то отнято. Фаллический столб памятника планеристам в бытовом плане лишь след вандализма местных жителей, растащивших объект культуры на металлолом. В диегетическом, т. е. в вымышленном, игровом пространстве фильма столб, возле которого ничего не взлетает и не поднимается, обрастает символикой определенного рода. Шоссе как метафора Символического строя языка приводит подростка к месту крушения иллюзий, к реальности падения. Слой Воображаемого в этой точке истончается, открывая там, где и должно, на месте отсутствия, голую правду.

Кастрированный фаллос разрушенного памятника символизирует и крах советской картографии, когда на слоистую поверхность культуры — как на листы магического блокнота — наносились новые названия. Старые имена заменялись новыми. На месте Коктебеля значилось сбившее мальчика с толку Планерское. Однако антисоветское стремление мыслить мир прежними названиями вызывает раздвоение, дезориентацию, сопоставимую с шизофренией: говорим одно, подразумеваем другое. Куда, собственно, идет подросток? В Коктебель, как говорит ему отец, или в Планерское, как указывает карта, которую он находит в атласе советского периода.

Образ магистрали Лакан связывает с именем Отца. Размышляя над природой психозов, он говорит о запуске механизмов психической патологии, как о неспособности человека использовать магистральную коммуникацию<sup>4</sup>. Фильм «Коктебель» дает нам снимок патологии культуры. С одной стороны, индивид, отец мальчика, не способен встроиться в Символический порядок культуры. И это только частная составляющая проблемы. С другой — сам этот порядок таков, что, следуя ему, попадаешь в тупик. Нужно либо принять чей-то бред за реальность, чтобы ничего не видеть вокруг, либо признать, что за именами есть теперь иная действительность, о которой все знают, но ей нет пока названия. В такой среде отсутствуют связи имени с объектом, карты и местности.

Магистральный путь противостоит бездорожью. Это линия коммуникации, объединяющая в системную сеть второстепенные дороги, едва заметные проселки и тропы. Это также и то, что пристегивает субъекта к точке, откуда он может увидеть собственное крушение,

<sup>4</sup> Lacan J. The Seminar of Jacques Lacan. Book III: The Psychoses, 1955-56. Transl. by R. Grigg. New York, 1993.

неудачную попытку воплощения воображаемых образов в реальность. Сельское бездорожье, напротив, уводит путников от встречи с реальностью. Проселок ведет во тьму. Темнота символизирует дикость, преступление, инцест. Не случайно в фильме очень мало света, обилие полутемных кадров. А непотребная шутка дачника в полутемной комнате вообще находится на грани допустимого. Его история про слона может, скорее, напугать ребенка, чем рассмешить. Генитальный юмор пожилого алкоголика сообщает дому мрачный оттенок инцестуозного соращения. Сказочная inferнальность мертвого, разваливающегося дома в лесу, где иницируемый приобщается к знаниям, получает от старшего сакральную информацию о богах и потустороннем мире, обращается в полутемное, сумеречное пространство, где возможно сексуальное насилие над ребенком. Почему в фильме замешана символика инцеста? Потому что движение путников по бездорожью означает отсутствие Закона, торжество желания, которое реализуется в алкоголизме и сексе. Тогда как магистраль символизирует Закон. С одной стороны, столбовая дорога Символического Порядка (Имя Отца) и яркий дневной свет, с другой — бездорожье и мрак инцеста, желания не ограниченного со стороны «Сверх-Я».

### Волшебное яблоко — метафора кинематографа

Геометрическая символика яблока указывает на круг, цикличность, движение по кругу, замкнутое в цепь бесконечности производства копий. Круг замкнется, если путник привяжется к месту, обретет покой. Если странник избавится от червя сомнения, оправится от болезни, чтобы стать как все, чтобы пустить корни и позаботиться о потомстве. Однако замкнуть круг не дает мечта. Остаться в замкнутом пространстве мешает полное эротического смысла желание летать, стремление к запретному плоду знания. Как и Улисс из «Божественной комедии» Данте, герой «Коктебеля» обречен не на циклическое движение по кругу, а на прямой путь к разочарованию. Не случайно в фильме звучит тема странствий Одиссея, оказавшегося в плену у Циклопа. Ю. М. Лотман, анализируя образ Улисса, говорит в «Заметках о художественном пространстве», что «Путь Улисса — единственное в “Божественной комедии” значимое движение, для которого ось “верх — низ” не релевантна: вся трасса разворачивается в горизонтальной плоскости. Если Данте помещен внутрь хрустально-космического глобуса, трехмерное пространство которого пронзено вертикальной осью <...>, то Улисс путешествует как бы по карте»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Лотман Ю.М. Избр. статьи: В. 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 454.

Собственно, и подросток стремится сверить свой путь с картой. Однако произошло патологическое раздвоение, или ошибка картографа: названия реальных мест уже не соответствуют тем, что указаны в советском атласе.

Среди многочисленных метафор кинематографа есть и, условно говоря, яблочная метафора. Сказочный образ волшебного яблока, которое катится по тарелочке и показывает герою двигающиеся картинки. Иванушка, не выходя из дому, имеет возможность видеть белый свет благодаря яблоку, смотря на экран-блюдец. Всем известен фрагмент из сказки «Сестрица Аленушка и братец Иванушка»: «Катись, катись яблочко наливное, по серебряному блюдечку, покажи мне и города, и поля, покажи мне, где цветет лазоревый цвет». Правда, образы, которыми любовался герой, были не случайными, а как бы подобранными специально для него. Некоторые видят в этом подборе прообраз монтажного кинематографа. «В сказках яблочко могло кататься по тарелочке, и Иванушка видел, что где-то там происходит. Интересно, что тарелочка с яблочком показывали не все подряд, а только полезные для Иванушки вещи, то есть в тарелочке шел смонтированный специально для Иванушки фильм, который был реальностью. Очень похоже на телевизор. Когда человек смотрит телевизор, он видит, во-первых, телевизор, то есть сомнительную колдовскую тарелочку, которой неизвестно какие бесы управляют и управляют ли, а с другой стороны, он видит реальность, то, что есть на самом деле. В кино человек видит не то, что где-то на самом деле есть, а что могло бы быть с ним самим, или с кем-то. То есть он не “считывает” смысл, а непосредственно воспринимает»<sup>6</sup>.

Теперь, не отказываясь от этой метафоры, обратимся к иному образу, указывающему на визуальную структуру субъекта. Эту конструкцию предложил Лакан для иллюстрации того, как взаимодействует оптика Реального и Воображаемого. В опыте с перевернутым букетом он настаивает на наличии как минимум двух предметов: сферического зеркала, которое может заменить полый предмет, например, коробка или котел, и шара внутри этого котла. Нужен, правда, еще и букет цветов в вазе, означающий объекты желания. Круглый предмет и конусообразный, его вмещающий, в опыте Лакана означают глаз и тело. Ваза и букет одновременно служат заменой объектов реального мира и воображаемого.

Фокус с перевернутым букетом нужен Лакану для того, чтобы показать работу зрения, позволяющую видеть несуществующие, разрозненные или сконструированные игрой света объекты, букет цветов или вазу, как цельные и реальные, объективно существующие. Мы их ви-

<sup>6</sup> <http://www.z333.ru/source/ma1.html>



дим там, где их нет. Или даже более радикально — мы видим те объективные явления, которые, как в случае с радугой, представляют собой оптическую иллюзию. Опыт с перевернутым букетом призван убедить участников эксперимента в том, что «воображаемое может включать реальное и одновременно оформлять его (а реальное может включать и одновременно определять положение воображаемого)...»<sup>7</sup>.

Настоятельное требование фокусника-экспериментатора, в роли которого выступает Лакан, сводится к простому соблюдению технического условия при проведении опыта: круглый предмет, который уподобляется глазу, должен находиться внутри конуса и не покидать его пределов. «Если глаз находится вне конуса, он уже не увидит то, что является воображаемым, по той простой причине, что ничто из конуса излучения не коснется его. Он увидит вещи в их реальном состоянии, лишенном иллюзий, т. е. всю подноготную механизма: пустую вазу или цветы сами по себе, в зависимости от конкретного случая»<sup>8</sup>. Дело, однако, в том, что увидеть вещи в их реальном состоянии практически невозможно в силу того, что положение глаза-яблока фиксировано в конусе «в качестве маленького аппендикса коры головного мозга»<sup>9</sup>.

Разумеется, мы тут же вспоминаем наше червивое яблоко, однако не затем, чтобы уподобить червяка аппендиксу, привязывающему глаз к телу. Оставим сравнение червивого яблока с глазом, где дырочка в коже будет всего лишь зрачком. Попробуем теперь пойти дальше и представить за яблочной метафорой героя фильма, который как глаз-субъект из опыта Лакана находится не в конусообразном котле-теле, а в диететическом пространстве фильма, или в символическом измерении культуры.

Если допустимо такое сравнение, то тогда подростка можно сравнить и со сказочным яблочком, которое катается по тарелочке и показывает образы. Ведь он передвигается в пространстве, имитирующем реальность. Странствует по миру и видит этот мир собственными глазами. Увиденное его глазами поставляется зрителю. Судя по тому, что видит/показывает яблоко-глаз, символическое поле предельно истончилось.

Другой вопрос, насколько вообще необходимо такое путешествие? Эффективно ли физическое перемещение в пространстве, если видеть мир можно и с помощью воображения, используя символического посредника как орудие? Разумеется, это движение обу-

<sup>7</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М., 1998. С. 108.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

словлено задачами кинематографа. А все, что происходит на экране, является неким срезом психических и социокультурных процессов. Но возможна ли другая оптика? Лишь до некоторой степени все, что происходит с подростком в фильме адекватно переживаниям зрителя. В этой ситуации зритель оказывается на месте Иванушки, герой, как было сказано, играет роль яблочка. Оно в свою очередь является тем предметом-органом, посредством которого зритель видит историю, а постановщики, показывающие нам фильм, будут той невидимой, волшебной силой, чья воля заставляет его катиться по блюдечку внутрикадрового пространства по определенной траектории, как следует из опыта, между регистрами Реального, Символического и Воображаемого. Или, в иной терминологической системе, между материальным, идеальным и духовным. Это значит, что герой оказывается далеко не в случайном пространстве, а специально подобранном, смоделированном режиссерами. Скажем также и о том, что наш абстрактный зритель все-таки отделен от происходящего не только экраном, но и собственным опытом восприятия реальности. Его позиция наблюдателя позволяет одновременно и присутствовать в кадре, сопереживая увиденному, идентифицироваться с героем, и дистанцироваться от того, что происходит в разных плоскостях художественной реальности.

### Болтающийся глаз в походном котле

Однако в предложенной выше конструкции, если мы примем ее как объяснительную модель фильма, кажется, нет и намека на нами же декларируемую проблематику патологии личности и культуры. Для Лакана сам вопрос о норме и патологии не является актуальным в силу того, что в структурную организацию субъекта как бы изначально вписаны болезненные переживания процессов идентификации. Собственно, изначальный раскол и запускает механизмы развития личности. Без этой нехватки, переживаемой организмом на стадии зеркала, нет перспектив развития субъекта. Тогда зачем нам вновь понадобилось обращаться к теории Лакана и говорить о Символическом, Воображаемом и Реальном? Ведь если динамику психических процессов в этих регистрах представить как диалектику пути, то не скроет ли, как за деревьями лес, эта схема актуальность анализируемой картины?

Не будем забывать, что перед нами в кинообразах отражена отнюдь не среднестатистическая модель лакановского субъекта, пусть и переживающего период взросления, а жесточайший кризис иден-

тичности, трагический опыт целого поколения. В чем же он проявляется? Почему так остро воспринимает фильм отечественный зритель? Что, собственно, он видит на экране? Другая группа вопросов связана с тем, что подросток обладает таким зрением, что в его поле попадает до крайности мало объектов. Грубо говоря, для человека, попавшего в Коктебель, он видит там очень мало. Весьма симптоматичен тот набор образов, который оказался в поле зрения героя. Весь Коктебель свелся к курортному комплексу культурно-развлекательной программы среднестатистического советского отдыхающего.

Нам сейчас важно понять, что разрешительные возможности глаза-субъекта, сконструированного Лаканом в опыте с перевернутым букетом, определяются его положением внутри конуса, который и означает Символический Порядок. Правильнее сказать, что должен означать. Однако наша гипотеза состоит в том, что фильм указывает на нехватку Символического измерения, отсутствие Закона, который заключен в Имени Отца. То пространство, в котором идут герои, это есть пространство без Имени. Мальчик именно так видит мир потому, что он лишен целого сегмента оптики, за формирование которой несет ответственность отец. Наряду с материальным и идеальным должно быть духовное начало, позволяющее увидеть в Коктебеле нечто больше, чем увидел подросток. Однако вернемся к опыту Лакана.

То, каким видит мир наш герой, зависит от того места, которое он занимает в мире речи. «...Что же в данном случае означает глаз? А означает он то, что в отношениях между реальным и символическим и в результате возникающего в результате этих отношений мира все зависит от положения субъекта. Положение же субъекта... главным образом определяется его местом в мире символического или, иначе говоря, в мире речи. Данное место является тем, от чего зависит, имеет ли он право или же ему запрещено называть себя определенным именем “Педро”. Согласно тому или иному случаю, он попадает или нет в поле конуса»<sup>10</sup>. Запомним имя Педро, чтобы чуть ниже к нему вернуться.

Скажем еще раз, что поле конуса (или край волшебной тарелочки) очерчивает контуры символического порядка, в пределах которого находит свое место обитания субъект. Края, или контур нашего котла, внутри которого перемещается шар, есть, по Лакану, соотношение Реального и Символического. Можно вообразить, что это далеко не ровный контур. Его края имеют опасные острые зазубрины. Но даже при этом, форма конуса представляется той орбитой, которую трудно покинуть телу, выскочить за ее пределы.

<sup>10</sup> Там же. С. 109.

Центробежные силы будут выталкивать его на периферию, а центростремительные — препятствовать тому, чтобы он окончательно был выброшен за линию контура. В самом деле, сложно представить себе индивида вне культуры, совершенно остранившегося, лишённого всех иллюзий, или участника социальной драмы, не желающего принимать конвенциональную природу отношений внутри сообщества. Символическое дает о себе знать разными проявлениями во всех областях человеческого опыта. Оно в той или иной степени присутствует во всех регистрах психической жизни.

Рискнем сделать предположение, что смысл фильма, разумеется, несводимый только к этому, на наш взгляд, заключается именно в том, чтобы раскрыть патологическую странность положения подростка (и шире — субъекта социального действия), которое он занимает в русле Символического Порядка культуры. И дело не в том, что герой по вине отца оказался за нулевой чертой социальных связей. Социальная критика, хотя она и присутствует в фильме, вовсе в нем не главное. В чем же тогда проявляется драматизм ситуации?

Необычный характер местоположения нашего героя в орбите языка Символического поможет понять шутка Лакана, которую он однажды изрек, как бы предвидя недовольство своих семинаристов, обескураженных метафорической речью метра. «Вы, — говорит Лакан, — можете заметить мне: “Мы же не глаз, что это за болтающийся глаз, которым вы морочите нам голову?”» Забегая несколько вперед, скажем, что образ болтающегося глаза и есть та метафора, наиболее точно передающая позицию подростка и в Символическом измерении, и в диегетическом пространстве фильма. Этот пример снующего по дну котла круглого предмета, который мы наделяем зрением, схватывает суть происходящего с героем. Но это так же и до некоторой степени то, что происходит с нами в процессе просмотра фильма в кинозале. Только зритель, разумеется, сидит на месте, тогда как перед ним проносятся события.

У М. А. Волошина есть стихотворение «Зеркало», написанное им в Париже в 1905 г. Оно является значимой характеристикой его мироощущений, и оно же странным образом подходит для иллюстрации того, о чем мы сейчас говорим, описывая модель субъекта. Приведем хотя бы первую строфу стихотворения.

Я — глаз, лишенный век. Я брошено на землю,  
 Чтоб этот мир дробить и отражать...  
 И образы скользят. Я чувствую, я внемлю,  
 Но не могу в себе их задержать.

Странным образом картина, теперь уже речь идет о фильме, показывает характер ощущений героя, который болтается, как глаз в конусообразном ящике из лакановского примера, не имея возможности привязаться к местности, обрести фиксированную точку зрения и реализовать свой дар — видеть мир с высоты птичьего полета, не перемещаясь в нем физически. Кроме того, герой фильма, как и лирический субъект стихотворения Волошина, не способен задерживать и хранить в себе образы, скользящие вокруг него. Метафорой такого типа психики может быть фотоаппарат без пленки. Без материального носителя, на котором сохраняются типы и образы культуры. Фотоаппарат без пленки — это метафора субъекта современного российского общества. Это устройство как бы случайно оказалось в руках мальчика в кадрах, изображающих отца, увлеченного сельским врачом.

Почему же герой фильма подобен снующему глазу? Потому что он не закреплен в Символическом пространстве. Или просто потому, что не к чему и нечем прикрепиться. Что может выступать в качестве такого рода пристежки? Что крепит глаз-яблоко в пространстве котла, а субъекта в символическом измерении мира речи? Разумеется, Имя. Имя Отца.

Очевидно, эффект движения в пространстве создается за счет соотношения Воображаемого и Символического. В строгом смысле то, что видит вокруг себя субъект, определяется тем, какое он занимает место в Символическом порядке культуры. Но нам важно понять, откуда, из какой точки он ведет свои наблюдения? Можно представить экспериментальную ситуацию, когда Символическое, собственно культура создает условия, при которых и происходит вращение котла вокруг глаза. Однако у этого вращения есть цель, а она задается Воображаемым подростка. Тогда почему же, если есть желание увидеть нечто удивительное, реализовать свою мечту, нельзя сменить позицию болтающегося глаза хотя бы на роль колобка, который катится туда, куда захочет?

Видимо потому, что он путешествует до поры до времени с отцом. Эта позиция рядом с отцом, с одной стороны, стимулирует воображение, дает подростку мечту и задает координаты движения на карте реальности. В самом деле, ведь отец раскладывает перед мальчиком карту культуры, задает параметры его воображению, помогает конструировать воображаемый объект. Этому, например, служат его рассказы о фантастической способности альбатроса подолгу парить в воздушных потоках, об удивительном месте, где предметы поднимаются ветром от земли. Словом, отец дарит сыну мечту о Коктебеле.

С другой стороны, привязка к отцу мешает линейному и поступательному продвижению к цели. Правильнее сказать, связь сына с отцом определяет такую траекторию пути, при которой движение к мечте в конкретную географическую точку на карте культуры оказывается обратно-поступательным, потому что они говорят на разных языках. В результате такого рассогласования получается, что как бы они ни стремились в Коктебель, их все время заносит не туда, куда нужно, в сторону от цели. Либо, что еще хуже, путешествие вообще прекращается, как только перед отцом возникает соблазн. Хотя и отец тоже руководствуется желанием попасть в Коктебель. Он вроде бы готов идти с сыном до конца. Но не выдерживает испытаний. Обстоятельства складываются так, что его устраивает и оседлая жизнь. Иными словами, отец, его опыт служит главным препятствием движения. В более широком смысле, место рядом с отцом в данном случае и создает эффект вращающихся вокруг субъекта событий. В конечном счете, сын рвет отношения с отцом и меняет роль болтающегося глаза на роль колобка, который движется к заветной цели. Но опять-таки повторим, что проблема мальчика не снимается только за счет целенаправленного преодоления пространства физически. По большому счету все цели воспитания сводятся к тому, чтобы научить ребенка раскрывать карту культуры в ментальной сфере, никуда при этом не перемещаясь физически<sup>11</sup>. Проблема подростка во многом находится в сфере коммуникации, в несоответствии языков отца и сына. Но главное, в отсутствии духовного измерения, выступающего посредником между материальным и идеальным представлением о мире.

Для отца Коктебель остается культурным символом, приятным воспоминанием из прошлого, из молодости, в конце концов, это место, где живет сестра, от которой можно ожидать помощи. Отец при всей его решимости идти с сыном к намеченной цели знает разницу между реальными ценностями и воображаемыми. Сын все воспринимает буквально. У него нет представлений о границах между Воображаемым, Символическим и Реальным. В этом случае индивид не способен ощущать условность знаков.

### Желание мертвой матери

Собственно, то, о чем мы сейчас говорим, как бы противоречит хрестоматийной схеме Лакана, изображающей динамический процесс внутриличностного развития субъекта. Известно, что образ отца в системе

<sup>11</sup> См.: Эльконнинова Л., Эльконин Б. Д. Знаковое опосредствование, волшебная сказка и субъектность действия // Вестник Московского ун-та. Сер. 14. Психология. № 2. 1993.

Лакана воспринимается субъектом как собственное Идеал Я (*Ideal Ego*). Отецская фигура обеспечивает усвоение социальных норм, интернализацию законов. Отец представляет собой символическую силу слова, овладение которой освобождает субъекта от власти образа.

По фильму так, как будто бы, и есть. Подросток не без гордости говорит девочке, что его всему учит отец. Однако в реальности оказывается, что ответил он не совсем на заданный вопрос. Его собеседница спросила, почему он не в школе? Почему ребенок не в официальной структуре? Встроенность в социальную организацию, способность ответить на формальные вопросы, которые может задать официальное лицо, например, полисмен, во многом решает проблему идентичности и снимает затруднения в межличностной коммуникации хотя бы на формальном уровне. То, что подросток не включен в социальную реальность, отчасти влияет и на то, что девочка прекратила с ним общение. Несмотря на демонстрацию поразительных способностей видеть мир закрытыми глазами, рисовать карту местности, собеседница выступает в роли неадекватно жестокого судьи. Она прерывает контакты, перечеркивает карту с безапелляционным указанием на ошибку. Хотя ошибка юного картографа, в общем-то, незначительная. На месте сарая, указанного на схеме, оказалась в реальности яма. Но этот пустяк становится поводом к прекращению коммуникации. Он закрывает перспективу диалога.

Социальные структуры во многом и являются системой, задающей координаты положения личности в Символическом порядке. В фильме патология культуры проявляется в откровенной неспособности отца говорить от имени Закона, нести в себе и в своем слове репрессивное значение порядка и правил. Сын позволяет себе пререкаться с отцом, и даже грязно ругаться. Он ведет себя со старшим фамильярно, как со сверстником. Мальчик не видит в отце авторитетного и непрекаемого носителя правил. А отец, как тому должно, не воспитывает в нем законопослушание. Зато отец стимулирует в нем воображение, предлагает ребенку увлекательные образы. Выступает в роли представителя той культуры, символы которой разбросаны по фильму: карты, атласы, цитаты словарных статей, памятник планеристам.

