



А. В. Марков
**ПОСТМОДЕРН
КУЛЬТУРЫ
И КУЛЬТУРА
ПОСТМОДЕРНА**

Александр Викторович Марков

Постмодерн культуры и культура постмодерна.

Лекции по теории культуры

Аннотация

Постмодернизм отождествляют с современностью и пытаются с ним расстаться, благословляют его и проклинают. Но без постмодерна как состояния культуры невозможно представить себе ни одно явление современности. Александр Викторович Марков предлагает рассматривать постмодерн как школу критического мышления и одновременно как необходимый этап взаимодействия университетской учености и массовой культуры. В курсе лекций постмодернизм не сводится ни к идеологиям, ни к литературному стилю, но изучается как эпоха со своими открытиями и возможностями. В лекциях подробно и ясно объясняются сложные термины, даются примеры использования

современных научных методов. Простое и членораздельное изложение позволяет читать эти лекции всем, кто хочет разобраться в том, как устроен современный мир и как дальше будет развиваться мировая культура.

Содержание

Nota bene	6
Предисловие	11
Лекция 1. Культура университетов и университеты культуры	18
Лекция 2. Теория культуры в поиске предмета	37
Лекция 3. «Исследования культуры»: постмодерная англо-американская программа	64
Лекция 4. Постмодерная идентичность	88
Лекция 5. Происхождение французского постмодерна	107
Лекция 6. Постмодерн как французская мысль	131
Лекция 7. Постмодерн: от критики просвещения к критике культуры	150
Лекция 8. Постмодерн тождеств и различий	176
Лекция 9. Постмодерн: история в современности	198
Лекция 10. Элитарная и массовая культура: расклад постмодерна	228

Александр Марков

**Постмодерн культуры и
культура постмодерна.**

Лекции по теории культуры

Nota bene

Жан Бодрийяр

Вещи не составляют ни флоры, ни фауны. Однако они создают явное впечатление размножающейся растительности или джунглей, где новый дикий человек современности с трудом отыскивает вновь проявления цивилизации. Эти фауна и флора созданы человеком и появляются, чтобы окружить его и проникнуть в него, как в дурных научно-фантастических романах; нужно попытаться скорее описать, какими мы их видим и переживаем, никогда не забывая, что при всей их пышности и изобилии они являются продуктом человеческой деятельности и что они подчинены не естественным экологическим законам, а закону меновой стоимости.

Эдмунд Гуссерль

Что переживание – это переживание чего-либо, например, вымысел – это вымысел кентавра, а восприятие – восприятие «реального» предмета, суждение – суждение о соответствующем положении дел и т. д., – все это относится не к переживаемому факту в мире, в особенности в фактической психологической взаимосвязи, а относится к чистой сущности, постигаемой через идеацию просто как идея. В сущности переживания заключено не только то, что оно есть сознание, но и то, чего сознание оно есть, а также в каком опреде-

ленном или неопределенном смысле оно есть это. Тем самым и в сущности неактуального сознания заключено то, в какого рода cogitationes следует переводить его посредством обсуждавшейся выше модификации, какую мы называем «обращением принимающего к сведению взора на прежде не принимавшейся к сведению».

Мартин Хайдеггер

Науки суть способы присутствия быть, в которых оно отнесено и к сущему, которое не обязательно оно само. К присутствию, однако, сущностно принадлежит бытие в мире. Принадлежащее к присутствию понимание бытия поэтому равнозначально включает понимание чего-то наподобие «мира» и понимание бытия сущего, доступного внутри мира. Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствие размерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия.

Александр Кожев

Человек является тем единственным в мире существом, которое знает, что должно будет умереть, поэтому можно сказать, что он есть сознание своей смерти: подлинно человеческое существование есть существующее сознание смерти или смерть, осознающая себя. Человек достигает своего

совершенства, достигая полноты самосознания, он