В идеальной, насколько это возможно, ситуации динамика личностного роста должна быть обусловлена судьбоносным появлением в жизни индивида отеческого «Нет!», прерывающего свободный ток желания. Необходим переход от симбиотической связи младенца с матерью, от «желания Матери» к «Имени Отца». Оно звучит как лакановское *nom/non de pere* («Нет! Отца»). Это роковое слово Закона произносится голосом отца. Оно и определяет переход индивида из русла материнского языка желания в русло отеческого языка Символическо-

го Порядка. Желание после этого удовлетворяется опосредованно, через социальные механизмы, регламентирующие поведение субъекта.

Если следовать повествовательной логике фильма, то рассказ отца объясняет, почему не сработала вышеописанная система, точнее, сработала, но слишком буквально. Знаменитое «Нет!» было произнесено самой смертью. Собственно, Символический порядок всегда несет в себе холодное дуновение смерти, той силы, с которой невозможно спорить. В Законе ощутимо ледяное дуновение бездны! Однако неметафорическая смерть матери мальчика не может стать ничем иным, кроме как метафорой деструктивных сил и отсутствия любви.

### Без отеческого имени и материнского благословения

Из откровений отца мы узнаем, что причиной их злоключений стала смерть жены, матери мальчика. Если редуцировать повествование фильма к системе функций Проппа, то полученная модель отразит типологию волшебной сказки, где нанесение вреда, недостача или нехватка будет внутренним двигателем рассказа, спусковым механизмом нарратива. Осознание невозможной утраты лежит в основе сюжетной составляющей фильма. Пропп пишет: «В тех сказках, где нет нанесения вреда, ему соответствует... недостача... Начальная нехватка или недостача представляет собой ситуацию. Можно представить, что до начала действия она длилась годами. Но настает момент, когда отправитель или искатель вдруг понимает, что ему чего-то не хватает... Герой (или отправитель) теряет свое душевное равновесие, загорается тоской по раз увиденной красоте, и отсюда развивается все действие... Недостача осознается через персонажей-посредников, которые обращают внимание Ивана на то, что ему недостает чего-либо. Чаще всего это родители, которые находят, что сыну нужна невеста. Эту же роль играют рассказы о необычных красавицах. Эти и подобные рассказы... вызывают поиски»<sup>12</sup>.

Герои фильма также выходят на поиски сказочной страны. Им, в отличие от героев волшебной сказки, о необычном месте поведала сама культура. Истории и мифы вокруг Коктебеля составляют целое направление коллективного и авторского творчества, начало которому положил создатель призрачной Киммерии, величайший мистификатор Максимилиан Александрович Волошин. Однако сейчас мы хотим сказать о том, что в истории фильма смерть матери оказалась судьбоносным событием, открывающим возможности для понимания

<sup>12</sup> Пропп В. Я. Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 30-31.

и интерпретации различных семантических уровней экранного образа. Прежде всего, речь идет о психологических проблемах личности мальчика, порожденных этой трагедией.

Напомним, что материнская любовь формирует у младенца базовые ценности. На основе безусловного чувства матери базируются объектные отношения, определяются связи с внешним миром, при которых появляются первые переживания границ собственного «Я». Без формирования устойчивого объекта не будет сформировано устойчивое «Я». Не побоимся несколько примитивного пересказа основ теории объектных отношений, сказав в очередной раз, что чем прочнее первичный объект, чем сильнее материнская любовь, тем прочнее и сильнее структуры «Я». И напротив, если этой любви нет, то с большей уверенностью можно говорить о возможной патологии. Она может проявляться на психическом уровне в формировании личности нарциссического склада, где «Я» почти всегда будет незаполняемой пустышкой. Следует, несколько забегаая вперед, отметить, что и у конкретного человека М. А. Волошина была глубокая детская травма, связанная с повышенными требованиями деспотичной и холодной матери. Однако нас сейчас интересует другая сторона последствий, вызванных отсутствием материнской любви или отсутствием матери как таковой.

Эта изначальная нехватка выражается прежде всего в ощущениях неустойчивости и зыбкости границ между внешним и внутренним. В фильме эту неспособность видеть разницу между собой и старшим, отцом, демонстрирует подросток. Хотя в нужный момент он проявляет трогательную заботу, помогает раненному отцу, спасает ему жизнь. Однако не следует обманываться на счет чувств человека, которого уже много раз предавали и бросали в раннем детстве, у которого не было материнской любви. Разумеется, у него нет иллюзий ни относительно отца, ни внешнего мира в целом. Поэтому и к отцу он может относиться как к источнику информации, пищи и маломальской защиты. По фильму отец это еще и спутник, без которого невозможно путешествие.

Однако нас сейчас интересует важное следствие этой неспособности нарциссического субъекта четко видеть границу, разделяющую внешнее и внутреннее. Она выражается в том, что в его сознании возникает нарушение смысловых связей, путаница между Символическим, Воображаемым и Реальным. Такой человек при всех своих достоинствах лишен способности эффективно оперировать знаками, отстраняться от власти образа и т. д. Указание в энциклопедическом словаре может восприниматься им как буквальное руководство к действию. Там написано, значит, так и есть на

самом деле. Такие люди, очевидно, с легкостью верят официальной пропаганде, печатному слову или слову официального лица. А также всему тому, что будут о них говорить другие. Известно, что такого рода проблемы различения своего «Я» и «Я» другого человека доставляли много хлопот М. А. Волошину. Обычно проблемы границ обострялись во время попыток проявить чувства и попытаться понять, кто является объектом любви. «Я начал говорить против своей воли, кем-то побуждаемый, и в то же время совершенно не сознавая, что это не я люблю, но меня любят...

Я действовал, как слепой, безвольный и бессильный. Но где же мое «я»? Мое чувство?..

Теперь начинаю бояться, что я слишком верю всему, что говорят про меня. Мне сказали: ты никогда не любил — и я верю»<sup>13</sup>.

В то же время не случайно, что в фильме справочную статью про альбатроса читает закадровый голос, принадлежащий не кому-нибудь, а пожилому алкоголику. Письменный текст, объективная информация подвергается этим голосом дискредитации. Вообще же, книги, журналы, как выражается дачник, с иллюстрациями, также имеют разную ценность. Намек на «иллюстрации» вновь возвращает зрителя к теме совращения. А совратителем выступает обладатель голоса, информирующего мальчика о птице.

Рассогласование голоса и образа проявляется в том, что верная информация — статья под рисунком птицы в размах крыльев — читается человеком, находящим перверсивное удовольствие в непристойной шутке, подпадающей скорее всего под статью УК о развратных действиях в отношении несовершеннолетних. Здесь оказывается, что сама официальная культура имеет извращенный характер, сам отеческий порядок, который символизирует голос, патологически ненадежен и лжив.

Вообще, кадры на чердаке дачного особняка примечательны во многих отношениях. Символически мальчик попадает в мир советской культуры, превращенной теперь в неактуальный хлам. Не случайно на дверях чердака знаменательная картинка, репродукция «Трех богатырей», вырванная из журнала. На несоответствия официального описания и действительности указывают заключительные кадры фильма, где мальчик сталкивается с птицей, которая оказалась совсем не тем гордым существом на рисунке. В реальности подросток видит наглуую, жадную попрошайку, отбирающую хлеб. В кадрах на пирсе мечта буквально оказывается у него в руках. Он хватается за птицу за горло и начинает душить.

<sup>13</sup> Волошин М. История моей души / Сост. В. П. Купченко. М., 2000. С. 109.

### Безымянные сыновья

Если позволительна интерпретация нарративной структуры фильма, то женский образ матери-жены следует рассматривать сквозь призму исторических событий, главным из которых стал распад государства. Смерть Родины-Матери привела многих к утрате культурной идентичности. До развала государства на вопрос, кто ты, индивид мог ответить: «Я, такой-то и такой-то, гражданин Советского Союза». Гражданами чего являются сейчас миллионы соотечественников, живущих на территориях бывшего государства? Видимо, гражданами Коктебеля, или Планерского, или града Китежа. Иными словами, искусственно созданной чьим-то воображением территории, напоминающей мифическое существо, химеру.

Негативное значение смерти проявилось в утрате тех связей, на основе которых происходит отождествление индивида со своим именем. Имя привязывает индивида к собственному образу, завершая тем самым процесс идентификации. Что мы видим в фильме? Перемещение мужчины и подростка от места к месту с паспортом гражданина бывшего СССР, который в конце концов отбирает дачник, живущий с тенями прошлого.

Почему возникает ситуация странничества, при которой взгляд на мир задается не положением наблюдателя относительно наблюдаемого, а наоборот, сменой наблюдаемых объектов вокруг психически пассивного субъекта? В одном случае мы имеем дело с позицией путешественника или туриста, который переходит от одного памятника культуры или явления к другому. В другом — представлена позиция кинозрителя. Он сидит на месте или переходит из одного кинотеатра в другой, где видит, как перед ним проносятся события. Почему, собственно, возникает феномен «болтающегося глаза», означающий не что иное, как отсутствие четкой идентичности, определенного и фиксированного места в Символическом порядке? Что в конечном счете должно привязывать субъекта к такому месту?

Мы опять вынужденно возвращаемся к исходной нехватке, запустившей механизм нарратива, послужившей причиной странничества героев фильма. Эта нехватка — смерть матери мальчика. Разумеется, можно по-разному относиться к избранной нами линии анализа, объединяющей в одну типологическую связь образы — жены, матери, родины, родной земли, — составляющие материальную основу культуры в целом. Смерть матери означает и гибель культуры. Отсутствие женщины, жены лишает мужчину жизненной силы и мужественности. В фильме герой утрачивает признаки мужественности, превращается в приживала.

Однако отсутствие женского начала как источника любви каким-то странным образом сказалось на подрыве той корневой системы, которая связывает человека с его именем. Мы хотим сказать, что эта нехватка определила не только психическую конституцию личности подростка и привела к патологическим изменениям характера его отца, но и повлияла на то, что фактически перед зрителем люди без имени. Неумолимая логика данной ситуации порождает следующее утверждение: если нет источника любви, если нет материнского начала, с которым ты связан взаимным чувством, то ты как бы лишаешься места, к которому ты привязан именем. Образ твоего «Я» остается расколотым между внешним и внутренним, телесным и духовным.

Лакан говорит о том положении субъекта в мире речи, которое позволяет ему называть себя определенным именем. Но сам этот мир возникает из отношения между Реальным и Символическим. Применительно к ситуации нашего анализа произошел существенный перекосяк в этих отношениях. Отсутствие связи с основами бытия, подрыв базовых отношений с Реальным влияет на то, что у наших героев нет этого права называться именами.

Отсутствие имен и у отца, и у сына — это то, что зрителю бросается в глаза. Разумеется, мальчик — сын своего отца. Так, во всяком случае, тот к нему обращается, когда нужно сходить за сигаретами в сельский магазин: «А ну-ка, сын, сходи-ка ты за сигаретами». У мальчика есть тетя, Поляничко Мария Александровна, сестра отца. Но следует ли из фильма то, что мы можем заменить в выше приведенной цитате из Лакана имя Педро на имя, более созвучное анализируемому материалу? К примеру, подошло бы имя Андрей, Сергей, в конце концов, Иван. При внимательном и даже неоднократном просмотре фильма мы не услышим ни имени отца, ни имени сына. Это люди, у которых нет имен. И эта безымянность обусловлена указанной выше нехваткой любви, смертью матери-жены, подрыву базовых отношений с материальной основой культуры.

### Одиссей, царь Итаки, и его товарищи-свиньи

Переведем наш анализ в плоскость оценочных суждений и зададим провокационный вопрос: кем является человек без имени? Ответом будут служить кадры встречи мальчика с Циклопом-дальнобойщиком. Человек без имени — никто, мясо. «Мясо!», — кричит схвативший ребенка толстяк и, подняв над своей косматой головой, несет добычу к костру.

Однако не думаем же мы, в самом деле, что люди без имени — мясо! Хотя стоит помнить, что и Одиссею со своими спутниками чуть было не пришлось стать мясной закуской для кровожадного людоеда, если бы не ум Одиссея и его сноровка. Сообразительность царя Итаки проявилась даже не столько в изготовлении орудия ослепления Циклопа и не в способности прикинуться невинной овцой из стада оскорбленного (читай — оскопленного) хозяина пещеры, а в том, что в нужный момент он отказался от своего имени и стал Никем. Кто был никем, тот станет всем! Правда, в реальности чаще оказывается по-иному: кто был ничем, тот и останется ничем и никем. Никакие революционные изменения не пойдут тому на пользу. Другое дело Одиссей, царь Итаки. Не зная о пролетарской поговорке и о ее христианской подошлеке, мастер мистификаций с легкостью преобразился в эхо. «Кто здесь?» — спрашивает Циклоп Одиссея. «Никто!», — ответил ему хитрец и таким образом спасся.

Однако такое жонглирование пустыми означающими ко многому обязывает. Вернее, оно не каждому дано. Во всяком случае, не тем, кто становится мясом или безымянной тварью без родины. В отличие от своих несчастных спутников, превращенных в свиней, и, к слову сказать, подростка из «Коктебеля», Одиссей знал и четко помнил, кто он и откуда. К его случаю подходит формула: кто был Никем, тот стал Другим. Обращение в Другого для Одиссея открыло дорогу на родину. Это маскарадное преображение помогло ему навести порядок в доме. Никем из претендентов на руку жены не узнанный, и такой всеми (кому нужно) узнаваемый, герой избавляется от непрощенных гостей.

Нам кажется, что цитата из Гомера была привнесена в структуру фильма «Коктебель» не случайно. Кадры, отсылающие нас к знаменитому состязанию Одиссея с Циклопом, выполняют важную семантическую функцию. Прежде всего, заостряется проблема Реального. Получается, что где бы ни странствовал Одиссей, кем бы он ни представлялся для своего блага и в какие бы одежды он не рядился, у него есть и всегда остается то место в мире речи, которое дает ему право возвращаться к своему имени и называться своим именем. И это место — его родина, Итака, царем которой он является. То, что есть у Одиссея и чего лишены наши герои. Одиссей может менять обличье, называться любыми именами, носить любые маски. Но у него остается то, что является неотчуждаемой сердцевиной личности, то, что определяет устойчивость и самодостаточность его «Я». Сама способность становиться Другим, оставаясь собой, определяется этой связью с местом, представляющим собой источник жизни. Местом, называемым культурой.

Разумеется, это не чистая область Реального. Это всегда тесное переплетение узлов, образованных Символическим. Это всегда то, что привносится с Именем Отца, но неотчуждаемо связано с Желанием Матери.

Что происходит в том случае, если эти связи ослаблены или вообще нарушены? Что представляет собой человек без корней, уходящих в глубину Реального? Без неотчуждаемой индивидуальной сути? Без того, что всегда — где бы ты ни был и какие бы ты маски не носил — остается с тобой?

На месте человеческого лица, соотносимого с именем, появляется типаж без имени, личина, нашпигованная информацией из словарей. Не случайна исполнительская манера игры актера, выражение лица которого не изменяется на протяжении всего фильма. Типаж с застывшей мимикой отражает внутреннюю пустоту, отсутствие характера.

Хотя сейчас разделение на актеров и натурщиков, предлагающих зрителю определенный типаж, является главной тенденцией в отечественном кинематографе. Есть даже убеждение, что развитие кинематографа связано с отказом от актеров, их якобы заменят модели, натурщики.

### Мальчик, которого не любила мама

Обращение к психологическому портрету гения Коктебеля, человека по имени Максимилиан Александрович Волошин (1877-1932) нам поможет глубже понять не только характер героев фильма, но природу субъекта современной культуры. Ведь именно М. А. Волошин был провозвестником многих явлений, которые, как принято считать, появились в постиндустриальном, информационном обществе. Через склад этой личности многое открывается в понимании времени и людей прошлого и настоящего. Психология М. А. Волошина важна для понимания психических типов и идей, порожденных настоящим временем на рубеже XX — XXI вв. То, что происходит сейчас в русской культуре, то, о чем, в сущности, фильм «Коктебель», является отражением и продолжением того, что было тогда, веком раньше. При том, что многое изменилось, новое тысячелетие обнажило те же проблемы, которые в то время привели общество к гибели.

Говоря о символизме и косвенно причисляя М. А. Волошина к этому духовному течению, мы отдаем себе отчет в том, что сам поэт сознательно дистанцировался от этого направления, как, впрочем, и от любого другого. Собственно, и те, кто причислял себя к символистам, едва ли его считали до конца своим. Например, Андрей Белый обви-

нял Волошина в непоследовательности, эклектизме и откровенной трусости, нежелании поддержать соратников<sup>14</sup>. Тем не менее, эта феноменальная неспособность вписываться в рамки явления и поразительное качество ассоциироваться с ним и со всем, что так или иначе представляло собой культурный фон эпохи, изобличает в характере М. А. Волошина его главную черту: желание впитывать окружающий мир, быть везде своим, таковым, по существу, не являясь.

С одной стороны, в образе М. А. Волошина можно видеть человека третьего тысячелетия, предвестника глобализации. С другой стороны, патология такой личностной особенности Волошина быть всепоглощающей губкой проявляется в неспособности четко определить границы внутреннего и внешнего. Его «Я» всюду и со всеми и в то же время нигде. Его внутренний образ представляется вместилищем, которое заполняется другими. Иллюзию полноты сообщают зеркальные стенки сосуда, в которых отражается весь проносающийся мимо мир.

У самого М. А. Волошина, кажется, не было на свой счет иллюзий. Его наблюдения над собой могли бы послужить яркой характеристикой нарциссической личности. О себе он писал следующее: «Я зеркало. Я отражаю в себе каждого, кто становится передо мной. И я не только отражаю его лицо — его мысли — я начинаю считать это лицо и эти мысли своими»<sup>15</sup>.

Многие в нем подозревали что-то болезненно противоестественное, неискреннее, то, что всегда заставляет собеседника быть начеку. Многие видели в нем несоответствие внешнего и внутреннего: «Мужик — косая сажень в плечах, борода — как у разбойничьего есаула, румянца в щеках достаточно на целый хоровод деревенских девок... А говорит все о мистицизме и оккультизме — и таким гаснущим шепотом, словно расслабленный и сейчас перед вами умрет и сам превратится в привидение. Даже не разберешь в нем, что он — ломается, роль на себя напустил, или бредит взаправду? Чудодей какой-то!»<sup>16</sup>. Так и невозможно было понять, где он играет, где он серьезен. Есть большое подозрение, что и сам М. А. Волошин не понимал различий между игрой и настоящими отношениями, между мифом и реальностью. Например, он мог утверждать, что слышит голоса казненных тамплиеров.

Масон, оккультный маг, мистификатор, художник, поэт средней руки... Кем он был на самом деле? Он был несчастным человеком, которого в детстве не любила мать. С этим связано и то, что и он сам был неспособен чувствовать, любить другого человека. Отсутствием

<sup>14</sup> Пинаев С. М. Указ. соч. С. 122.

<sup>15</sup> Волошин М. История моей души. С. 114.

<sup>16</sup> Цит. по: Пинаев С. М. Указ. соч. С. 111.

материнской любви объясняется незаполняемая эмоциональная пустота, которую он пытался скрыть за маской самодостаточности, за впечатлением могучей фигуры. Он был человеком небольшого роста, весьма плотной комплекции. Толстяк, стремящийся произвести на окружающих впечатление.

Когда Максу было два года, мать Елена Оттобальдовна Волошина (Глазер) ушла от мужа Александра Максимовича Кириенко-Волошина. Отец был старше матери на двенадцать лет. Он умер, когда ребенку было всего четыре года. Макс почти не помнил отца. Хотя ему казалось, что слышал в младенчестве его голос. Как будто бы отец декламировал стихи. Мать была властной, деспотичной женщиной. Хотя она и видела в своем сыне будущего гения, едва ли проявляла к нему материнские чувства нежности, теплоты, любви. По воспоминаниям современников, она подавляла Макса своей волей, была требовательна к нему. Кажется, она его стыдилась. Однажды призналась, что он вызывает в ней отвращение.

Первые очень ранние — как и у многих художественно одаренных людей — впечатления от жизни — это свет, струящийся сквозь окно. Макс был один год отроду. Через всю жизнь и через все творчество пройдет этот светлый образ мироздания. И, помимо этого, едва ли не постоянным образом его поэзии станут окна, стеклянные плоскости зеркал, витражей, отражающих поверхностей, теней и т. п.

Елена Оттобальдовна жила с ребенком в Таганроге, Севастополе, Москве. Марина Цветаева передаст в очерке «Живое о живом» слова Е. О. Волошиной о тех временах: «Жили бедно, игрушек не было... Жили — нищенски». Какое-то время Макс учился в частной Поливановской гимназии, но из-за нехватки средств оказался в 1-ой Московской казенной, от которой у него остались жуткие впечатления. Начал писать стихи в 1890 г.

С 1893 г. поселяется с матерью и ее гражданским мужем (П. П. Теш) в Крыму. Там они покупают участок у Эдуарда Андреевича Юнге, врача-окулиста, профессора. Этот человек в свое время задумал освоить долину Коктебеля, скупил там землю, но замысел не удался. Э. А. Юнге был вынужден продавать небольшие участки. Среди первых, кто поселился в Коктебеле, были Е. О. Волошина и П. П. Теш. Разумеется, там оказался и Макс. С этого началась история Коктебеля М. А. Волошина. «Я был совсем юн, когда моя мать купила участок, — там еще никого не было. И когда я долго там не живу — я тоскую по Коктебелю»<sup>17</sup>.

От романтической матери перешло к нему стремление выделяться среди сверстников хотя бы своим костюмом. Еще в Феодосийской

<sup>17</sup> Цит. по: Цветаева А. И. Воспоминания. М., 1974. С. 387-388.



гимназии в нем проявилось желание сочетать в одежде разные стили. Часто его наряд шокировал окружающих.

Будущий поэт уже в раннем детстве поражал взрослых своей манерой речи, своим умением строить парадоксальные суждения.

На характер М. А. Волошина, на весь склад его души оказало влияние одно событие, которое произошло в глубоком детстве. Всю жизнь он носил в сердце ощущение вины перед матерью. По смутным воспоминаниям был «детский разрыв с матерью. Меня мать обвиняет в чем-то. В чем — не помню... Обвинение во лжи. Гнев. Требование, чтобы сознался... С этого момента чувствую конченными все детские любовные отношения. На всю жизнь. Через 40 лет, когда мы оба забыли причину, этот исток недоразумений всплывает между нами в ссорах, и мать с той же строгостью утверждает мою вину»<sup>18</sup>.

### «Imagino ergo sum»

Страсть к мистификациям, поэзии, театру, рисованию, истории и даже интерес к естественным наукам проявился у М. А. Волошина очень рано. Вообще-то ему хотелось изучать естественные дисциплины, возможно, из него получился бы математик, физик или инженер. Но мать видела в нем «человека пера». Это определило то, что он поступил в Московский университет на юридический факультет. Правда, проучился он там недолго. Его вскоре выгнали. По тогдашней моде он участвовал в беспорядках.

Кажется, он с раннего возраста начал вести двойную жизнь. Видимой стороной этой жизни были его попытки вписаться в социальную среду. Невидимой — была среда его воображения, в которой он был полновластным хозяином. Часто несочетаемые плоскости бытия сочетались в мистификациях. Иногда он доходил до предела и... не мог бесконфликтно разрешить ситуацию, обратить все в розыгрыш, шутку.

Игровой момент, способность переходить из одного состояния в другое, от фантазии к реальности в нем если и не отсутствовал вовсе, то никогда не проявлялся. Хотя игрового начала в его маскарадном образе вроде бы было достаточно. Из современников никто не помнил, чтобы Макс признался собеседнику, что тот разыгран. Он вел свою линию до конца. Даже в ситуации, когда предлагал им откровенный бред. Так, он шокировал А. В. Амфитеатрова своим «воображательством» настолько, что тот в одном случае потребовал от

<sup>18</sup> Волошин М. История моей души. С. 239.

М. А. Волошина объяснений на предмет его «информаторов». А те, в свою очередь, были, ни много ни мало, королевой Марией Антуанеттой и принцессой Ламбаль. Этим почтенным дамам на тот момент было по 151 и 157 лет каждой. Возможно, другой человек признался бы, извинился перед огорошенным собеседником, но поэт был серьезен и стоял на своем. В какой-то момент Амфитеатров решил, что перед ним душевнобольной. «Смотрю ему в глаза: не пора ли тебя связать, друг любезный? Нет, ничего, ясные. И не замечается в них юмористического огонька мистификации: глядят честно, по сторонам не бегают и не столбенеют, — та или другая примета, обязательная для вралей... Что это было? Легкое безумие? Игра актера, вошедшего в роль до принятия ее за действительность?»<sup>19</sup>.

Одни говорили о его здоровье, богатырской силе, ощущении уверенности в себе, как о человеке, который прочно стоит на ногах. Другие замечали в нем болезненную тучность, неспособность чувствовать почву, какую-то воздушность и оторванность от земли. Он симптоматически часто падал с велосипеда. Он как будто бы ни в чем не находил опоры. И это отсутствие, эта пустота заполнялась объемом, полнотой телесной и слоистой кожурой мистификаций. При незначительном росте М. А. Волошин был весьма плотной комплекции.

При всей его странности это был удивительно незлобивый, добрый человек, оправдывающий даже своих обидчиков. Как о нем говорили, «готовый лечь даже с прокаженным, если тому будет нужно» (М. И. Цветаева). Так, Мария Степановна Волошина, вторая жена поэта, вспоминает, как он оправдывал желчность и презрительное отношение к нему Белого<sup>20</sup>. Он терпеливо сносил оскорбительный тон Вячеслава Иванова. И даже демонстрировал странную уступчивость в делах деликатных, когда «маг из Башни» откровенно пытался соблазнить его первую жену, Маргариту Сабашникову.

Между тем, когда дело зашло о чести Е. И. Дмитриевой (Черубины де Габриак), он публично вызывает в ноябре 1909 года Н. С. Гумилева на дуэль. Есть подозрение, что именно публичность ситуации, когда все видят, и когда понятен ее сценарий, вселили уверенность в М. А. Волошина и определили дальнейший ход дела. В ином положении он часто терялся, оставлял инициативу, утрачивал дар слова.

Что касается духовного мира М. А. Волошина, то он отличался невероятным напластованием разных направлений искусства, философии, оккультизма, масонства, политэкономии, лингвистики, антропософии Р. Штейнера и мн. др. Как писала о нем М. И. Цветаева,

<sup>19</sup> Пинаев С. М. Указ. соч. С. 113-114.

<sup>20</sup> Волошина М. С. О Максе, о Коктебеле, о себе: Воспоминания. Письма / Сост., предисл., подгот. текстов и примеч. В. Купченко. Феодосия; М., 2003. С. 83.

М. А. Волошин был «скрытый мистик... тайный ученик тайного учения о тайном». Судя по всему, на него огромное влияние оказали импрессионисты, художественный мир которых он открыл в Париже.

В нем помещалось если и не все, то очень многое от глубокой древности до современности, от египетской и эллинской мифологии до увлеченности моментальной фотографией. Между тем именно эта многообразность интересов часто сбивала с толку окружающих. Многие настаивали на том, что духовный мир М. А. Волошина эклектичен, что он не привязан ни к чему и что в силу обстоятельств готов сменить свое мнение на противоположное. Часто это не приносило ему никакой выгоды. Были даже громкие скандалы. Разрывы с журнальной средой и потенциальными издателями стоили ему заработков.

Его поэзию упрекали в искусственности. В том, что его слог «лишен признаков искреннего и глубокого воодушевления» (Б. Эйхенбаум). О его статьях говорили, что «это ряд искусно построенных парадоксов, переплетенных завитушками красивых слов» (Н. Петровская).

Андрей Белый утверждал: «Волошин умел демонстрировать дар: звучно вылепить в слове и сведение о новейшем, и сведение о древнейшем, воочию продемонстрировав свой разъезд по музеям»<sup>21</sup>.

Еще более едкую характеристику дает М. А. Волошину поэт Эллис (Л. Кобылинский): «Это ж — комми от поэзии! Переезжает из города в город, показывает образцы всех новейших изделий и интервьюирует: “Правда ли, что у вас тут в Москве конец мира пришел?”» А потом в Париже, раскланиваясь со знакомым, обязательно скажет, что вот-де в Москве конец света<sup>22</sup>.

М. А. Волошин активно принимал участие в тогдашних дискуссиях, посвященных весьма острой теме жизнестроительства. Метафизику нового порядка на основе древнейших мистерий и культовых практик дионисийства пытался построить и воплотить в реальных отношениях Вячеслав Иванов. Особую роль в такого рода практиках играли мистериальные перевоплощения, смены ролей. Остались свидетельства участия М. А. Волошина в странных начинаниях Иванова, под влиянием которого молодой поэт в ту пору находился. О масках в античных трагедиях М. А. Волошин пишет следующее: «Греческие маски выражали схематически известные душевные состояния. Теперь этого не нужно. Нужно уничтожить личность и все мелкое, связанное с ней. Тогда достаточна черная полумаска: традиционно европейская. Нужно отсутствие лица. Всякое сделанное лицо будет

<sup>21</sup> Цит. по: Пинаев С. М. Указ. соч. С. 122.

<sup>22</sup> Там же. С. 110.

комичным. Это может быть та же безличность, которую дает черный фрак, только перенесенный с лица на тело»<sup>23</sup>.

Если у древних греков в той или иной маске запечатлено движение души, характер, эмоция, словом, все то, что связывает выражение лица с образом личности, с глубинными срезами человеческого духа, то, по сути, постмодернистское сознание М. А. Волошина утверждает от «Я» как такового. Не просто отсутствие своего лица, маска на его месте, множество масок, которые можно менять от случая к случаю, а отсутствие внутренней формы этого лица. Отсутствие субъектности утверждается как основа нового опыта, к которому призывает М. А. Волошин. Собственно для символистов было характерно убеждение в том, что в мире присутствуют не люди, а тени, блики на отражающей плоскости мироздания. В этих утверждениях ощущается общий мировоззренческий контекст начала века. Однако у М. А. Волошина обнаруживается стремление довести до логического предела мировоззренческие постулаты символистов. Был ли он оригинален? Насколько его мысль самостоятельна?

Для ответа на эти вопросы необходимо, разумеется, специальное исследование. Скорее всего М. А. Волошин синтезировал разлитые повсюду в тогдашней духовной среде идеи, мастерски оформлял их в часто парадоксальные высказывания, рассчитанные на внешний эффект. Едва ли поэт стремился к построению завершенной философской системы, претендующей на оригинальность. Однако интуиции М. А. Волошина неожиданно актуализируются в конце XX века. То, за что декларативно ратовал поэт в самом начале века, найдет свое воплощение в культуре в конце XX — начале XXI веков.

Его как человека той эпохи точнее всего характеризует бахтинская концепция вневходимости образа. Он был везде и нигде конкретно. Правильнее сказать, что М. А. Волошин находился в искусственно созданном воображаемом мире, который он все время пытался применить к реальности. «В каждом Париже, — пишет М. И. Цветаева, — он был дома и нигде, кроме Парижа, в тот час своей и той частью своего существа, дома не был. (Не говорю о вечном Коктебеле, из которого потом разрослось все.) Его ношение по Москве и Петербургу, его всеприсутствие и всеместность везде, где читались стихи и встречались умы, было только воссозданием Парижа...»<sup>24</sup>. Добавим, что он всегда воссоздавал свой, воображаемый Париж. Далеко не тот, в котором приходилось голодать и вести полунинченский образ жизни.

<sup>23</sup> Волошин М. История моей души. С. 77-78.

<sup>24</sup> Цит. по: Пинаев С. М. Указ. соч. С. 91.

В Париже он оказался в начале века, в 1901 г. Его захватывает художественная среда культурной столицы Европы. Там он изучает живопись, литературу, открывает для себя импрессионистов. Забегая несколько вперед, скажем, что в Париже на бульваре Эксельман есть памятник М. А. Волошину работы скульптора Э. Виттига. При огромной неофициальной популярности М. А. Волошина, точнее, его Коктебеля, официальный порядок сделал многое, чтобы стереть с лица земли память о поэте. По словам Трифонова, выражающего мнение власти, это был второстепенный поэт-символист, справедливо забытый советским народом.

Возвращаясь к понятию вневходимости субъекта, можно сказать, что поэт смотрел на мир не своими глазами, а глазами мира. Тех, кто смотрит на него, кто оценивает его, и на кого он производит впечатление. М. А. Волошин стремился произвести впечатление. В разговорах со своей будущей женой М. А. Сабашниковой родилось высказывание, которое характеризует не только ее, но и его самоощущение: «Я произвожу впечатление — следовательно, я существую»<sup>25</sup>.

Это высказывание, под которым могли бы подписаться и постмодернисты. Оно соотносимо с философией новой субъективности Жюль Делеза (1925-1995). Известна его шокирующая формула, производная от «Cogito ergo sum». У Делеза она звучит почти так же, как и у М. А. Волошина: «Imagino ergo sum». Что приводит теперь в восторг сторонников Делеза и воспринимается как откровение, было само собой разумеющимся фоном бесед, которые вел, к примеру, М. А. Волошин со своими друзьями в Париже. В интуициях поэта обнаруживается модель делезовского анонимного субъекта. «... Делез реабилитировал анонимную сферу безличностных индивидуальностей и за пределами ссылок на личностное Я обнаружил бесконечную вселенную безыдентичного Я, пространство без субъекта, поставив под сомнение само существование этого понятия. ... Человек — это высокоинтегрированная система, способная к самоопределению, которая в борьбе с господством и всевластием бюрократии имеет возможность утвердить себя в качестве некодифицируемой субстанции, реализующей принцип самосотворения в перспективе эмпирической имманентности»<sup>26</sup>.

Трудно сказать, что М. А. Волошин осознанно и целенаправленно боролся с господством бюрократии, но совершенно определенно можно утверждать, что он разделил бы идею «пространства без субъекта». Ведь и его безыдентичное «Я» постоянно стремилось

<sup>25</sup> Волошин М. История моей души. С. 61.

<sup>26</sup> Карцев И. Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имажинация. М., 2005. С. 3.

к самосотворению. Отчасти этот процесс «воображательства» и, как сейчас говорят, создание имиджа, попросту типажа, провоцировался сильнейшим желанием сделать нечто вопреки, если уж и не государственному диктату бюрократии, то воле доминирующей матери. Но в большей степени для того, чтобы произвести впечатление на окружающих, чтобы завладеть их вниманием.

Возможно, это же стремление станет основным мотивом и в выступлениях против имеющего власть в литературных кругах символистов В. Я. Брюсова, и в выступлениях против Е. И. Репина (1913 г.). Возможно, мы преувеличиваем влияние некоторых значимых для тогдашней духовной среды России фигур и вовсе не говорим об увлечении М. А. Волошина буддизмом или по тогдашней моде антропософией Р. Штейнера (1905 г.). Но нас сейчас интересует другое.

М. А. Волошин видел себя как отражение в других, не ощущая в себе внутреннего основания, живя без целостного «Я». О таком восприятии себя и о таком способе мирозерцания, собственно говоря, и писал М. М. Бахтин: «Не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. ... У меня нет своей точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза»<sup>27</sup>.

Есть в этой расколотости субъекта нечто болезненное, двойственное, пугающее своим отсутствующим присутствием, своей виртуальностью. Невозможностью завершить процесс идентификации, понять, где настоящее «Я». Как будто бы и нет подлинного «Я», а есть только его отражение. М. А. Волошина пугали двойники. Сильнейшее детское впечатление произвел на него сон, в котором ему приснился он сам. «Сны: самый страшный: видел самого себя. Обыкновенный мальчик-двойник»<sup>28</sup>.

Однако в этой же оптической конструкции вневходимого субъекта потенциально присутствует то, из чего складывается личность, рискнувшая из разных, порой несовместимых точек зрения, взглядов, цитат, культурных контекстов составить историю, свой собственный образ, свою субъективность. Полагаем, что стремление преодолеть двойственное ощущение своего/чужого, когда он находился в художественных сообществах, и чувство своей чужеродности, неприютности способствовало созданию «родины духа». «Истинной родиной духа для меня, — писал он в 1907 году, — был Коктебель и Киммерия, земля, насыщенная эллинизмом и развалинами Генуэзских и Венецианских башен»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Собр. соч. в 7 томах. Т. 5. М., 1996. С. 71.

<sup>28</sup> Волошин М. История моей души. С. 239.

<sup>29</sup> Цит. по: Волошин М. А. Стихотворения. М., 1982. С. 399-400.

В создании воображаемого мира Коктебеля выражается и творческий дух Волошина, и его неспособность вписаться в реальную среду. За счет символической деятельности скрыть невозможность составить собственный непротиворечивый образ из множества расколотых частей. «Когда мы оказываемся не в состоянии постичь или продемонстрировать явление, состояние наличия, наличия бытия, когда это наличие не в состоянии быть налицо, тогда мы означиваем (signify), мы идем в обход при помощи знака»<sup>30</sup>. М. А. Волошин выражался еще определеннее, чем Деррида: «В слове — волевой элемент. Слово есть чистое выражение воли — эссенция воли. Она замещает действительность, переводит в другую область.

Поэтому люди, когда боятся, чтобы что-нибудь не случилось, стараются ярко представить себе все возможные комбинации картины будущего, чтобы предупредить действительность.

Слово мало способно зафиксировать прошлое. Поэтому такая борьба со словом в описаниях. Описания — это почетная победа слова, но не его стихия...

Слово выражает желание. Слово — это будущее, а не прошлое. Всякое желание исполняется, если оно не выражено в слове. Чтобы предотвратить его исполнение — его надо сказать.

Стихия зрения — рисунка диаметрально противоположна стихии слова»<sup>31</sup>.

Следует отметить, что стихотворения Волошина отличаются визуальностью. Вячеслав Иванов называл его поэзию «говорящим глазом».

### Сумрачная Киммерия

Нужно отдавать себе отчет в том, что Коктебель как духовная Мекка не одного поколения художественных элит был создан воображением М. А. Волошина не просто как продукт культурного потребления, предлагающего обмен по типу известной схемы «деньги — товар — деньги». Изучение экономики сформировало в нем стойкое предубеждение относительно марксизма. Особенно антагонистических принципов построения классовых отношений. Он считал, что классы существуют в диалектическом единстве, что за очевидным противоборством стоят иные, менее явные, но более значимые связи. По существу, Коктебель Волошина представлял собой информационный продукт культуры, который родился из первичного посыла, из воображения одного человека. Это была греза неудовлетворен-

ного, не находящего себе места в обществе поэта. Это была мечта сродни той, что воплотилась на другом конце света в проекте под названием «Голливуд». Волошин предлагал разделить с ним красоту его воплощенной мечты так же, как Голливуд предлагал зрителю насладиться путешествием в призрачную страну волшебных образов кинематографа. Правда, в отличие от пассивного созерцания пространство Коктебеля предлагало творческое участие, понимаете, тем, кто вдохновленный местом решит творить. Вместе с ролью зрителя гость получал возможность попробовать себя в роли творца. В итоге оказывалось, что воображение поэта существенно влияло на материальное преобразование края.

Следует отметить, что его воображение вмещало если не все, то очень многое. Источники Коктебеля как символического пространства, в котором соприкасались разные дискурсивные потоки очень разных и порой несопоставимых культур, следует искать в мучительной неспособности М. А. Волошина составить целостный и непротиворечивый образ своего «Я», преодолеть болезненный и обидный раскол между телесным и духовным, чувственным и рациональным. Коктебель как воплощенный в реальности плод воображения прямо вытекает из поразительного свойства поэта из различных текстов составлять единый ансамбль. То, что сейчас называется постмодернистской игрой цитат, проявилось у Макса еще в бытность его гимназистом, в экстравагантной манере одеваться, в мозаичном сочетании несочетаемого. Его костюму парижского периода могли бы позавидовать Давид Бурлюк и Владимир Маяковский. Широкие короткие штаны рабочего-каменотеса, бархатный пиджак художника, накидка мага, высокая шляпа с широкими полями, или цилиндр, на шее бант. Все это выделяло его даже среди богемной публики художников и поэтов той поры.

Коктебель М. В. Волошина был результатом его творчества и имел весьма приблизительную связь с реальным ландшафтом, который по большому счету мало что собой — и тогда и сейчас — представлял в смысле чистого, объективного зрелища. Он начал становиться Коктебелем, когда в общем-то пустынная, неплодородная местность начала излучать странную ауру волшебства и таинства, благодаря волшебству историй, часто придуманных, сочиненных М. А. Волошиным, иногда открытых им в результате научного изучения истории края. И это магическое излучение стимулировало подъем духовных сил, способствовало творчеству тех, кто посещал Коктебель. Однако следует понимать, что не механическое посещение этих мест само по себе превращало обывателя или туриста в поэта. Нужно было быть поэтом, чтобы от сопереживания увиденному в Коктебеле, от сопри-

<sup>30</sup> Derrida J. Parages. Paris., 1986. P. 9.

<sup>31</sup> Волошин М. История моей души. С. 79.

косновения с призраками Киммерии проникаться вдохновением и создавать свои произведения. Это была странная поэтизация реальности, произведенная Максом Волошиным за счет распространения сил воображения на ландшафт.

Однако это никогда не было стремлением подчинить окружающую реальность и изменить ее в соответствии с замыслом творца. Ландшафт никогда не был в воображении М. А. Волошина объектом деформации. Таким, каким он был для Фауста Гете и для... большевиков, которые начали вести горные разработки в окрестностях Коктебеля. Изменение ландшафта, исчезновение горных массивов приводило М. А. Волошина в болезненное состояние и ускорило его уход из жизни.

Ландшафт Коктебеля благодаря его поэтизации М. А. Волошиным становился средой, в которой изменялась оптика, точка зрения субъекта. В него вписывался Другой не столько как неразрешимое противоречие, как не снимаемая в рамках диалектического преодоления конфликта противоположность, как непроницаемая чуждость и непостижимая и недостижимая инаковость, а как необходимое составляющее духовной среды субъекта созидающего, находящегося в постоянном поиске своей идентичности.

С одной стороны, есть желание поддаться соблазну и видеть в М. А. Волошине только образ всеядности и патологической дробности «Я». С другой — его нарциссическая пустота за счет удивительной способности поэта признавать Другого, сливаться с ним и затем на основе этого приятия и усвоения проводить различие. Иное здесь не только заполняет пустоту субъектного измерения, компенсирует недостаток субъектности, возмещает и завершает незавершенный процесс идентификации, и непротиворечиво налагается на внешне-находимый образ своего «Я». Непостижимая суть Другого как бы затемняет это отсутствующее присутствие. Эта символизация отсутствия не отталкивает Другого как абсолютную невозможность быть таким, как он, идентифицироваться с ним, а видит в Другом точку опоры в построении модели собственного образа. Другой как бы подпитывал Макса.

В самом деле, кто сейчас знает о том, что Коктебель Макса Волошина во многом «писался» с идей Р. Штейнера о строительстве антропософского храма? Однако к моменту строительства Гетеанума в Дорнахе (1914 г.) Коктебель уже был Коктебелем. Являясь синтезом Башни и скита, Коктебель проявлял собственные очертания, в которых угадывался образ М. А. Волошина, его профиль. Не случайно, что способность его поэтического сознания вдохновлять и наполнять пустоту, очеловечивать пустынные ландшафты прояви-

лась в странном качестве буквально видеть себя в ином. Но и абсолютно чуждое, непроницаемое и недиалогизируемое иное (например, бесплодные скалы Коктебеля) вдруг отзывалось и проявляло его, Макса Волошина, образ. Чтобы пояснить эту мысль, вспомним, что возвышенность, горный хребет, замыкающий бухту Коктебеля, называется «профилем Поэта». Те, кто впервые приезжал в Коктебель, видели прежде всего в этих горах образ самого Макса Волошина. Сам ландшафт проявлял его лик.

Нужно и в самом деле быть поэтом, обладать неким даром, чтобы не только разглядеть в напластовании скальных пород собственный профиль, но и еще вдохновить других людей на то, чтобы они использовали тобою созданную оптику. Видели в окружающей природе тебя. Возможно, культура и есть такое соединение человеческого начала с природным. Тогда вид из окна Дома Поэта будет восприниматься произведением искусства, поэтическим пейзажем. Тогда тот, кто оказался в этой среде, и в самом деле может рассчитывать на духовный взлет. Если, конечно, готов к этому. Иными словами, нужно самому было быть художником, чтобы вдохновляться Коктебелем. Нужно было быть Мариной Цветаевой, чтобы написать в Коктебеле и под впечатлением от Коктебеля стихи «Моим стихам, написанным так рано» или «Идешь, на меня похожий» (1911).

Полагаем, что для европейца Волошина замысел Коктебеля имел и более земной смысл. Взгляд на культуру как на способность видеть ландшафт природы сквозь оптику конвенций и возможностей, допускать отклик на твои мысли в душе другого человека, а также расчет на то, что и другой начнет видеть в камне не просто камень, а священный предмет, выпавший из алтаря Киммерийского храма, должен был, по замыслу поэта, приносить плоды не только духовного, но и материального свойства. Правильнее сказать, что Волошин понимал существование диалектической связи между духовным и материальным. Он знал, что без одухотворения какой бы то ни было природы она останется непригодной для жизни пустыней. Менялась не природа, она оставалась такой же дикой и пустынной, а человек, для которого окружающая серость вдруг начинала сиять, словно ее «омыли волшебным раствором» (В. Б. Шкловский).

### Камень каменный

Однако стоит оговориться, имея в виду, что наши постоянные ссылки на Шкловского не должны вводить в заблуждение читателя относительно существенной близости мировоззренческих и эстетиче-

ских позиций М. А. Волошина и формалистов. При всем желании увидеть нечто общее во взглядах Волошина и Шкловского на природу искусства, между ними в реальности больше различий, чем сходств. И дело даже не в том, что Волошин поэт, а Шкловский ученый, что один создавал вымышленный мир произведения, а другой его исследовал. Шкловский и формальная школа, хотя и являются революционерами в области изучения структуры художественного языка, оставались в русле европейского рационализма. Волошин приоткрыл дверь в эпоху постмодерна.

Шкловский оставался картезианцем, когда стремился описать культуру в терминах автомобилестроения. Дуализм такого взгляда на психическое и физическое проявлялся в способе представлять единство того и другого как единство водителя и машины. Мотор, коробка передач, ремни и диски сцепления, трансмиссия и колеса, горючее и скорость — все эти образы составляют метафорическую суть мышления сторонников формальной поэтики. Произведение разбирается и собирается, как двигатель броневика. Водить автомобиль, как и писать романы, можно научить каждого. Ритм событий, составляющих сюжет, просчитывается, и вычисляется среднеарифметическая скорость, с которой читатель доберется до кульминации и переживет эмоциональную разрядку. Когда перед ним освободится дух, и он увидит с пронзительной ясностью, что «камень каменный». Деталь, функция, функциональный набор узлов композиции, схема перемещения героя, антагонист, протагонист, действие, противодействие — это все еще лексикон людей, открывших для себя, что можно сделать механического павлина и заставить железную птицу петь.

Люди-машины играли тогда в шахматы с просто людьми и нередко выигрывали у опытных шахматистов. Тогда же получила свое распространение метафора человек-машина. Теперь ее заменила другая, человек-компьютер. И сейчас «думающий» компьютер выигрывает у чемпиона мира по шахматам. Однако тогда внутри железного шахматиста сидел карлик и двигал рычагами фигуры (ему по хитрому устройству передавали команды мастера шахмат из соседней комнаты). Сейчас для машины пишут программу десятки специалистов, а потом под эту программу компьютерные гиганты создают сверхмощные процессоры и память. Вот и получается, что не машина побеждает, а люди, безымянные инженеры компьютерных компаний. Не человек-машина, а машина всего лишь функция человека.

Разумеется, и Шкловский понимал, что это только фигуральное выражение, когда говорят, что человек сливается с машиной, когда управляет аппаратом, особенно на большой скорости. Понимал и то,

что переживает человек в кабине скорость по-разному. С опытом ее вообще перестают чувствовать. Однако смотрел на текст, как на сцепление не только узлов и деталей, сопоставимых с ремнями и шестеренками, но и как на единое целое читателя (субъекта) и читаемого (произведения). Словно это были водитель и машина. И то и другое он называл одним понятием, вещь. Вещь представляла собой компромисс, сочетала несочетаемое, снимала дуальное противопоставление психического и телесного. У Шкловского законы поэтики соотносились с законами восприятия потому, что текст и читатель имели тождественную внутреннюю структуру. Внутренний мир воспринимающего искусство был устроен по правилам языковой организации поэтического произведения.

Различие между Шкловским и Волошиным пролегалось по линии между воображаемым и конкретным. Шкловский мог поставить знак равенства между устройством произведения и психической организацией читателя, но ему бы не пришло в голову рассматривать как одинаково ценные текст и устную историю о том, как текст создавался. Шкловский рассматривал культуру сквозь систему иерархий. Он знал, что рейтинг оценок романа у гимназисток отличается от очков, набранных автором по системе гамбургского счета. Он признавал существования объективного мира и объективных критериев оценки качества. Он стремился, разбирая и собирая произведение как двигатель автомобиля, доказать рациональный характер его устройства. Магия творчества, мистический экстаз от контакта с запредельно прекрасным переводилось Шкловским в логику соответствия приема и функции. Антиплатонист Шкловский видел, что все истины здесь, перед тобой. Ничего магического в поэтической вещи нет, как нет волшебства в моторе. Машина разбирается и собирается, а мир познаваем и объясним, если ты изучил законы его устройства. Формалисты не разделяли пессимизма кантианцев, полагавших, что между сознанием познающего субъекта и познаваемой вещью пролегалась пропасть. При всем дуализме своих идей Шкловский представлял целостное восприятие реальности в совокупности психического и физического. Его «Я» не было расколотым, как «Я» Волошина, на идеальное и материальное.

Очевидно, у Волошина в отношениях с объективной реальностью из-за рассогласования ума и тела были сложности. Разумеется, он знал, что нужно платить по счетам, договариваться со строителями, вести переговоры с издателями, как-то строить отношения с людьми. Хотя это ему удавалось с переменным успехом. По большому счету, для характеристики его мирозерцания подошел бы платоновский миф о пещере, где реальность воспринимается как тень на стене.

Однако отрицание действительности и наделение окружающей реальности относительным характером у Волошина было иным, чем у его собратьев по перу, поэтов-символистов. Более последовательные сторонники Платона признавали существование объективной истины, но она пребывала для них не здесь, в объективном мире, а там, в мире идей. Их отрицание объективной реальности и наделение ее иллюзорным характером было определенным и последовательным. Но Волошин шел дальше символистов.

В его мирозерцании угадывалось нечто такое, что позволяет видеть в нем человека информационной культуры конца XX — начала XXI в. Культуры нового взгляда на природу творчества, авторства и произведения, на духовные ценности и их иерархические отношения. Постиндустриальная цивилизация порождает такой тип производства текстов, при котором не обязательно наличие самого произведения. Сейчас можно создать один мультфильм, например, «Ежик в тумане», а потом всю жизнь рассказывать истории о процессе создания шедевра. О том, как рождалась его идея. О том, кто из близких родственников помогал ее воплощению, о самих родственниках и их соседях, о родителях и родителях жены. Словом, истории о времени и о себе, рассказы о том, как делалось произведение, приобрели вдруг из-за дефицита сюжетов ту же культурную значимость, что и само произведение. Появилось искусство минус произведение. Стерлась грань между искусством и не искусством из-за плюрализма ценностей культуры.

Платонизм Волошина также основывался на том, что реальность имеет иллюзорный, точнее, условный характер. Однако его антиплатонизм проявлялся в постмодернистской, по сути, установке, связанной с тем убеждением, что этот мир создается нашим воображением из артефактов разной природы, что параметры относительности определяются мышлением творца и что творец задает иерархический порядок и организацию созданного. Истина находится не там, в заоблачной дали, а в сознании демиурга, создающего свой мир, и находящего ему соответствия в окружающей природе. А значит — истина здесь, она соскальзывает с кончика пальца, случайно указывающего на предмет и переводящего его в разряд сакральных объектов культуры. Поэт Волошина уподоблялся божеству, создающему реальность из разнообразных культурных контекстов, цитат, артефактов и окружающих вещей, наделяемых им различными свойствами. Прежде всего, конечно, свойствами самого творца. Его образ всегда угадывается во всем том, на что он смотрел и что создавал. Символисты, пожалуй, дальше деклараций о собственной исключительности («Я — бог») не шли.

Для символистов важен был образ, для формалистов то, как он сделан, для авангардистов — способен или не способен образ, новая художественная форма изменить мир, перестроить социальную реальность по законам авангардного искусства. Волошину достаточно было указать палкой на гору, чтобы она стала произведением, чтобы в горе увидели его профиль. Разумеется, при этом он рассказывал историю.

Судя по всему, всеми подмечаемое свойство Волошина быть феноменальным слушателем, внимательным собеседником, как его называли в Париже, месть «это очень интересно», было амбивалентным, имеющим свое продолжение в абсолютной неспособности видеть и слышать окружающих, неспособности чувствовать другого, любить. И. А. Бунин вспоминает о кошмарном ощущении от словоизвержений Макса, который мог говорить часами, уставясь на собеседника немигающими глазами. Сам Волошин еще в 1902 году отмечал: «Я совершенно не могу себя заставить сосредоточиться на людях, с которыми говорю... Я не могу удержаться, чтобы не болтать. Мне необходим обет молчания»<sup>32</sup>.

Волошин, как и позднее гештальтисты, понимал, что нет формы без фона. Что образ получается от сочетания формы и фона. Что сам предмет не важен, он может быть, каким угодно. Важен контекст. Началом, формирующим объект, придающим ему определенную форму, всегда выступал он сам и его взгляд на вещи, его представление о реальности, его воображение и, самое главное, его желание обладать, жажда властвовать, если не над реальным, то хотя бы над созданным. Но фоном был другой. Без этого сочетания Макс переставал быть творцом.

Это хорошо видно по мистификациям, которые затеял М. А. Волошин с Е. И. Дмитриевой — Черубиной де Габриак. Габриак — это коряга, корень виноградной лозы, стоявший у Макса на книжной полке. Превращению коряги в прекрасную незнакомку способствовало то, что рядом был человек, с готовностью согласившийся на подобные трансформации. Женщина с искалеченной психикой, физически больная учительница, борющаяся за кусок хлеба, сочиняющая от безысходности романтические стихи, не имеющая никаких шансов из-за своей внешности произвести впечатление на издателей и редакторов журналов, чудесным образом перевоплощается в таинственную маркизу, стихи которой скупаются на корню. Теперь уже редактор «Аполлона» Сергей Маковский пытается познакомиться с гениальной поэтессой. Но как можно найти призрак?

<sup>32</sup> Волошин М. История моей души. С. 126.

М. А. Волошин вспоминает, что «в стихах Черубины [он] играл роль режиссера и цензора, подсказывал темы, выражения, давал задания, но писала только Лиля». Он же придумал биографию Габриак. В этом видится продюсерский гений поэта. Важное качество чувствовать и понимать природу рынка культурной продукции и запросы потребителя. Ведь значим был не только плод воображения, призрак, создающий стихи, и даже не качество самих текстов, но еще и определенное состояние бессознательного того, для кого образ создавался. Нужен был идеал, соответствующий желаниям потребителя. В данном случае имеется ввиду бессознательное Маковского. «Нам удалось сделать необыкновенную вещь, — вспоминает Макс Волошин, — создать человеку такую женщину, которая была воплощением его идеала и которая в то же время не могла его разочаровать, так как эта женщина была призраком». Это было Реальное, доступ к которому был блокирован символическими системами опосредствования.

Нарциссизм Волошина проявлялся в стремлении продлить, по возможности дольше, «процесс делания вещи», игру мистификаций, в которой он был главным действующим лицом, хозяином положения, режиссирующим реальность. Но это была не власть автора над своими героями. Это был иной вид деятельности, иного рода авторство, созидание образов, иной природы, чем та, которая была у героев книг. Это был выход за пределы художественного мира произведения. То, что речь шла о живом человеке, не принималось в расчеты. Важно было продлить ощущение власти над созданной реальностью, где люди становятся марионетками в руках кукловода. Однако у таких игр есть своя логика развития, о которой, кстати, можно судить по фильму Антониони «Профессия: репортер».

В современной ситуации массового потребления цифровой продукции успех изделия повернется кассой. Если нет адекватной связи с реальностью, выражаемой в знаках всемирного эквивалента, сюжет умирает. Жанровые схемы и типы складываются из логики продаж книги или рейтинга зрительской активности посетителей мультиплексов. Волошин такого рода эффект своей подопечной, кажется, особенно поначалу, обеспечил. Активность поклонников Черубины де Габриак поражала. Однако Волошин не был по духу человеком расчета, он не ориентировался на результат, выражаемый в прибыли от продаж. И в этом проявлялась его неспособность учитывать реальность. Для него игра, сам процесс режиссуры был важнее результата, самой реальности, встречу с которой он стремился отложить к недоумению тех, кто был посвящен в тайну восхитительной маркизы со звучным именем.

Собственно, и в Голливуде придумывалась биография актерам, сочинялась их романтическая судьба. И там в угоду публике коверкались жизни реальных людей. Но в отличие от голого энтузиазма мистификатора Волошина, голливудские сочинители имели конкретную прибыль от торговли образами и биографиями актеров. Действительное положение вещей Макс старался игнорировать. В этом случае несоблюдение границ приводило к тому, что призраки начинали управлять живыми людьми. «Мы с Лилей стали замечать, что кто-то другой, кроме нас, вмешивается в историю Черубины. Маковский начал получать от ее имени какие-то письма, написанные не нами» (Волошин). Между мистическими образами и теми, кто их породил начинали устанавливаться странные связи: не создатель властвовал над созданием, а, напротив, призраки начинали диктовать свои правила конкретным людям.

Конечно, причина саморазоблачения этой мистификации едва ли коренилась в страхе перед духами. Дела становились все запутаннее, приходилось все больше и больше прилагать усилий, чтобы находить выходы из ситуации. Многие начинали понимать, что ими манипулируют. Закончилась для Е. И. Дмитриевой эта игра весьма плачевно. Она пережила жесточайший психический срыв, от которого так и не оправилась. Стихи она больше не сочиняла. В личной жизни счастлива не была. Ее «Я» окончательно раскололось. «...Я навсегда потеряла себя: умерла та единственная, выдуманная мною “я”, которая позволяла мне чувствовать себя женщиной, жить полной жизнью творчества, любви, счастья. Похоронив Черубину, я похоронила себя...»<sup>33</sup>.

Для Макса игра могла закончиться смертью от пули Н. С. Гумилева. Войдя в роль и явно переигрывая, Волошин публично нанес тому оскорбление. Внешне может показаться, что виноват Гумилев. Он позволил себе нелестные высказывания относительно чести Дмитриевой. Он знал или догадывался о мистификации. Но Волошин залепил ему пощечину, когда тот, пусть и в грубой форме, попытался расставить все на свои места, когда пересеклись фантомный образ и реальный человек. Характерно, что за год до этого Гумилев учил Волошина, как правильно наносить удар. Но в отличие от Макса, зеркально воспроизведшего ситуацию, у Гумилева, кажется, было представление о реальности. Отличный стрелок, Гумилев якобы промахнулся в стоявшего на расстоянии 10 шагов Волошина.

В истории со знаменитой мистификацией проявилось, пожалуй, главное качество нарциссической личности поэта — быть отражаю-

<sup>33</sup> Цит. по: Пинаев С. М. Указ. соч. С. 275.



щей поверхностью для других и в других видеть отражение себя, идеальную проекцию своего «Я». «Я зеркало. Я отражаю в себе каждого, кто становится передо мной. И я не только отражаю его лицо — его мысли — я начинаю считать это лицо и эти мысли своими»<sup>34</sup>.

Нам бы хотелось избежать определений сексуальной ориентации поэта. Хотя разговоры эти велись из-за странных отношений с первой женой. Сама М. В. Сабашникова через недоговоренности и намеки давала пищу для подозрений в латентной гомосексуальности Волошина. Очевидно, что в представлении себя в образе таинственной маркизы есть некоторая двусмысленность. Так же ясно и то, что подобные перевоплощения характерны для поэтических натур, живущих в воображаемой реальности. Но здесь важно, что нарциссический тип в определенные моменты (или почти всегда) утрачивает способность различать свое «Я» и чужое. Зыбкость границ между внешним и внутренним проявляется либо в наделении окружающих объектов качествами своей личности, инвестировании своего «Я» в «Я» другого. Либо в том, что пустое, по существу, внутреннее пространство субъекта заполняется, по законам проективной идентификации, объектами внешнего мира, и их отражениями.

Кажется, и сам М. А. Волошин был прекрасно осведомлен о характере своей субъектности и не заблуждался на свой счет.

Однажды в 1901 году, перечитывая «По ту сторону добра и зла» Ницше М. А. Волошин натолкнулся на описание рефлектирующего сознания, «человека с объективным умом» (Ф. Ницше), который не находит себе места нигде, «не пристает ни к партии “добра”, ни к партии “зла”». Вот выдержки из огромной цитаты Ницше. Она приведена в дневниковых записях М. А. Волошина 1901–1903 годов: «...В [таком человеке] самое существенное: он — орудие, род невольника,.. но сам по себе он — ничто... [Он] не такой человек, который бы служил дополнением к другим людям и который истолковывает то, что остается нам неизвестным в нашем существовании... [В] нем нет ничего твердого и сильного, стоящего крепко — нет свойств повелителя: он не более как сделанный из мягкой массы, дутый, с тонкими стенками, беспрестанно изменяющий форму сосуд. Его сначала нужно наполнить каким-нибудь содержанием,.. чтобы затем уже по нему принять свою форму — объективно это человек без вместимого и содержимого, человек, лишенный своего “я”»<sup>35</sup>.

И далее слова самого Волошина: «Вот... портрет настолько близок и схож, что я, не отрываясь, прочел три раза, и с каждым разом я

<sup>34</sup> Волошин М. История моей души. С. 116.

<sup>35</sup> Цит. по: Там же. С. 36.

все больше убеждался в том, что это я. Многое здесь очень неместно для меня, но справедливо.

Такие люди очень часто дают иллюзию сильной индивидуальности потому, что они не похожи на других. Это мне случалось замечать. “Я — губка” — это то же, что “я — зеркало” и вполне совпадает с сосудом.

“Я — зритель. Мир — музей” — это тоже согласуется с Ницше, потому что его тип — это отражение мира. Да. Я принимаю эту характеристику со всеми ее жестокими правдами»<sup>36</sup>.

### Камешек в сандали

Суть искусства, по Шкловскому, в том, что произведение возвращает жизни утраченную полноту переживаний, что поэзия сообщает человеку новое видение и переживание мира, что новые эстетические формы делают «камень каменным». Камень Волошина отличался от камня Шкловского тем, что он не просто был тяжел настолько, что, если его уронить на ногу, было больно. И не тем, что его края были острее, а он сам выделялся среди остальных причудливой формой. А тем, что, оставаясь малозаметной, натирающей ногу песчинкой в обуви, порождал историю, и история о нем превращалась в продукт культуры. Рассказ о выпавшем из киммерийского храма камне вызывал в собеседнике переживание, будил воображение. Теперь он внимательнее смотрел под ноги не только потому, чтобы не споткнуться, но и потому, что каждый булыжник излучал волшебный свет рассказов М. А. Волошина. Эти рассказы по поводу обычных предметов окружающей природы и вызывали эмоциональный отклик у слушателя, и пробуждали в нем желание творчества, стремление самому создать образ. Все вместе, предметы и истории, были тем символическим миром, где властвовал божественный хозяин. Демидургическое величие Макса определялось не только границами его Киммерии, но знанием и уверенностью, что любой мусор, если на него укажет сам бог Кириенко-Волошин, превращается в произведение. Красоту можно видеть во всем, достаточно твоего воображения и того, кто согласится с тем, что видимое тобой прекрасно.

Как-то не принято было говорить, что превращение пустынной дыры в Коктебель с реальным освоением пустыни было связано с именем Волошина. Заселение мест дачниками происходило, в том числе, и благодаря ауре Дома Поэта. Не нужно было вырубать вишневый сад, чтобы потом по кускам продавать землю дачникам.

<sup>36</sup> Там же.

В Коктебеле из-за отсутствия ирригационной системы никогда не было садов, разве что в мифические времена Древней Эллады. Причем все попытки только материального освоения этой местности заканчивались провалом.

Профессор Юнге, скупивший небольшую долину Коктебеля, не хуже других знал, что, будь там вода, цена на землю возросла бы на порядки. Только вот профессорских сбережений, сил и немецкого духа не хватило на обустройство этой долины. Отчасти потому, что выписанные из Бельгии геодезисты не нашли воду. Отчасти потому, что усилия этого человека не находили поддержки у окружающих, и из-за нежелания общества вкладывать средства в дело Юнге. Эта патологическая неспособность российского общества договариваться и, договорившись, направлять общие усилия в одно русло дорогого стоила не одному только Юнге, вложившему в развитие края все свои профессорские накопления. Юнге, в конечном счете, был вынужден резать землю на небольшие участки и продавать их дачникам, чтобы не нищенствовать. Идея целостного преобразования района с прилегающей бухтой провалилась.

Однако жизнь за границей, странствия по Европе делали М. А. Волошина не только зрителем, но и участником грандиозного коммерческого проекта, в котором главным объектом бизнеса была культура. То, что продавать можно вид на равнину, по которой гулял Тиль Уленшпигель, очень хорошо понимал и М. А. Волошин. Мало того, что и тогда туристам активно продавалась возможность видеть памятники культуры, но еще и виды, собственно ландшафт, обведенный в контур стихов Гете или Шиллера. Чего стоит, к примеру, организация экскурсий по Швейцарии, которую поэт посетил, купив туристический абонемент. Но М. А. Волошин понимал и другое.

Никакой ландшафт не привлечет внимания, если он будет представлен просто как место, заселенное или не заселенное людьми. Природа должна быть воспета поэтом, описана художником, заселена воображаемым народом, духами литературных героев. Там должно было что-то происходить таинственное, трагическое или мистическое. Пейзаж нужно забрать в рамку окна кабинета гения, в котором обитают призраки «тех, кто был, и те, кого уж нет». На вид из него должен указать волшебный жезл художника. Тогда на сжатые нивы и на голые роцци захотят посмотреть туристы. Кроме этого, М. А. Волошин знал, что самое невзрачное место благодаря проникновенному голосу экскурсовода заставляет сердце посетителя биться учащенно. Он не раз это испытал на себе. Он и сам был виртуозом таких мистических экскурсий.

Самая известная, как сказали бы сейчас, культурная презентация в парижский период его жизни связана с посещениями Иль де Жюиф.

Это место в Париже, островок рядом с собором Парижской Богоматери, ничего особенного тогда, да и сейчас, собой не представляло. Это нечто похожее на Болотную площадь Москвы, до воцарения на ней памятника И. Е. Репину и скульптурного комплекса М. Шемякина. Правда, и там, и там казнили государственных преступников. На пустыре Иль де Жюиф в 1314 г. сожгли тамплиеров. По убеждению М. А. Волошина, дух гроссмейстера Жака де Малэ все еще находился на месте казни. Макс водил на это место, по существу на пустырь, экзальтированных барышень, у которых холодели от его рассказов руки. В частности, его будущая жена М. В. Сабашникова пережила там состояние, близкое к трансу. Верил ли он сам в то, что рассказывал про голоса тамплиеров, которые слышатся ночью? Известны его ночные экскурсии на Иль де Жюиф. Когда же он предложил показать Амфитеатрову достопримечательности «своего» Парижа и начать осмотр с ночного посещения Иль де Жюиф, Амфитеатров взмолился: «Да что вы там делаете? На нем и днем-то ничего интересного нет».

Возвращаясь к фильму «Коктебель», скажем, что время молодости старшего из путешественников и его ощущений от Коктебеля, тогдашнего поэтического рая, это время превращения Дома Поэта и окрестностей в культурный брэнд. Приблизительно к восьмидесятым туда уже ехали с явно туристическими намерениями, часто только потому, что отдохнуть там было модно. Самый разный люд, по большей части богемный, стекался со всего Советского Союза, оставляя там какие-никакие деньги. Но Коктебель М. А. Волошина начал продаваться и раньше, в рисунках и стихах советских художников и поэтов, на пейзажах и признаниях делающих себе имя. Возможно, именно к этому и стремился поэт. К превращению его Коктебеля в огромную мастерскую творчества. Родина духа (во многом плод его воображения) могла стать местом, где происходит значимый для культуры обмен ценностей. В том числе ценностей, выражаемых в знаках универсального эквивалента. Вся проблема в том, что из-за психического склада доступ к реальному для самого Макса был блокирован. Иначе говоря, свой продукт символической деятельности, произведения своего воображения он толком не умел продавать из-за того, что не было сцепки с реальностью. Не то чтобы материальной реальности для него вообще не существовало. Она была, но по большей части служила источником неудобства, боли и разочарований. Макс защищался от нее, как мог, своим воображением.

Сам М. А. Волошин обладал даром рисовать пейзажи Коктебеля по памяти. Они были узнаваемы и неузнаваемы. Они были созданы воображением художника, но прототипом были окрестности Коктебеля. Но и ландшафт обретал форму произведения, в них, в окружающей природе проявлялся образ поэта. М. А. Волошин интуитивно предчувствовал и органично стремился к тому, что разовьется в эпоху постмодерна, к реализации постклассической идеи творчества: эстетическим объектом может стать — благодаря воображению художника — все что угодно. Даже мусор, который прибывало к волошинскому берегу, превращался в предмет, тут же приобретающий культурную ценность.

Есть свидетельства, что как-то раз, после шторма поэт нашел какой-то деревянный искореженный брус, долго находившийся в воде и производивший впечатление обломка старинного деревянного корабля. По здравому разумению место этого хлама было в печи. Однако деревяшка превратилась в священный объект, в обломок корабля Одиссея, который был водружен на едва ли не самое видное место в доме.

Интуитивно Макс, в отличие от А. С. Пушкина, жившего в другую эпоху, чувствовал, что продается не только рукопись, но и вдохновение. Более того, сама возможность побывать в месте, которое стало источником вдохновения для других поэтов, превращается в среду интенсивного духовного и материального обмена. И не нужно думать, что речь идет только о чистой прибыли в денежном эквиваленте. Помимо денег, в которых семья Волошина постоянно испытывала нужду, поэту было важно признание других. Но даже важнее этого, ощущение находимости «Я» в том месте, которое служит источником духовного воспарения. По существу, находимости в ненаходимом. Ненаходимом, отсутствующем месте с точки зрения прозаического объективного сознания. Сознания, о котором шла речь в связи с посещением Иль де Жюиф. Можно было и о Коктебеле сказать, что там нет ничего особенного. Можно было и не восхищаться обломком корабля Одиссея, видя в нем просто мусор. Однако развитие культуры приняло направление, в котором точка зрения Амфитеатрова на чудачества Макса утратила актуальность. Способ восприятия мира, подобный амфитеатровскому, остался в классической эпохе канонов, линий, школ. М. А. Волошин был провозвестником нового типа мышления человека воображающего или, что точнее, одухотворяющего, сообщающего символическую полноту жизни там, где ее материальный покров истончался. Его утопический проект сочетал в мире Коктебеля за счет воображения то, что для него самого как человека с расколотым «Я» было принципиально несочетаемым: материальное и даже плотское с духовным.

### Автомобиль, женщины, велосипед и еда на скорую руку

Волошин обнаруживал поразительное невнимание к технической стороне цивилизации. В отличие от Шкловского, он, скорее всего, не стал бы никогда ездить на машине. Самое большое для него, в смысле техники, это — фотоаппарат, фотографией он увлекся еще в Париже, и... велосипед, с которого он нещадно падал. Есть большие подозрения, что Волошин, обладая, как и Шкловский, инженерным складом ума и цепким глазом, не знал, как устроен двигатель, не мог его разобрать и собрать. Он бы любовался его формой, мог не вполне точно срисовать, так как считал, что можно рисовать только то, что познал. Но если бы мотор заглох, вызвал бы механика из автосервиса.

Это незнание техники и страх перед устройством моторов, в общем-то, распространялся и на людей, точнее на женщин, с которыми он лет до двадцати четырех не понимал, что делать. Для него была большая загадка, как и (главное) зачем переводить вербальные отношения в плотскую, материальную плоскость. Чего не скажешь о Шкловском. С той же легкостью, с какой он поднимал капоты машин, он заводил романы и переживал увлечения. Шкловский стремился залезть внутрь явления. Разобраться в нем, в его устройстве. Понять, как оно действует, какие ощущения можно получить от его работы. Ему доставлял удовольствие процесс познания. Для Волошина этот мир моторов и женщин был закрыт, непознаваем и, пожалуй, таил угрозу. Ибо за ним просматривалась фигура матери, воплощающей в себе образ грозного цензора.

Не то, чтобы Волошин не чувствовал и не хотел женщин. Физиологическое желание в нем всегда было сильно. Он мечтал о женщинах с 10 лет. Но доминирующий образ матери, отсутствие любви в самом раннем детстве, блокировали эмоциональную жизнь, раскалывали его «Я» на область тела и разума. Нужно было уехать от матери в Париж, чтобы там с тысяча первого раза, переживая все мыслимые страхи и комплексы, подойти к проститутке и воспользоваться ее услугами. После посещения проститутки этот раскол между телесным и умственным обострится настолько, что от отвращения к себе Макс начнет писать в интимном дневнике о себе в двух лицах, от лица «Я» и от лица «Он». «Он» всегда хотел низменного и грязного, т. е. секса с женщинами. «Я» понимал, как омерзительна страсть, телесная близость, как аморально и преступно брать женщину за деньги.

Впрочем, не все так однозначно.

«Я был наблюдателем, — размышляет Волошин. — Жизнь была музеем и сценой. Я чувствую, что наступает пора выступить на сцену.

Верно, я и при этом останусь наблюдателем. Мне надо рассмотреть личные чувства актера.

Двойственность для меня не страдание, а основа счастья. Все время я жил рассудочной частью своего существа. Той, которая создана веяниями времени, общества, воспитания, книг. Это очень просто.

Тело — великая и таинственная основа всего — молчало. И только в этом году я начал узнавать, что оно существует. И я проникся к нему уважением. Старое представление о душе и теле соответствует этим двум “я”, живущим во мне. Люди всегда подгоняли понятия к словам.

Рассудочная часть, соответствующая понятию души и разума, — очень банальна. Она известна вдоль и поперек и служит для домашнего употребления. Строй жизни так однообразен, что у нас на каждый случай готов уже вывод. Мышление свершается инстинктивно. Тело таинственно и неизвестно. Это для меня великий “ОН”, и я не знаю никогда, как Он будет действовать.

Это связи с землей. Из него все силы.

Его можно изучить только на опыте, ставя в различные положения, новые и необычные»<sup>37</sup>.

Однако опыт был ограничен вторым посещением проститутки, секс с которой был, по словам Волошина, как омерзительное лекарство, вышиваемое с зажатым носом.

Не будет большим преувеличением сказать, что на этом эксперименты с телом завершились. Зато он мог словом буквально оболачивать женщину, оплетать ее, увлекая в свой фантастический мир. Ему нравилось общаться именно с девушками. Ни мужчины, ни женщины не были такими благодарными собеседниками, точнее, слушателями, на которых поэт обрушивал потоки слов. Законы брака и целомудрие защищали от обязанностей что-то предпринимать, идти дальше на серьезные шаги. Волошин этого не мог и не хотел. Жизнь тела оставалась для него неразгаданной тайной. Эмоциональная сфера, чувственная жизнь во всей ее полноте были в нем заблокированы. На сильное взаимное чувство любви он был не способен. Нарциссический склад его души не позволял ему видеть и понимать, что рядом с ним живет любящий его одного человек.

Уже в зрелые годы, после революции, его ангелом-хранителем была Мария Степановна Волошина (1887-1976), вторая жена. Только она была способна любить Макса таким, каков он есть. Только у нее хватало сил жить с этим человеком. Но и у нее они иссякли. Но и она не смогла удержать этого человека, который, практически ничем не

<sup>37</sup> Волошин М. История моей души. С. 30.

болея, обладая неплохим здоровьем, в одночасье угас в возрасте пятидесяти четырех лет.

Он не болел, он просто не хотел жить, вспоминала М. С. Волошина. Видя, что вокруг происходит, он отказывался от жизни, как больной от еды. А происходили вокруг узнаваемые по нашим дням события. Вполне по-современному, обманным путем проворные представители Союза писателей завладели частью Дома поэта. Поставили под вопрос право самого хозяина и его жены жить в этом доме. Этот вопрос так и оставался открытым до 1976 г., до смерти М. С. Волошиной. Представители официальных структур разных уровней пытались отнять Дом Поэта, сживая со свету вдову разными постановлениями, то упраздняя ее статус хранителя дома, то вводя новые должности. Кто только не проявлял интереса к наследству М. А. Волошина. Кто только не пытался завладеть библиотекой, архивом, его акварелями, да и самим домом, выдворив при этом хозяйку.

В отличие от Волошина, Шкловский смотрел на тело как на текст, а текст рассматривал как хорошо работающий и понятный механизм, подчиняющийся своим законам. Детали текста рассматривались им с функциональной точки зрения. Ими можно было подчинить сломанный мотор или, в крайнем случае, обменять на сахар. Работающая машина доставляла командиру бронедивизиона Виктору Шкловскому не меньшее удовольствие, чем выпитый чай.

В отличие от него, М. А. Волошин не видел очевидной прагматики, которую содержали вещи. Поэтому он всегда был беден. Шкловский был беден потому, что жил при большевиках. Волошин наделял предметы фантастическими качествами, превращал их в понятия и магические символы. Он мог придавать клапанам сакральное значение, прикрепить к стене маховик и отправлять вокруг него священные обряды с единомышленниками и почитательницами. Если Шкловский получал удовольствие от лихой езды в автомобиле с женщиной, то Волошин наслаждался тем, какое впечатление производила на слушательницу его история про колесо. Притом, что сама машина, скорее всего, находилась перед сказителем в разобранном и нефункциональном состоянии. Взгляд собеседника, глаза, в которых читалось сопереживание рассказу и отражался он сам, были важнее всего остального.

Однако верно и то, что и Шкловский, и Волошин были нацелены на процесс, а не на результат. Только в одном случае на процесс совместного делания вещи, который приносит наслаждение и в результате которого получается иная вещь. А в другом случае удовольствие составляло воображение удовольствия, получаемого другим.

Воображение воображения. Кроме того, Шкловский как механик наслаждался властью над машиной (телом текста), знанием того, по каким принципам аппарат будет работать, если к нему подойти с нужной стороны. Волошин получал удовольствие от манипуляций воображаемым миром другого человека, оставаясь одиноким в своей герметичной реальности.

Эта неспособность нарцисса выйти за пределы своей комнаты, преодолеть стеклянную среду и увидеть, что есть совершенно конкретный человек, который его любит, в конечном счете свела на нет все усилия М. С. Волошиной, направленные на поддержание в нем жизни. Зато его образ, ощущение от его постоянного присутствия во всем, что окружало Марию Степановну, позволили ей жить. Жить, чтобы сохранять Коктебель Максимилиана Волошина. Но это была невероятно трудная жизнь, жизнь с призрачным существом. «Жизнь существует постольку, поскольку ее надо преодолеть. Ведь я зацепилась за жизнь благодаря войне, — вспоминает М. С. Волошина. — Мне несколько раз хотелось покончить с собой — но мне было стыдно памяти Макса, мне казалось, что он будет разочарован во мне. Люди меня раздражали: ходят, смеются... Да, лучше не быть, а все окружающее — насилие. И вдруг война. И для меня наступило чувство ответственности: ведь только я могу это защитить и пронести...

Ведь Макс был для меня не муж, не брат, не любовник, не мать... а самое прекрасное. И вдруг я этому изменю... И вдруг я выпрямилась как ветка...

Слава Богу, что М. А. умер — а так его еще морально заставили бы страдать»<sup>38</sup>.

Был в доме Волошиных гипсовый слепок с известной скульптуры египетской царицы Таиах, матери фараона Эхнатона (Аменхотепа IV). По странному стечению обстоятельств лицо М. С. Волошиной, если она становилась рядом, удивительно напоминало Таиах. Есть легенда, что к этой скульптуре ревностно относилась мать поэта. Ей казалось, что именно она похожа на царицу.

### Комната с окном во двор, фотоаппарат без пленки

М. А. Волошин обладал способностью создавать образы, в которых участник коммуникации находил некие соответствия своим собственным представлениям и даже бессознательным желаниям.

<sup>38</sup> Волошина М. С. О Максе, о Коктебеле, о себе: Воспоминания. Письма / Сост., предисл., подгот. текстов и примеч. В. Купченко. Феодосия; М., 2003. С. 223.

Причем внутренний мир самого Макса Волошина, хотя он и говорит о своем «Я» как о пустом сосуде, все-таки был заполнен и даже переполнен другими образами, служившими ему объектами, с которыми он идентифицировался. Более того, временами он мучительно переживал проницаемость границ собственного «Я» и даже ощущение утраты своего «Я». «Но где же мое “я”? Мое чувство?.. Теперь начинаю бояться, что я слишком верю всему, что говорят про меня. Мне сказали: ты никогда не любил — и я верю»<sup>39</sup>. Однако следует признать, что объективно волошинский образ «Я» как пустого вместилища был сильно преувеличен. Это было вместилище с хранившимися в нем ценностями культуры. Он не только вмещал множество текстов, но и, хотя и не столь продуктивно, как его собратья по перу, создавал свои тексты. Среди его произведений были стихи, акварели, переводы, статьи и монографии об искусстве и т. д.

Если говорить о его модели поэтического сознания, то Волошин представлял ее в виде комнаты с находящимся внутри ее наблюдателем, наблюдающим глазом.

В дневниковых записях «Истории моей души» 1902 года читаем: «Жить в новой комнате — это немного переменить себя. Я с радостью ощущаю простор и высоту. Проснувшись, я вижу облака, которые сквозь стекла текут над моей головой. Сквозь стеклянную стену — мокрые глыбы растрепанных деревьев и громады домов — не рядами, а как-то разбросанные в беспорядке. И куда ни глянешь, всюду стекла мастерских.

Вечером они накаляются. Я вчера долго смотрел и старался проникнуть внутрь. В каждой на стенах, если занавеска откинута, видны гипсовые маски, мольберты, люди, склонившиеся над лампой.

На противоположной стороне я видел тени людей. Из ателье, находящегося подо мной. Они быстро двигались, то увеличивались, то уменьшались, так что мог представить, как они ходили по мастерской. Из другой мастерской сбоку, внутренность которой мне была видна, женщина подошла к окну, прикинула лицом к стеклу и долго смотрела в то ателье. Потом она позвала мужчину, и тот тоже смотрел. Верно, там происходило что-то. Мне было странно догадываться по отражениям на стекле и выражению смотрящих туда лиц о том, что там происходит. Помните, как Платон сравнивает людей с рабами, с рождения прикованными к стене, которые по теням на противоположной стороне имеют понятие о мире.

А тени падают от фигур людей, которые сзади их освещены огнями напротив»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Волошин М. История моей души. С. 109.

<sup>40</sup> Там же. С. 49.

Немного позднее Волошин едва ли не буквально воплощает свое метафорическое представление о своей субъективности как о наблюдателе, находящемся в комнате, в стихотворении «В мастерской» (1905).

Ясный вечер, зимний и холодный,  
 За высоким матовым стеклом.  
 Там, в окне, в зеленой мгле подводной  
 Бьются зори огненным крылом.  
 Смутный час... Все линии не резки.  
 Все предметы стали далеки.  
 Бледный луч от алой занавески  
 Оттеняет линию щеки.  
 Мир теней погасших и поблеклых,  
 Хризантемы в голубой пыли;  
 Стебли трав, как кружево на стеклах...  
 Мы глаза таинственной земли <... >

Притом, что взгляд поэта в метафизической конструкции художественного сознания преломляется, проходя через плоскость оконного стекла и потом сквозь ширму, наблюдатель видит лицо другого и пытается по выражению его лица понять, что происходит за окном, которое он видеть объективно не может. Здесь важно то, что наблюдателю Волошина интересно движение, смена чувств на лице другого человека. Волошин пытался поймать этот взгляд. Толком не понимая его природы, он стремился вступить с другим в контакт, заинтересовать историей и, в конечном счете, полностью завладеть его (чаще всего ее) эмоциональной жизнью. Он, конечно же, был манипулятором, стремящимся конструировать имидж для другого человека, режиссировать чье-то поведение, чтобы обрести власть. Так, в свое время он, как заправский имиджмейкер, предложил М. И. Цветаевой в ту пору, когда она брила голову наголо, не носить чепец, а появляться на людях лысой, чтобы показать красивую форму черепа. Тогда и прочитанные стихотворения будут восприниматься публичной иначе.

Между тем, постоянно продуцируя конструкции собственного воображения, М. А. Волошин допускал множество других, существующих рядом. Более того, он предлагал и другому создавать свой собственный воображаемый мир, заполнять его не только фантазиями, но и произведениями. Он редко критиковал, никогда не спорил. Он сглаживал углы противоречий, считая, что возможно соседство разных вещей по принципу конвергенции.

Взгляд современного автора постмодернистских текстов в лучшем случае останавливается на маске, висящей на стене комнаты другого художника. В худшем он и не проникает сквозь окно, а отражается от стеклянной плоскости. Это стекло служит своеобразным экраном, на который, вместе с собственным отражением лица автора, проецируются блики образов из произведений других художников, оптические преломления фигур, масок и искаженное содержание мольбертов других художников. Из этих образов-цитат составляется текст. Творчество представляется деятельностью, напоминающей подглядывание через плечо занятого делом мастера или рассматриванием уже готовых, висящих на стене, картин и масок. В какой-то момент слой артефактов культуры, отраженных на оконном стекле комнаты, исчерпывается. Источники заимствования образов и идей иссякают. Автор оказывается перед плоскостью оконного стекла, на котором видно отражение уже отработанных штампов. Потом остается его собственная тень, которая служит основой вдохновения. И тогда этот образ оказывается единственным, но бесконечно тиражируемым произведением, которым поверяется мироздание.

Это не лицо и даже не личина. Это, очевидно, и не маска в том смысле, в каком ее понимают актеры, примеряющие по замыслу режиссера роль. «Маски могут черпаться только из готовых родников. У тех художников, которые создали свое лицо»<sup>41</sup>. Это явление принято сейчас называть типажом. Типажам или натурщикам прочат великое будущее в кинематографе. Многие даже полагают, что кино будет развиваться без актеров на одних натурщиках. Однако проблема заключается в неразрешимом противоречии между типажам и самой природой кинематографа как иллюзии движущейся материи. Динамика, заложенная в основу развития сюжета и образа, блокируется натурщиком. Трудность и долгота повествования исчерпывается одной сценой. Игра подменяется репрезентацией исполнителем самого себя, повторением одного и того же, переходящего из сериала в сериал, из фильма в фильм, из программы в программу выражения лица, интонации, взгляда, реплики.

«Натурщики... воплощают идею консервации, идею статистики. Натурщики обобщают, типизируют, и только. Актуализируют идею эксперимента — идею события, раз за разом искусственным образом повторяемого в строго определенных условиях. Натурщики не люди, а деревянные. Бывают обаятельные... Но в конце эпизода и даже фильма они ровно такие же, как в начале... Все эти медленные истории про безличное — отвратительны. Они манифестируют идею деревянного, идею мертвого...

<sup>41</sup> Волошин М. История моей души. С. 80.

Об этом же в конечном счете грандиозный «Настройщик» Муратовой: две виртуозные актрисы (Демидова, Русланова) — против двух одномерных натурщиков (Делиев, Литвинова). Муратова дала блестящее метаописание нашей ситуации: молодые мертвые натурщики обманывают бесконечно живых актрис, причастных к высокой, но отринутой обществом культуре. И вот, когда кажется, что победа эта окончательна и что фильм себя исчерпал, Муратова не спешит ставить точку. Новорусские *обманщики*, чья общеупотребимая фабула закончилась, исчезают, зато актрисы еще долго одушевляют кадр: организуя движение времени и тем самым изменяя Мир.

Кинематограф, суперзвездами которого являются такие одномерно-статичные фигуры, как Гоша Куценко, Рената Литвинова или Петр Мамонов, не обещает стране движения. Страна окончательно перешла на консервы. Однако, едва этот неприкосновенный запас советского образца закончится, стране снова придется жить»<sup>42</sup>.

В приведенной выше волошинской метафизической конструкции сознания наблюдателя, находящегося в комнате, сочетается и концепт пещеры Платона, и образ человека (бородач), смотрящего сквозь мертвый глаз на известной гравюре Декарта из его «Оптики». Наблюдатель находится внутри темной коробки или комнаты, в одну из стен которой вставлен глаз только что умершего человека. Он находится с задней стороны комнаты и видит предметы, отпечатавшиеся на сетчатке глаза. Эти образы отображают то, что находится с внешней стороны комнаты. Декарт полагал, что этот эксперимент подтверждает идею тождества форм объектов, находящихся с наружной стороны, с теми образами, которые отпечатались на сетчатке мертвого глаза, пропускающего солнечный свет в темное помещение. Если посмотреть с обратной стороны глаза, то можно «увидеть... картину, которая непосредственно представит в перспективе все наружные предметы»<sup>43</sup>. Объекты внешнего мира, по мысли Декарта, «отпечатывают достаточно совершенные изображения на дне глаза»<sup>44</sup>. Иными словами, объекты внешнего мира совпадают с теми сетчаточными образами, которые видит наблюдатель-бородач с гравюры Декарта. Для проверки результатов эксперимента нужно покинуть комнату и сравнить сетчаточный образ, отпечаток с реальным объектом. Проблема, как известно, в том, что сменить абсолютную точку зрения наблюда-

теля, выйти из комнаты невозможно. Но проблема также и в том, что покинувший комнату будет разочарован, не найдя, очевидно, вообще тех объектов, которые отобразились в его сознании. Потому что формы предметов задаются культурой, а сами предметы появляются в поле зрения после того, как получают имя. Без культурного слоя, опосредующего опыт взаимодействия субъекта с внешним миром, объекты утрачивают свою форму. Но, кажется, постановщики фильма «Коктебель» решили проблему абсолютной точки зрения. Они показали, что опыт Декарта, хотя бы в одной отдельно взятой стране, возможен. Наш наблюдатель покинул комнату и начал движение во внешнем пространстве. Что же он там обнаружил?

Культура представляется той средой, сквозь которую мы видим мир. Таким образом, наблюдатель Волошина видит объекты не такими, каковы они есть на самом деле, а такими, какие они получились в результате их творческого преобразования. Тогда окажется, что функцию сетчатки мертвого глаза из опыта Декарта выполняет материальная среда культуры. А то, что на ней отображается — произведено и производится в других мастерских, попадающих в поле зрения наблюдателя. Мастерские — это образ сознания, а творчество — процесс познания. Процесс познания заключается и в попытках опосредованного (через взгляд другого) проникновения в комнату, находящуюся в доме напротив, в иное сознание, и в выяснении того, насколько соответствуют объекты внешнего мира тем, что отпечатались в художественных образах (маски и мольберты). Однако выяснить последнее практически невозможно. Сам процесс связан не с тем, что наблюдатель покинет комнату, а с тем, что он из увиденных сквозь окно образов с помощью воображения попытается создать произведение, отразив при этом свое представление о реальности. Такого рода творческая активность предполагает, что взгляд будет направлен внутрь собственной комнаты. Собственно, познание в процессе творчества для Волошина во многом связывалось с созданием образов, открытых внутри себя. «Я раньше думал, что надо рисовать только то, что видишь. Теперь я думаю, что нужно рисовать только то, что знаешь. Но раньше все-таки необходимо научиться видеть и отделять видение от знания. Самый пронзительно расчлняющий ум должен быть у живописцев»<sup>45</sup>. Справедливости ради следует отметить, что сам Волошин до того, как научился отделять знание от видения, предпочитал все-таки роль путешественника-наблюдателя. Так, к примеру, собираясь изучать буддизм, он планировал путешествие в Индию. Не иначе как только там можно было освоить учение.

<sup>42</sup> Манцов И. Во дворе дрова // Русский журнал. 1.08.05: <http://old.russ.ru:8083/columns/street/20050801.html>.

<sup>43</sup> Декарт Р. Рассуждения о методе с приложениями «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия». М. -Л., 1953. С. 97.

<sup>44</sup> Там же. С. 96-97.

<sup>45</sup> Волошин М. История моей души. С. 79.

В фильме «Коктебель» есть примечательные кадры мальчика с фотоаппаратом. Мальчик лежит в гамаке и щелкает затвором камеры. В объектив попадают случайные объекты, в том числе и отец, помогающий женщине развешивать постиранное белье. Со времен Декарта было придумано множество метафор сознания. Самой, пожалуй, знаменитой моделью является метафора оптического устройства, фотоаппарата. Ее использовал Фрейд для объяснения бессознательных процессов психики. Однако для нас важно сейчас связать метафору Фрейда с теми выводами, к которым мы пришли выше.

Сравним фотоаппарат с темной комнатой Декарта, оптику объектива с мертвым глазом из этого же опыта, вместо бородача наблюдающего сетчаточные образы, отпечатки объектов внешнего мира, подросток, щелкающий затвором и смотрящий на мир сквозь видоискатель. Его позиция — это позиция наблюдателя, реализовавшего идею эксперимента, покинувшего комнату. Функцию сетчатки с застывшими на ней образами, или той материальной средой культуры, которую составляют объекты творчества, будет выполнять пленка фотоаппарата. Познание и видение мира сквозь оптику объектива соотносится с тем, что остается на пленке, и с тем, что на ней было снято другим фотографом до мальчика. Проблема, однако, в том, что в данном фотоаппарате из фильма нет пленки. Кончилась, разумеется, не сама пленка как таковая, а истончилась материальная среда культуры, некий носитель отпечатков, метафорой которой пленка является. А это значит, что не только все отснятое мальчиком улечивается, но и то, что увиденное невозможно соотнести с образами, хранящимися в памяти культуры. И из соотношения одного с другим составить свое представление о реальности. Впрочем, кое-что все-таки осталось. Это — атласы СССР и журналы с иллюстрациями, которые хранятся у дачника на чердаке. Чердак дачника — это сознание больного алкоголика. Информация в атласах не адекватна той реальности, в которой оказался подросток. «А где же свет?», — спрашивает он у хозяина. «И открылся ему свет истинь» со страниц журнала «Наука и жизнь» за 1966 год, например. На двери сокровенной комнаты показательно висит репродукция «Трех богатырей».

Есть еще и отец, многое знающий. Он поставляет сыну объективную информацию, почти такую же верную, как и та, что дают энциклопедические справочники. По существу, фотоаппарат без пленки — это еще и метафора отца без имени. Это та культурная среда с истонченным, почти отсутствующим символическим слоем духовной культуры. Получается, что человек выступает в образе технического инструмента, фотоаппарата без пленки и с объективом со странной системой фокусировки: почему-то ничего из того, что составляло об-

раз родины духа М. А. Волошина, не попало в поле зрения подростка, оказавшегося все-таки в Коктебеле. На пленке, как на странице магического блокнота, должен был быть отпечаток Коктебеля Волошина. Но его нет. Может быть, это постановщики фильма увидели там только рынок и прибрежную забегаловку? И не заметили даже Дом Поэта, отремонтированный на деньги Сороса. Разумеется, нет!

Совпадение точки зрения героя и автора здесь мнимое. Что было бы, если бы авторы сняли современной оптикой волошинские пейзажи Коктебеля? Передали зрителю ослепительную красоту гор и долин, видами которых увешан Интернет? Тогда бы они своими руками разрушили замысел, идею картины. А замысел этот утверждает, что места, куда идут отец с мальчиком, не существует. Коктебеля нет! Отсутствие этого места означает, что утрачена родина духа, духовная основа жизни. Ведь путешествие — это еще и метафора жизненного пути.

### Забывтая камера

Точка зрения героя фильма соотносится с творческим методом Бориса Хлебникова и Алексея Попогребского. В одном из интервью Хлебников посетовал на то, что профессиональное сообщество весьма сдержанно относится к его манере съемки. Под чисто техническим приемом работы оператора, понимается, конечно же, монтаж. В действительности фильм поначалу обескураживает длинными и сверхдлинными планами, как кажется, совершенно не мотивированными логикой повествования. Создается впечатление, что режиссер спасает сценарий и попросту тянет время. Между тем, монтаж длинными планами, а также частое использование неподвижной камеры, которая, как казалось многим, превращает просмотр фильма в рассматривание слайдов, не только имеет внутреннюю логику, но и наиболее точно передает творческий метод режиссера, мировоззренческую составляющую этого метода, уникальную способность именно так видеть мир. Монтажные приемы адекватны идее фильма.

Разумеется, мировидение автора отражается и в структуре зрения его героя. Но верно также и то, что взгляд автора несводим к взгляду выдуманного им героя. Хотя первое делегируется второму для обеспечения пресловутого *Vorstellungs-Repräsentanz* (срединного уровня представления и его рефлексивного удвоения в представителе) нужно понимать, что зрение подростка, как и он сам, всего лишь инструмент рассказа. Та отражающая поверхность объекта, посредством которой режиссер пытается воздействовать на зрителя. Мы по-



нимаем, что способ, каким смотрит на мир мальчик, не обязательно должен совпадать с мировидением режиссеров. Однако сейчас необходимо сказать не о том, что мировоззрение художника находит свое отражение в его произведении, в полифоническом звучании разных голосов. Мы хотим сказать, что и то и другое связано с технической стороной создания кинообраза, со способом съемки, точнее, с методом монтажа, разрешающим такой способ. Для того чтобы лучше понять особенности этого метода, приведем высказывание самого режиссера, формулирующего идею съемки «забытой камерой»: «Нас часто критикуют за якобы излишне длинные планы и затянутость. Но для меня самое завораживающее в жизни, когда ты долго смотришь куда-то, а потом там появляется человек, потом — собака, затем человек начинает эту собаку гладить, собака вдруг его кусает, человек убегает, но это все происходит в одном кадре, и тогда жизнь в этом кадре оживает. Это завораживает. Этот метод мы для себя назвали “забытая камера”» (Б. Хлебников).

Существует множество монтажных приемов, оживляющих мир, создающих повествовательное напряжение. В данном случае камера при съемке фильма тавтологически повторяет, или, точнее, воспроизводит способ видения режиссера невооруженным глазом, чтобы затем технически закрепить его взгляд в кадрах. Это имитационная техника непосредственной записи действительности. Это, так сказать, нулевая степень мимезиса. Здесь динамика внутрикадрового действия задается не активным вмешательством режиссера, преобразованием реальности за счет монтажа, а, напротив, его пассивным состоянием, взглядом из неподвижной точки, ожиданием того, что сама реальность войдет в кадр и сообщит статичному состоянию мира некую динамику. Такой взгляд на творчество откровенно не вписывается в классические представления о художественном мышлении творца, которое трансформирует, перевоплощает и даже деформирует объекты реальности, выводя их из состояния обыденности остраивающим взглядом. Вспомним, что для русских формалистов, в особенности Шкловского, бесконечно долгое рассматривание знакомых пейзажей ничего не давало в эстетическом смысле. Напротив, если долго смотреть на вещь, то от монотонного взгляда она как бы растворяется, исчезает в привычном, узнаваемом потоке времени и пространства. Иначе мыслит эстетическое событие Борис Хлебников.

Режиссер устанавливает камеру, откуда видна местность, по какой-то причине ему интересная, приглянувшаяся. Оператор включает мотор, и далее съемочная группа занимается своими делами. Актеры какое-то время играют свои роли, например, сидят в трубе. В кадре появляется случайно забредшая собака, виляя хвостом, идет

к актерам, в конце концов, чего-то испугавшись, убегает прочь. Но камера и не думает следить за ней. Она находится неизменно на своем месте, только случайное движение случайных объектов попадает в кадр. Заметим, не глаз-камера пытливо следит за миром, схватывая нужные режиссерскому сознанию вещи, а мир вращается вокруг камеры. Жизнь оживает, и этому оживлению, т. е. собственно кинематографическому движению, способствует творческая установка режиссера, его взгляд, делегированный камере. В поле зрения такого рода кинематографической оптики попадают либо случайные объекты, либо части объектов. Например, в кадре могла оказаться не целая собака, а ее виляющий хвост. Оказавшись в толпе отдыхающих на рынке Коктебеля, мальчик в конце фильма видит не людей вообще, а ноги, животы, торсы, руки, область гениталий. Однако развитие рассказа все-таки определяется движением камеры. И здесь режиссеры вынужденно отказываются от прежнего, неподвижного ракурса, камера начинает перемещаться, следя за идущими героями. Зрительный эффект достигается не за счет изменения пропорций объекта, а за счет его непосредственной записи. Долгота взгляда как бы совпадает с непрерывной длительностью мира.

Такого рода метонимическая конструкция оптики характерна для нулевой фазы кинопроизводства. С него когда-то начиналось некое фарсовое кино. Это так называемая безмонтажная техника, позволяющая достигать эффекта естественности, банального сходства образа с объектом. Кажется, что между камерой, взглядом режиссера, и реальностью, объективным миром, нет опосредующего эстетического начала. Организация повествовательного напряжения достигается за счет того, что «та или иная часть реальности изымается из пространственно-временного континуума и заключается в кадр. То, что мы видим, — результат определенной манипуляции, камерой задается некое метонимическое движение. Мы видим лишь части, фрагменты никогда не показываемого целого и потому-то, поддаваясь желанию увидеть непоказанное, всегда уже оказываемся захваченными диалектикой видимого и невидимого, (кадрированного камерой) пространства и внешнего ему. Ко всему прочему, мы остаемся пленниками той иллюзии, что наблюдаемое нами — однородная последовательность действия, фиксированная “нейтральной” камерой»<sup>46</sup>.

Нечто подобное, плюс активность творца, происходило в революционном кинематографе России. Существовал прием захвата или, точнее, ареста факта жизни. Камера-глаз, направлялась революционным пролетарским сознанием режиссера на действительность

<sup>46</sup> Жижек С. То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока). М., 2004. С. 202.

и, согласуясь с законом революционного порядка, выхватывала из однородной массы обыденности некое событие, нуждавшееся в социальной переоценке. Но тут вроде бы открытая, автономно действующая камера, продолжение революционного ока, при кадрировании реальности руководствовалась задачами революционного момента. Режиссер, таким образом, активно вмешивался в жизнь, качественно ее преобразовывал средствами монтажа. С одной стороны, отрицалась эстетическая значимость арестованного, взятого под стражу кадра события, с другой — монтаж преобразовывал объект социальной реальности в эстетическую. В авангарде автор наделяется чертами демиурга. Жизнь языка давала ему строительный материал, причем не всегда хорошего качества, из которого он творил нечто новое за счет преобразования языковых форм. Здесь же герой, как бородач из опыта Декарта, выходит из комнаты и идет, осматривая объекты реальности как бы сравнивая их с теми впечатлениями, которые он уже видел, находясь там, внутри. К своему удивлению и разочарованию, он обнаруживает странное несоответствие образа и объекта, рисунка птицы и самой птицы.

В отличие от активного и даже агрессивного взаимодействия глаза и действительности в революционном кинематографе 20-х гг., монтажный прием конструирования эстетической реальности «забытой камерой» отражает некое пассивное состояние сознания наблюдателя. Повествовательное напряжение в этом случае достигается за счет возможности встраиваться в поток бесконечно длительной материи и по возможности дольше продлевать его запись. Не камера схватывает действительность, а, напротив, действительность захватывает неподвижный взгляд камеры.

Возникает соблазн сравнить такой способ съемки и с тем, который практиковался Энди Уорхолом. Помимо того, что Уорхол постоянно снимал на мини-камеру (он был настолько к ней привязан, что даже называл ее своей женой) ничем, казалось бы, непримечательные объекты, обыденную жизнь, художник, как и многие американские авангардисты, практиковал съемку без оператора. Включенная, автономно работающая камера оставалась на крыше и в ее объектив попадали случайные объекты, например, пролетающая птица. Но миметизм такого рода подчеркивал автоматический, точнее, технический характер творчества как спонтанного воспроизводства объектов реальности.

Однако метод Хлебникова и Попогребского исключает такого рода технику творчества. Хотя очевидно стремление режиссеров к простому миметизму, записи как бы случайно оказавшихся в поле зрения объектов, а затем к воспроизведению якобы случайно уви-

денного на экране. Во взаимодействии взгляда режиссера и объективной реальностью просматривается некий физиологический, непосредственный способ восприятия мира, лишь по необходимости опосредованный оптикой и культурными кодами. Коды культуры, выступающие в роли фильтров, опосредующих восприятие, здесь как бы сведены к минимуму. Хотя, как кажется, в фильме есть все, что необходимо субъекту для активного освоения реальности и построения собственной субъективности. К такого рода строительным материалам, имеющим природу знаков, относятся схемы, цитаты из журналов, фразы отца, справочные и дорожные указатели, пресловутые картинки и т. п.

Постановщики декларируют, что сама жизнь, если в нее долго всматриваться, предлагает зрителю эстетический объект. Правда, следует понимать, что абсолютно чистого взгляда не бывает в принципе. Можно представить, что сверхзадачей фильма было стремление авторов показать в образе странствующего героя стремление субъекта выйти за пределы комнаты, освободиться от опосредующего звена культуры и увидеть мир таким, каков он есть. К сожалению, то, что видит подросток, мало чем отличается от того, что он увидел бы, находясь в коммуналке, пролистывая журналы. Освободившись от давления комнаты, герой продолжает носить ее в себе и видеть мир сквозь призму коммунальных штампов. Коммунальный человек, получивший вдруг свободу бродяжничать, утративший имя и свое место в символическом потоке культурных значений, смотрит на мир немигающим взглядом. Рамка кадра красноречиво говорит, что он видит: топчан советского образца на берегу моря. Правда, кроме шума прибоя, слышится еще гул магистрали. Но это все вдалеке. Он на периферии магистрального движения культуры.

Очевидно, то, что определяется культурой как имя, предшествует тому предмету, который может увидеть глаз. Объекты появляются в поле зрения субъекта после того, как они получили названия. Но и субъект, чтобы видеть размеченный культурой мир имен или, вернее, карту этого мира, должен сам иметь имя, быть кем-то, чтобы из образов составлять модель своего, пусть и идеального, мира, но не копировать и схематически воспроизводить тот, что есть. Безымянный зритель рискует быть захваченным и поглощенным разворачивающимся перед ним представлением, которое дает мировая культура. Подросток видит карту реальности, но она не является тем знаком, посредством которого можно взаимодействовать с Другим. В этой схеме нет и его самого, как субъекта, активно оперирующего знаками. Он только схематически отражает снимок объекта. Закрыв глаза, т. е. направив взгляд внутрь себя, он почти детально видит карту местно-

сти. Но герой не способен увидеть в воображаемом пространстве свой собственный идеальный объект, к которому устремлено желание. По Выготскому, это идеальная форма, а по Волошину — родина духа, сумрачная Киммерия.

То, что видит герой, а затем рисует увиденное на песке как план местности, является знаком индексального уровня. Он представляется в виде «вещного указателя, направленного на значение, под которым... понимается определенный круг вещей и связей между ними»<sup>47</sup>. В этом случае знак указывает на значение, а выразительная сторона знака, означающее, непосредственно связана с этим значением. Но трактовка знака и значения в теории знакового опосредствования Л. С. Выготского предполагает, что «значение в момент своего возникновения (а значит, и по сути) является не вещью, а актом — “поворотом” вещей, их преобразованием, определенным способом видения мира. Его определенность в том, что нечто акцентируется и подчеркивается, а нечто, наоборот, “затушевывается” и снимается. Например, топографическая карта — это не просто состав и отношения особенностей местности, а результат рассматривания ее с “птичьего полета”, характеризующегося определенной разрешающей способностью, т. е. что-то фиксирующего, а чего-то не различающего. Но значение как способ видения — это не просто действие — это идеальное действие — такое, которое не отнесено к реальным обстоятельствам поведения, не подчинено их диктату и в этом смысле может быть понято как совершенное, предельное преобразование. Совершенство, идеальность и подчеркиваются в знаке, который по своей сути есть имя действия. Быть именем — это и значит изолировать и тем самым сохранять действие, представлять его вне “реальных” обстоятельств — идеально и всеобще. Именно поэтому подобное идеальное действие может становиться контекстом реального поведения и задавать ту позицию, с которой это реальное поведение становится видимым предметом для самого “ведущего себя”. Будучи идеальным, значение выступает для деятеля как воображаемое действие и в этом смысле — чудесное и “потустороннее”, не существующее реально в “этом” мире. В самом начале, в момент удачного задания и принятия, знак имеет образно-символическую или даже образно-мифологическую природу и, следовательно, в этом аспекте может и не отличаться от сказочного сюжета»<sup>48</sup>.

Очевидно, таким «идеальным действием» для Волошина было создание его Киммерии. Проблема героя фильма в том, что он не в

<sup>47</sup> Эльконинова Л., Эльконин Б. Д. Знаковое опосредствование, волшебная сказка и субъектность действия // Вестник Московского ун-та. Сер. 14. Психология. № 2. 1993. С. 64.

<sup>48</sup> Эльконинова Л., Эльконин Б. Д. Указ. соч. С. 64.

состоянии помыслить мир в символах. В воображаемом пространстве сознания создать из подручных средств, знаковых форм культуры идеальную форму реальности, модель объекта желания. Этот образ принимается субъектом и влияет на формирование самой личности. В школе Выготского-Леонтьева развитие личности «мыслится как усвоение сложившихся культурных образцов, возможное не иначе как посредством деятельности, адекватной, но не тождественной строению (логике) того или иного объекта культуры. Указанное строение составляет конституирующую характеристику деятельности — ее предметность. Следовательно, субъектом деятельности можно назвать того (или тех), кто способен уподобить свое действие логике предмета»<sup>49</sup>.

Логика предмета, конституирующего личность героя фильма, описывается в терминах бинарных противопоставлений, по типу «лучше — хуже». «Кремль хуже моря, — говорит мальчик водителю-дальнобойщику. — Следовательно, люди, живущие на берегу моря, ходят купаться на море каждый день». Очевидно, личность такого типа, находясь в русле языка индексальных знаков, неспособна оперировать знаками-символами, именами. «В удачных случаях опосредствования... строится идеальное действие в самой реалии, т. е. [нужно] не просто воображать его, а именно имитировать, изображать теми средствами и с помощью тех материалов, которые есть под руками. При этом обозначаемое действие преобразуется из непосредственно-результативного в апробирующее и изображающее собою идеальный образ (значение). Оно становится способом реального построения значения и приближения к нему, становится акцентирующим и имитирующим иное (идеальное действие), т. е. на этапе апробирования превращается в жест, направленный на обозначающее. Лишь в этом случае, т. е. в случае обратного превращения обозначаемого в знак, опосредствование оказывается успешным. В противном же случае обозначаемое само теряет функции знака и становится самостоятельным и интересным предметом для ознакомления и конструирования»<sup>50</sup>.

### Провал поколений?

Следует признать, что монтаж Хлебникова и Попогребского, позволяющий технику съемки «забытой камерой», подрывает традиционные для советской классики кинематографические коды. Если А. Звягинцев в «Возвращении» активно с этими кодами работает, ци-

<sup>49</sup> Там же. С. 62.

<sup>50</sup> Там же. С. 65.

тирует культовых режиссеров, то Хлебников и Попогребский строят свой проект, не находя опоры в великом наследии. В отличие от Звягинцева, их диалог со зрителем не предполагает игры с узнаванием цитат и припоминанием ранее виденного. Они отказывают нам в том, что предлагает фильм Звягинцева: наслаждение от успешной идентификации с узнанным образом, хорошо знакомым визуальным рядом, словом, с тем, что принято называть кинематографической иллюзией, достигаемой с помощью монтажа. Субверсивная стратегия межпоколенческого диалога в «Коктебеле» направлена на подрыв кинематографических, да и культурных вообще, конвенций, на проработку и вскрытие симптомов в виде ценностных кодов, содержащих в себе опасность при некритическом их усвоении. Но ведь деконструкции подвергается еще и сознание подростка (читай, субъекта современной постперестроечной культуры), мыслящего мир либо концептами рынка, либо образами картинок из журналов советской периодики.

В чем, собственно, проявляется поколенческая пропасть, нежелание следовать в русле кинематографической традиции? Есть подозрение, что постановщики фильма знают, но из чувства такта предпочитают не говорить, что их отцы по кинематографическому цеху им врали и продолжают врать, мистифицируя сову под чайку. Хлебников и Попогребский деликатно молчат, выслушивая обидные упреки старших. Однако это лишь эмоциональная характеристика противоречий. Хотя, если посмотреть на сетку передач телевизионных каналов, то возникает ощущение, как будто ты и сам мальчик, которого взрослый дядя испитой внешности отправляет куда подальше разглядывать журналы с иллюстрациями за 1961 год. Как будто до сих пор целые поколения продолжают мешать взрослым, ведающим сберкнижкой с символикой отсутствующего государства, заниматься своими делами чрезвычайной важности. И если что-то в их головах складывается не так, то с них станется бросить попавшихся под руку в кутузку или выстрелить из ружья. Дачник, хозяин обветшалой постройки со снесенной крышей, поразительно напоминает престарелого дедушку-гаранта прав и свобод. Как будто это с него списан образ неспособного на диалог вождя, то отбрасывающего непристойные шутки с расстегнутыми брюками, то палящего по бывшим собутыльникам из танковых орудий.

Однако обратимся еще раз к определениям монтажа как главного средства кинематографического творчества. Традиционно под монтажом понимался основной прием искусства кино, позволяющий кинорежиссеру достигать нужного ему эстетического эффекта, доби-

ваться зрительской эмоции за счет подбора материала, необходимой компоновки отобранного, изменения пропорций, форм и связей внутрикадрового контента. «Из “пучка возможных” элементов монтаж смелой рукой отбрасывал все то, что в данном месте не было “необходимым”... Но мало этого, монтаж не только выбирал. Монтаж еще и интенсифицировал отобранное. Монтаж это делал магией размеров, заставляя вытаращенный глаз становится размером с мчащийся на человека поезд, а пламя фитиля быть крупнее общего плана крепости, которая должна взорваться от его вспышки...»<sup>51</sup>.

Разумеется, следует различать задачи монтажа послереволюционного авангарда, сталинского классицизма и позднего советского кино. Однако общий, родовый признак любого кинематографа следует определить, как стремление режиссера посредством монтажа показать свое видение истории и вызвать у зрителя эмоциональный отклик. Как главный участник процесса кинопроизводства, советский режиссер Эйзенштейн мало чем отличался от голливудского режиссера Хичкока в своем стремлении управлять зрителем. Его удовольствие от того, как зрители качаются в такт косарям, которых они видят в смонтированных им кадрах, сродни желанию Хичкока играть на «гигантском органе» души публики, сидящей в кинотеатре. «Аудитория похожа на гигантский орган, на котором мы с тобой играем. (Хичкок обращается к Эрнесту Леману, сценаристу фильма «К северу через северо-восток». — В. К.). В один из моментов мы играем на нем такую-то ноту и получаем такую-то реакцию, а затем мы играем другую ноту, и они реагируют другим образом»<sup>52</sup>.

Правильнее предположить, что Эйзенштейн, в отличие от Хичкока, видел иную цель искусства и иной план миссии творца, несводимый, разумеется, к тому, чтобы только «пугать и смешить» (Хичкок) толпу. Метод Эйзенштейна в пределе был направлен на творческое преобразование мира. По существу, это проект изменения истории, ее корректировки в соответствии с тем образом, который создавался монтажной техникой кинорежиссера. При том, что Эйзенштейн, как и Хичкок, был озабочен поиском законов игры на зрительской душе-органе, нужно понимать, что его планы были значительно масштабнее хичкоковских, а его проект преобразования мира масштабнее голливудских усилий, направленных на вовлечение зрителя в мир иллюзий. Хотя в результате получалось, что миметизм Хичкока и Эйзенштейна имел одну природу. Другое дело — различие в масштабах событий, рассказанных одним и другим. В одном случае работа в рамках голливудских жанров, в другом — отраже-

<sup>51</sup> Эйзенштейн С. Мемуары. Т. 2. М., 1997. С. 182-183.

<sup>52</sup> Жижек С. То, что вы всегда хотели знать о Лакане... С. 250.

ние планетарных явлений исторического преобразования мира. В одном случае широкоугольный объектив, в другом — фокусировка на объекте, который видно из окна. Однако важным является то, что монтаж позволял режиссеру становится демиургом, создающим мир из не вполне пригодного исторического и, к слову сказать, технического материала. Реальная действительность, события, из которых складывается история, разумеется, содержит идею исторического движения. Идею выведения духа истории с помощью революционного снятия социальных противоречий. Режиссер выявлял эту идею из множества разнородных событий, придавал ей заверченный вид, а затем воплощал ее с помощью монтажа в экранный образ исторического события, вытесняя бесформенные и разнонаправленные события их целостным образом.

Так, идея революции как исключительно вербального, речевого события, нашла свое воплощение в кадрах, изображающих кульминацию октябрьского восстания, взятие Зимнего дворца 26 октября 1917 года. Речь преобразовывалась в образ, слышимое в видимое. Что произошло в реальности? Так ли это было на самом деле? Был ли штурм Зимнего дворца таким, каким его представил Эйзенштейн? Был ли вообще штурм?

С объективной точки зрения такого рода событий не было. То, что было на самом деле, не имело эстетической формы. Однако был факт большевистского переворота, проходившего по определенному сценарию. Разрозненные исторические события были синтезированы Эйзенштейном с помощью монтажа в образ взятия Зимнего дворца. «Нужна особая синтезирующая способность мышления, чтобы из этих данных анализирующего зрения суметь разглядеть решающую деталь, характерную деталь, деталь, способную в осколке целого воссоздавать представление о целом»<sup>53</sup>.

Иными словами, в советском кинематографе, как, впрочем, и в любом другом, деталь в процессе монтажа выполняла функцию означающего, указывающего на целое означаемое, но не отсутствующее в данном образе, а подразумеваемое им. Это не репрезентация в чистом виде, указание на отсутствие, замещенное понятием. Монтаж был призван не только мастерски осуществить подмену, скрыть отсутствие целого, но за счет процесса означивания наметить линию, очерчивающую контур присутствия этого целого. Эйзенштейн в приведенной выше цитате указывает на способность аналитического зрения преодолеть дробный, осколочный характер этого отсутствующего присутствия. Монтаж как бы преодолевает расколотый образ мира или субъекта. Точно так же, как Волошин справлялся со своими про-

<sup>53</sup> Эйзенштейн С. Указ. соч. С. 36.

блемами, выстраивая свою идентичность из цитат, создавая из археологических объектов культуры свою Киммерию.

Собственно говоря, расцвет монтажных техник, как и развитие советского кинематографа, успехи в исследовании языковых средств кино и утопические надежды на овладение этим языком в начале двадцатых годов обусловлены не чем иным, как тотальным отсутствием, нехваткой прежде всего материальных ресурсов, дефицитом вещей, составляющих кинопроизводство (не было пленки, реактивов, аппаратуры). Но главное, по разным причинам не было профессионалов с достаточной квалификацией, специалистов киноиндустрии. По воспоминаниям старейшего оператора Леонида Леонидовича Оболенского (1902-1991), в кинематограф пришли дилетанты с жаждой творить и со специфическими представлениями о том, как это стремление воплотить технически. Картины создавались из подручных средств, отходов дореволюционного кинопроизводства. Резались третьестепенные фильмы, которые по бросовым ценам закупались на западе прокатчиками до революции для неприятельской российской публики, и из нарезанных кусков пленки монтировались будущие шедевры.

Важно сказать, что монтаж как преодоление некоего отсутствия указывал на определенное наличие, на то, что присутствует в кадре как рассогласование с самой кинематографической реальностью и реальной действительностью. «Монтаж обычно понимают как способ производства из фрагментов реального — кусков пленки, разрозненных отдельных кадров — эффекта “кинематографического пространства”, т. е. особой реальности кино. То есть всеми признается, что “кинематографическое пространство” никогда не бывает простым повтором или подражанием внешней, “действительной” реальности, но всегда производится в результате монтажа. Однако нередко остается незамеченным то, что эта переработка фрагментов реального в кинематографическую реальность производит, по некоей структурной необходимости, известный остаток, довесок, который абсолютно разнороден с кинематографической реальностью, но тем не менее подразумевается ею, является ее частью»<sup>54</sup>.

Таким «довеском» в фильме «Коктебель», который подразумевается монтажным стилем Хлебникова и Попогребского, но который отсутствует в кадре, является сам Коктебель М. А. Волошина. Того Коктебеля, который принято мыслить в образах русской культуры, нет. Во всяком случае, он не попал в поле зрения подростка. Ни он, ни его отец ничего не видят из того, что составляло ландшафт Коктебеля. Возможно, он растворился на пути к рынку. Просто стал

<sup>54</sup> Жижек С. То, что вы всегда хотели знать о Лакане... С. 54.

местом отдыха. Может быть, памятуя о способности Волошина мистифицировать публику, его Коктебеля, как и сумрачной Киммерии, никогда и не было? Но в таком случае, куда же идти нашим странникам дальше?

...И идут без имени святого  
 Все двенадцать — вдаль.  
 Ко всему готовы,  
 Ничего не жаль.

У поэта была одна страшная догадка. Во время всеобщего увлечения футуристическими предвидениями близкой гибели западного мира он сделал в дневнике пометку. Ее смысл вот в чем: напрасно все предрекают закат Европы. Европа выстоит, переживет все потрясения, сохранив свою культуру. А вот Россия свою культуру не сохранит и погибнет.

### Э. САЛАМЗАДЕ ВИЗУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Человек может поверить в невозможное,  
 но никогда не поверит в неправдоподобное.  
*Оскар Уайльд*

«Тьма народов и народцев, культур и культов бросили нам, русским, смертельный вызов. Запад отказывает нам в праве быть особой, отличной от него цивилизацией — и это война. Наши бывшие братья по единому государству отказываются уважать нашу силу и наш масштаб — и это тоже война. Западные соседи, поощряемые атлантистским могуществом, угрожающе потрясают маленькими кулачками — и это война. Азиатские орды косят злым глазом на наши южные и восточные просторы — и это война. Наша добрая весть, выстрадавший, отвоеванный нами восторг Русской Духовной Мечты оплеваны сторонниками иных культурных форм — и это война. Мы стремительно растворяемся в небытии как призрак, теряя единство, сплоченность, свое русское, самобытное, уникальное, необъятное “я” — и это война»<sup>1</sup>. Это цитата из книги «Философия войны» одного из любимых и очень уважаемых мной авторов, российского философа-традиционалиста Александра Дугина.

Глобализация XX-XXI столетий — западный проект. История и идеология Запада сконцентрированы сегодня в Америке, считает А. Дугин, и «мы не пойдем Америку, если не примем в расчет специфической мессианской, эсхатологической религиозной идеи, которая ею движет»<sup>2</sup>. Оставим на время Америку и попробуем определиться с терминами. Прежде всего, обратим внимание на соотношение глобализации и информационного общества.

Информационное общество, являясь формой существования глобального мира, структурирует его, определяет его культурный

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Философия войны. М.: Яуза, Эксмо, 2004. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

ландшафт. «По сути, проблема информационного общества и его культуры видится в оптике глобализма и антиглобализма»<sup>3</sup>. Важно поэтому подчеркнуть, что нарастание информационных потоков явилось причиной глобализации, а не наоборот. Но что такое глобализация? Это «новая встреча» народов, «более и менее развитых, более и менее защищенных» в «складывающемся открытом мировом пространстве»<sup>4</sup>, — справедливо отмечает Александр Панарин.

Речь, следовательно, идет о «новой встрече народов». Новой по отношению к чему? По отношению к Великому переселению народов V в. н. э. Переселение, пиком которого были победоносные походы Аттилы, трансформировало Евразию в глобальное пространство. Глобализация V в. н. э. также явилась следствием нарастания информации, сакральной информации, поскольку древние тюрки несли миру Единобожие — веру в Бога Небесного, Тенгри. В начале нашей эры мощные информационные потоки двигались с востока на запад Евразии. Сегодняшнее направление прямо противоположно — с Запада на Восток. Этому вектору следует процесс глобализации. Великое переселение перекраивало границы, определяло топонимы, этнонимы и символику на пространствах Евразии. Современная глобализация перешагивает национальные границы, проникая повсюду, как воздух, ибо информация безгранична и бесконечна.

Древние тюрки создали единое информационное пространство Евразии. Общность визуального языка была таким же фактом евразийской коммуникации, как и единство речевого общения. Кто читал «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, согласится, что знание тюркского языка позволяло пересечь Евразию с запада на восток без переводчика еще четыре-пять столетий назад. Совершенно аналогичная ситуация существовала и в отношении визуального языка. Сталкиваясь с таким положением дел, исследователи древнего и средневекового искусства не находили объяснения ряду художественных феноменов. Один из них описывает академик Галина Пугаченкова в книге «Искусство Гандхарь», где автор недоумевает по поводу поразительной общности образов, стилистических черт пластического искусства индийской Гандхары и скульптуры готической Европы<sup>5</sup>. Эта общность легко объяснима с позиций единства визуального языка на пространствах Евразии, берущего начало от Алтайской изобразительной традиции.

<sup>3</sup> *Абдулаева Р. Г.* Проблема художественного стиля в информационной культуре. Автореф. диссертации доктора искусствоведения. Баку, 2005. С. 13.

<sup>4</sup> *Панарин А. С.* Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2000. С. 4.

<sup>5</sup> *Пугаченкова Г. А.* Искусство Гандхары. М., 1982. С. 178-179.

Теперь вернемся к пассажию о «косящих злым глазом азиатских ордах» А. Дугина, с которым я никак не могу согласиться. Сначала реабилитируем зрительный потенциал азиатов. Известно, что до 88% информации об окружающем мире человек получает с помощью органов зрения. Однако способности к восприятию визуальной информации у представителей различных культур неодинаковы. И это относится к восприятию и геометрии формы, и цвета. Некоторые народы Севера, например, эскимосы различают до 200 оттенков белого цвета — цвета снега. Своеобразно восприятие голубого и зеленого цветов у древних тюрков: слово «кёк» в древнетюркском и в некоторых современных тюркских языках означает и «голубой», и «зеленый». Природные условия способствовали тому, что глаз степняка приспособлен на дальность зоркость и ясность. Всюду кругом — горизонт до бесконечности, что развивает у степняка дальность зоркость. В отличие от степняка, городской житель близорук. Нынешний калмык или киргиз за 5-6 километров «замечает человека, спрятавшегося за куст или камень и выглядывающего из-за них. Он на дальних расстояниях распознает дым от разложенного костра, пар кипящей воды и т. п. Различает животных, людей за 25 километров на равнине»<sup>6</sup>, — пишет автор книги «Чингисхан и его наследие» Эренжен Хара-Даван.

Или вот скорость визуального восприятия. В свое время Рудольф Арнхейм заметил, что скорость визуального восприятия у аборигенов Австралии выше, чем у европейцев, поэтому обычный кинофильм (24 кадра в секунду) австралийские аборигены воспринимают примерно так же, как мы — замедленную киносъемку. Однако наука свидетельствует, что психофизиология зрительного восприятия, как и строение органов зрения, не зависит от этнической принадлежности. Это значит, что речь может идти только о том, что мы назвали бы сегодня «тонкой настройкой» визуального восприятия, по аналогии с технической аппаратурой.

Резюмируем: отличается не психофизиология зрения, а степень и уровень информационного метаболизма (восприятия, хранения, переработки и выдачи информации, полученной зрительным путем), что приводит к более интенсивному развитию визуального языка. Интересные данные на этот счет содержатся в работах немецкого исследователя Юлиуса Липса, который убедительно показал, что среди древних народов для передачи информации «акустические способы — язык и звук — применяются теми племенами, которые заселяют относительно ограниченное пространство, в то время как оптические средства предпочитают главным образом

<sup>6</sup> *Хара-Даван Э.* Чингисхан как полководец и его наследие. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991. С. 151.

народы, занимающие обширные территории»<sup>7</sup>. Империи, центром возникновения которых был Алтай, занимали огромную территорию Евразии, большую ее часть. Но если в ходе завоеваний Аттилы выделялась информационная составляющая глобальных процессов, то походы Чингисхана и его преемников выдвинули на первый план составляющую коммуникационную. Как известно, коммуникация — это социальное отражение информации. Чингисхан, отличавшийся веротерпимостью, направил усилия прежде всего на социально-культурное обустройство империи. На всей ее территории были созданы ямские станции с перегонами около 25-30 верст между ними. «“Ям” исполнял одновременно функции современного телеграфа, рельсовых путей и почт». Это открыло доступ в сердце империи «путешественникам даже из далекой Европы: Плано Карпини, Рубруку и Марко Поло»<sup>8</sup>.

Какой образ составлял основу глобализации по-алтайски, что выступало парадигмой Бытия древнетюркской культуры? Экспансия Алтайской империи имела источник силы в символике годового цикла. Календарное сознание тюрков фокусировалось в одном — единственном визуальном символе — изображении круга со вписанным в него равноконечным крестом. Точки пересечения окружности и двух перпендикулярных диаметров отмечали четыре священные точки года: дни зимнего и летнего солнцестояния, а также весеннего и осеннего равноденствия. Очень важно, что в изначальном, гиперборейском календаре лету соответствует север, зиме — юг, весне — восток, осени — запад. Вечное движение схватывается в целостной картине четырех сторон света, закрепленной календарем.

«Календарь — это наглядная модель, в которой сводятся воедино и наглядно изображаются два понятия: время и пространство... Когда человек смотрит на календарь, он схватывает все время вместе, и его внутреннее качество, характер восприятия самых простых предметов меняется. Он видит круг, видит, как время переходит в пространство, как пространство благодаря времени приобретает ориентацию... И крест, который устанавливает эти ориентации, таким образом, может быть изображен где угодно»<sup>9</sup>. В изначальном календаре осуществляется привнесение времени в пространство, если так можно выразиться, «опространствление времени». Время становится визуальным воспринимаемым, а визуальный язык отныне является сопричастным вечному смыслу: он получает статус сакральности.

<sup>7</sup> Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. Смоленск: Русич, 2001. С. 275.

<sup>8</sup> Хара-Даван Э. Указ. соч. С. 39.

<sup>9</sup> Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. С. 146-147.

Равносторонний крест и восьмиконечная звезда — центральные символы тюркского Единобожия. Восьмиконечная звезда, пишет Мурад Аджи, «пришедшая в ислам от тюрков-ханифов, есть не что иное, как равносторонний крест, только выполненный иначе»<sup>10</sup>. Эти символы определяют визуальный язык, принципы формообразования искусства древних тюрков.

Алтайская архитектура, жилая и культовая, также, как и ковры, изделия прикладного искусства, орнаменты — плод формообразовательных процессов, в основе которых лежит число 8 и определяемая им композиционная структура. Речь идет не о мобильной, а о стационарной архитектуре. Следует подчеркнуть, что культура Алтая, вопреки распространенному заблуждению, была оседлой. Прототипом всех последующих разновидностей сооружений был, скорее всего, курень. Курень — это восьмигранная в плане постройка, наполовину заглубленная в землю. Восьмигранными были и терема — жилища алтайской аристократии.

На числе 8 основана и вся традиционная визуальная культура Азербайджана. К концу I — началу III тыс. до н. э. относят археологи найденную вблизи селения Шахтагты в Нахичевани (хранится в музее истории Азербайджана) керамическую вазу, на которой изображено Солнце с восемью лучами. Такое же изображение, но трансформирующееся в восьмиконечную звезду, покрывает поверхность албанской зооморфной фляги, датируемой рубежом I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. Одновременно в культуре Кавказской Албании — античного и средневекового государства на территории современного Азербайджана — прослеживается тенгрианская символика равноконечного креста «аджи». Он изображен, в частности, на сероглиняном сосуде I в. до н. э. — I в. н. э. из Мингечаура.

Равносторонние тенгрианские кресты и восьмиконечные звезды определяют художественный язык не только декоративно-прикладного искусства, прежде всего орнаментики ковров, но и культовой архитектуры Азербайджана эпохи Кавказской Албании. С приходом Ислама число 8 продолжает играть важную роль в процессах формообразования. Речь идет о восьмигранных башенных мавзолеях великого зодчего Аджеми Нахичевани (XII в.), восьмигранных колоннах, восьмиугольном в плане главном и таком же небольшом залах дворца Ширваншахов в Баку (XV в.), восьмигранном центральном павильоне Диван-хане этого же ансамбля и т. д. Сегодня Азербайджан — единственная страна в мире, где государственным гербом является тенгрианская восьмиконечная звезда.

<sup>10</sup> Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 573.



Было бы, однако, неверно говорить, что тюрки волевым образом утверждают число восемь в культуре Евразии. Алтайская традиция чутко уловила божественную эманацию и структурировала себя в согласии с ней. Традиционалисты утверждают, что Солнце с восемью лучами и восьмиконечная звезда являются древнейшими символами Божества. Восемь ассоциируется также с неопалимой купиной — деревом, которое горит, но не сгорает. Это — сама жизнь, отсюда графема буквы «живите», где три верхних черточки представляют собой ветви неопалимой купины, три нижних — ее корни, а две поперечных — линию земли. Итак, число 8 от Бога Небесного.

Известное правило Миллера, определяющее предельное число одновременно наблюдаемых объектов как  $7 \pm 2$ , в данном контексте должно быть видоизменено. Его нужно записать как  $8 \pm 2$ , поскольку одновременно в качестве самостоятельных единиц мы можем воспринимать восемь объектов. Восемь — порог нашего восприятия, после чего любая более сложная структура представляется сознанию как некое неопределенное множество. Здесь коренится проблема кодирования — передача генетической и ненаследственной, культурной информации. Здесь же заложены универсальные принципы формообразования. Здесь мы имеем дело с той самой «тонкой настройкой» культуры в целом, зрительного аппарата ее носителей и, как следствие — визуального языка.

Вновь обратимся к полной геометрической форме изначального календаря. Известно, что равноконечный крест — аджи олицетворял гармонию мира. Верхняя часть крестовины означала солнечного оленя, боковые — человека и рыбу, а нижняя — змея. Еще около трех тысяч лет назад, когда алтайский союз возглавило племя имаки, что в переводе означает «змей», символ этот стал общетюркским. В чем же была сила символа змея, только ли в том, что он являлся тотемом самого могущественного племени в алтайском союзе? Думается, нет.

Мы выдвигаем гипотезу о том, что змей — не прочитанная, не интерпретированная еще часть геометрической формы календаря. На эту мысль наводит комплекс приписываемых змею качеств, которые «разбросаны» в мифологических представлениях многих народов мира. Образ Змея хорошо известен в различных культурах. В некоторых случаях это объяснимо общностью происхождения, в других — непосредственным влиянием религии и мифологии древних тюрков. Совершенно уникальная роль, на мой взгляд, отводится змею в дагомейской мифологии и картине мира. В ранних дагомейских мифах змей под именем Айдо-Хведо появился первым, существовал до всех остальных, он — демиург. «Айдо-Хведо поддерживает землю, свернувшись кольцом и закусив свой хвост». Культ

Змея «более всего был развит в городе Вайдах», где «существовало святилище Айдо-Хведо... Змеем запрещалось убивать»<sup>11</sup>. Айдо-Хведо — змея вечности, кусающая свой хвост, и в этом смысле — олицетворение времени, его циклического движения, а, значит, является визуальным символом годового цикла. Иными словами, в изначальном календаре свернувшийся кольцом змей образует окружность, кусая свой хвост в точке зимнего солнцестояния и из нее перетекая в линию нижней перекладины равноконечного креста. Тем самым Змеем геометрически превращает календарь в целостную фигуру, а семиотически замыкает круг времени и трансформирует его в спираль. Так возникает годовой цикл, цикличность времени и, надо полагать, диалектическая спираль. Кстати, древнегреческое «кикλος», от которого произошло слово «цикл», означает «кольца змеи».

Образ Великого Змея, как символа вечного времени, текущего по спирали, несомненно, определил и форму курганов — ритуальных тюркских захоронений. Принято считать, что захоронения в курганах удостаивались герои, военачальники, лица царского происхождения. Наибольшее число «царских» курганных погребений, относящихся к так называемому скифскому периоду (VII–III вв. до н. э.), исследовано в Северном Причерноморье. Среди них самыми крупными являются курганы: Огуз, Дорт-Оба, Куль-Оба, Чертомлык, Солоха. Большинство исследователей подчеркивают поразительную схожесть скифских и древнетюркских курганов: они практически неразличимы.

Крайне интересна этимология слова «курган». В словаре древнетюркского языка Махмуда Кашгари это слово приведено в форме «корыг», что означает «запретное или охраняемое место»<sup>12</sup>. Редакторы словаря приводят также более раннюю, более употребительную форму этого слова — «корыган» — то есть военный лагерь, стан. В языке кыпчаков «курган» означает «насыпной холм». В современном азербайджанском языке «горуг» — заповедник, т. е. опять-таки «запретное или охраняемое место». Несомненно, слово «курган» в русском языке заимствовано из тюркского так же, как и слово «круг», семантически соответствующее форме кургана и изначального гиперборейского календаря.

Однако курганы отражают символику Великого Змея не только своей внешней формой, но и, если так можно выразиться, археологическим содержанием. Интереснейшее звено в нашей общей сюжетной линии — золотая фиала из уже упоминавшегося кургана Куль-Оба, на которой имеется антропоморфное изображение солнечного диска с восемью лучами — змеями. Это образ Великого Солнечного Змея.

<sup>11</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия, Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1991. С. 52.

<sup>12</sup> Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 458.

Однако иконография этого образа совпадает с иконографией Медузы Горгоны из храма Аполлона в Вейях. Последнюю принято датировать 500 г. до н. э. Вспомним содержание мифа о Персее: отсекая голову Горгоны, герой не должен был смотреть ей в лицо, он направлял удар меча, глядя на отражение Медузы на своем щите. Почему? Потому что нельзя смотреть на солнце, Солнечного Змея. Подтверждает нашу версию и эпитет Медузы — Горгона, то есть Георгий, или по-кумыцки, Джурган. Отсюда следует, что образы св. Георгия, повергающего змея, и Персея, отсекающего голову Медузы Горгоны, семиотически тождественны. Информационно тождественен им и Бахрам-Гур, поражающий дракона мечом, поскольку дракон, гидра и змей семантически эквивалентны друг другу. Сущность сюжета убийства змея-дракона раскрыл М. Аджи, задающийся вопросом: «Чем привлёк Георгий, поражающий змея? Ответ прост — змей символ Великой Степи... Прежде Георгия и на Руси писали воином, но не убивающим. Потому что убийство не могло стать подвигом святого... Убийство предков — вот что несла теперь икона (в степном ее прочтении)»<sup>13</sup>.

До определенного момента образ змея воспринимается в русской культуре — и светской, и религиозной — положительно. Об этом свидетельствует, например, икона «Благословенно воинство Царя Небесного» (Москва, 1550-е гг.). На первом и пятом (слева направо) щитах всадников святого воинства ясно видны изображения змея. В первом случае три змеиные головы виднеются посередине сторон равнобедренного треугольника. Во втором — мы видим полное, вертикальное изображение змея. И, думается, это вполне естественно, поскольку образ змея соседствует со стилизованным изображением равноконечного тенгрианского креста на втором по счету щите.

Коренное изменение по отношению к образу змея связано, надо полагать, с причинами политического, династического характера, а не с христианской догматикой. Окончательное оформление змеборческого образа в русской геральдике связывают с периодом правления Ивана IV Грозного, при котором св. Георгий становится не только московской великокняжеской эмблемой, но и неотъемлемой частью государственного герба России, расположившись в картуше на груди двуглавого орла.

Именно Россия в лице Ивана IV Грозного окончательно прикрыла тюркский серпентарий. В русских сказках и былинах Змей Горыныч — однозначно негативный персонаж. Но его прозвище указывает на все тот же синкретизм воина драконоборца и самой гидры. Змей Горыныч — это Змей Георгиевич, Змей Горугович, Змей Коры-

ганович, Змей Курганович, Змей Кругович, т. е. Великий Солнечный Змей годового цикла, Змея вечности — Айдо-Хведо.

Змей, повторимся, был знаком тюрков, понятным всем в едином информационном пространстве Евразии. Змей — это и был знак и наоборот, знак — это и был змей. Меркурий, приносящий знак богов, их посланец, своим обязательным атрибутом имел жезл, вокруг которого увивались два змея. Таков же по форме увенчанный равноконечным крестом посох католика Армянской церкви, основателем которой был Григорис, т. е. св. Георгий. Сакральное значение змея было хорошо известно не только армянам, тюркам, славянам, но и европейцам. Меркурий — семиотический дубликат древнегреческого Гермеса. В одной из своих ипостасей, как Трисмегист, Гермес являлся подобно Великому Солнечному Змею, носителем и хранителем древнего, изначального, теперь уже тайного знания. От него и происходит европейский герметизм.

Визуальный образ Змея глобален так же, как и образ св. Георгия. Обратимся к подвигам Геракла в том виде, как они известны по реконструкции метоп храма Зевса в Олимпии, датированной 470–456 гг. до н. э. Геракл — прежде всего змеборец. Об этом свидетельствует не только второй по счету его подвиг — убийство лернейской гидры, но сами обстоятельства рождения Геракла. Из мифа известно, что к колыбели Геракла «Гера послала двух чудовищных змей, но младенец Геракл задушил их»<sup>14</sup>. Иными словами, судьба змеборца была предначертана Гераклу волей богов. Божественная воля излагается в мифе и напрямую: имя Геракл приказывает ему носить дельфийский оракул (до этого его имя было Алкид), он же повелевает «поселиться в Тиринфе, служить Эврисфею в течение 12 лет и совершить 10 подвигов, после чего Геракл станет бессмертным»<sup>15</sup>. Здесь же, в повелении дельфийского оракула, содержится прямое указание на годовую цикл: на подвиги отпущено 12 лет. У тюрков так же, как и у монголов, китайцев, японцев, действовала символика 12-летнего животного цикла, образующего 60-летний циклический календарь. Идея «создания юпитерного календаря с небесной символикой 12-летнего животного цикла была воспринята народами Восточной Азии» от представителей культуры Великой Степи, «которые установили, что Юпитер делает полный оборот вокруг Солнца примерно за 12 лет (за 11,862 года — Э. С.)»<sup>16</sup>. Юрта степняка была своеобразным семейным «планетарием». Ее купол в теплое время года оставался

<sup>14</sup> Мифы народов мира. Т. 1. С. 277.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Цаган-Кувюн Парис. Краткая популярная астрология для всех. М.: Внешторгиздат, 1992. С. 50.

<sup>13</sup> Аджи М. Европа, тюрки, Великая Степь. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 385.

открытым, а жерди купола служили ориентиром для наблюдения звезд и планет. Так путь Юпитера был разделен на 12 равных частей по 30°. Каждой из них степняки присвоили имя определенного животного и в результате сложился солнечно-юпитерный 12-летний календарный цикл: крыса, буйвол, тигр (барс), кот, дракон, змея, лошадь, коза (овца), обезьяна, петух, собака, кабан. Большинство из названных животных известно в качестве тотемов вполне определенных древнетюркских племен. Почти все подвиги Геракла связаны с конкретными животными: это немейский лев, лернейская гидра, стимфалийские птицы, критский бык, керинейская лань, эриманфский вепрь, кони Диомеда, Кербер. Остаются сюжеты с поясом царицы Ипполиты, золотыми яблоками Гесперид и очисткой авгиевых конюшен. Важно отметить, что в древнетюркском, монгольском и японском календарях вышеперечисленные животные соответствовали не только последовательности 12 лет в большом юпитерном цикле, но и каждому месяцу года. Здесь декабрь был месяцем тигра (барса), январь — кога, февраль — дракона, март — змеи и т. д. Новый год начинался в месяц барса, в точке зимнего солнцестояния, в день рождения Тенгри, тогда же наряжали праздничную новогоднюю елку. Впоследствии этот обычай перешел в христианство. Поэтому католическое Рождество отмечается 25 декабря, а Рождество Христово в Православии — 7 января с декретной календарной поправкой на тринадцать дней.

Но мы совсем забыли славного древнегреческого Рембо, сокрушающего милых и не очень милых зверушек. От своего командования он получает задание на 10 подвигов, но почему-то совершает 12. Два из них царь Эврисфей ему не засчитывает. Интересно, какие и почему? Нетрудно догадаться, что в зачет не пошло убиение лернейской гидры. Причина — Гераклу помогал его племянник Иолай. В имени племянника слышится корень «йол-йыл-йул» — Великий Юл, точка зимнего солнцестояния. В ряде тюркских языков «йыл — ил» — это год. Этот подвиг, как и второй, не засчитывается, чтобы особенно его выделить, подчеркнуть сакральное значение точки зимнего солнцестояния. Сюжет с очисткой авгиевых конюшен — столь же важная точка летнего солнцестояния, 22 июня. И здесь тоже есть подсказка для нас: Геракл «проделал отверстия в стенах помещения, где находился скот, и отвел туда воды рек Алфея и Пенея. Вода промыла стойла»<sup>17</sup>. Иными словами, это астрономическое событие года связано с омовением в речной воде, а это день Ивана Купалы, который празднуется 22 июня. Не будем сейчас пытаться установить соответствия других подвигов с

<sup>17</sup> Мифы народов мира. Т. 1. С. 278.

календарными датами года, тем более, что мифографы излагают их в разной последовательности. Важно подчеркнуть следующее: миф о Геракле — календарный миф, посвященный юпитерному годовому циклу. Подобно св. Георгию, повергающему змия, Геракл убивает гидру и, тем самым, отсекает изначальную традицию, разрушает круг времени, которое перестает быть циклическим и выпрямляется в линейное, из мифологического трансформируется в историческое. Делая некоторое обобщение, можно сказать, что именно с подвигами Геракла возникает Западная цивилизация и ее претензии на глобальное господство. Эстафету Геракла принимает Александр Македонский — уже исторический персонаж — который разрушает Гордиев узел, то есть рассекает круг по хорде (отрезку, пересекающему окружность), ритуально, вслед за Гераклом, поражает гидру-хорду и предпринимает первую в истории Западной культуры попытку глобализации, в результате которой возникает эллинский мир.

Совершенно не случайно предметом особого интереса всегда был вопрос о наличии/отсутствии рогов у Александра. Рогатый шлем великого полководца — это атрибутика быка, который являлся древнейшим символом луны/месяца. Олжас Сулейменов опубликовал в последние годы книги «Язык письма» (1998) и «Тюрки в доистории» (2002), в которых развивает принципиально новую в языкознании «знаковую этимологию», главный постулат которой заключается в том, что «слово создавалось благодаря образному первоиероглифу... “Говорящие” животные называли себя сами... например, знак  $\zeta$  мѹ (vũ) — “бык” помог назвать месяц и луну»<sup>18</sup>. Писатель считает, что человечество возникло в приэкваториальном поясе, и в этих условиях климата, где ночная прохлада была спасительной, сложилась первая религия человечества — лунопоклонничество. Со временем, наряду с рогами быка, появляется и символ полной луны — круг. Солнце обозначается как «не луна», «убитая луна», и, таким образом, появляются два символа Солнца: круг, пересеченный чертой, и круг с точкой. Первый из них буквально означает «убитая луна», где черта представляет собой след удара копьём, мечом или стрелой. Вот еще один источник символизма образов св. Георгия и Геракла, наносящих удар копьём или мечом по свернувшемуся кольцом Великому Солнечному Змею.

Надо сразу сказать, что я не разделяю концепцию О. Сулейменова об экваториальном происхождении человечества. Однако в этой концепции есть фрагмент, который уместно привести, чтобы частично ее опровергнуть и, одновременно, подтвердить ход наших рассуждений. Выходцы из экваториальной Африки двинулись сна-

<sup>18</sup> Олжас Сулейменов: «Мир пока не превращен в пустыню, человек должен понять свое Слово» // Газета Азербайджанские «Известия», 2005, 8 сентября.

чала на север континента, а затем через Средиземноморье далее на восток, на поиски родины Солнца, вплоть до Юго-Восточной Азии, считает О. Сулейменов: «Фанатичные майя ушли на своих каяках дальше на восход и унесли слово У (“у”) — “луна, месяц”, а также египетско-китайский знак солнца на утренний континент (Америку — Э. С.)»<sup>19</sup>, — пишет он. Если бы это было так, у американских индейцев не возник бы визуальный образ Змея, пожирающего Кецалькоатля, из знаменитого «Ватиканского кодекса». Этот образ символизирует окончание ночи и возвращение солнца, т. е. день 22 декабря в полном согласии с изначальной Традицией, и характеризует цивилизацию майя и ацтеков как солнцепоклонническую культуру, вышедшую из гиперборейского центра, а не из экваториальной Африки. Если бы дело обстояло так, как утверждает О. Сулейменов, то на территории нынешнего штата Огайо не появился бы курган в форме змеи, датируемый II в. до н. э. — VII в. н. э.

Геракл, св. Георгий, птичеловек Кецалькоатль не исчерпывают список вечных противников Великого Солнечного Змея. Возьмем тот же образ льва. У древних тюрков лев символизировал власть, а баран — достаток. В народе баран ценился выше льва. Многочисленные изображения льва присутствуют в визуальной культуре и древнего Алтая, и древнего Шумера. С приходом тюрков в Европу образ льва становится самым устойчивым визуальным знаком, унаследованным от алтайской традиции. Количество гербов, государственных, городских и индивидуальных с изображением льва просто бесчисленно. Достаточно привести всего один пример: в правление короля Ричарда Львиное Сердце (1189-1199) был принят герб Англии, представлявший собой щит с изображенными на нем в профиль двумя вертикально расположенными львами.

Не менее тесно связан с древнетюркской традицией процесс формирования великорусской геральдики. Являясь символом евангелиста Марка и колена Иудина, лев занимал периферийное положение в христианской символической системе. Тем не менее он становится благословенной духовенством официальной династической эмблемой Владимирских Мономашичей. И в этом качестве лев выступает сугубо геральдическим символом. Однако впоследствии наметился новый поворот геральдического сюжета. На печатях Василия II Васильевича появляется изображение льва, пожирающего змея. Здесь, надо полагать, мы наблюдаем один из немногих примеров светского отражения известного змеборческого образа — Св. Георгия.

Другим непримиримым противником Змея (дракона, гидры) был Орел (Симург, Феникс). Мотив борьбы Орла и Змея в геометризован-

ной форме проник даже в композиции ковров. Самый ранний ковер с изображением противоборствующих дракона (Змея) и птицы (Орла) сохранился в коллекции Берлинского музея искусств и атрибутируется как сельджукский ковер XV века. Исследователи этой композиции отмечают, что «тема дракона носила доброе начало: огузы семиглавого дракона — змеем называли Йелбука»<sup>20</sup>. Совершенно очевидно, что имя Йелбука — это *йыл бююк*, то есть Великий Юл — уже известная нам точка зимнего солнцестояния. Противоборство Орла и Змея оказалось настолько устойчивым мотивом, что проникло даже в современную геральдику: сегодня южные ворота России увенчаны гербом Минвод, на котором Орел терзает своим клювом Змея. Добавим, что образ Орла просматривается и в ацтекском птичеловеке Кецалькоатле, побежденном Великим Солнечным Змеем. Но... прошли века, и соотношение сил изменилось не в пользу последнего.

В глобальном мире изначальные символы Алтайской традиции профанированы. Крест, вписанный в круг, сегодня носят на шарфах футбольные фанаты. Он также изображается на мишенях для стрельбы. Даже беглого взгляда на иконографию рун достаточно, чтобы в их конфигурации опознать прототипы базовых знаков визуальной коммуникации. Крест, полумесяц (символы общества красного креста и полумесяца), крест, вписанный в круг (эмблема автомобильного концерна BMW), стрелки, указывающие все направления, циферблат часов, знаки воздушного телеграфа аббата Шаппа, условные знаки рабочих-сезонников и мн. др. прямо и непосредственно воспроизводят графемы рунического алфавита и очертания ключевых древнетюркских символов. Некогда собранные в единое смысловое поле Мировым Древом, они сегодня довольствуются скромным местом на информационном дереве.

Востребованной информационным обществом оказалась и зооморфная символика тюркской культуры. Здесь символы совершают многовековое виртуальное путешествие от герба к логотипу. Особой популярностью в Европе по-прежнему пользуется образ льва. Первенство, пожалуй, можно отдать автомобильным концернам. Декоративный щиток автомобилей «Альфа Ромео» украшает герб герцогов Милана. У «Порше» — лев герцогов Вюртемберга. «Лев на автомобилях “Пежо” взят со старинного герба Франш-Конте»<sup>21</sup>. Великому Солнечному Змею в визуальном языке неоязыческого тотемизма отведено более чем скромное место: его изображение вьется вокруг фармакологической вазы — медицинского, аптекарского знака.

<sup>20</sup> Тагиева Н. Н. Анализ символики противоборства «дракона и птиц» на ковре XV века из коллекции Берлинского музея искусств. // Проблемы искусства и культуры. Выпуск XVI. Баку: Седа, 2005. С. 106.

<sup>21</sup> Пастуро М. Геральдика. М.: Астрель, АСТ, 2003. С. 94.

<sup>19</sup> Там же.

Анализ визуального образа Змея убеждает в том, что глобализация — это сконцентрированная в одних руках власть не только над пространством, но прежде всего над временем. Тот, кто овладевает кругом времени и распрямляет его, создает линейный поток времени, удивительным образом получает возможность покорить пространство. Какой же образ мерцает в самых глубинных слоях сознания мондиалистов? Есть все основания полагать, что это все тот же образ змея, но не Великого Солнечного Змея, свернувшегося кольцом, а ползущего по подбрюшью Евразии, вдоль ее морских границ. В геополитике этот образ известен как стратегия Анаконды.

**КУЛЬТУРА НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ:  
ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ**

Компьютерная верстка *С.В. Кассина*  
Оформление обложки *С.В. Кассина*

Подписано в печать 2009. Формат 60x90/16  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл.-печ. л. 39,5.  
Тираж ??? экз. Заказ № .

Издательство «Нестор-История»  
197110, СПб., Петрозаводская ул., д. 7  
Тел.: (812)235-15-86  
e-mail: nestor\_historia@list.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»  
198095, СПб., ул. Розенштейна, д. 21  
Тел.: (812)622-01-23

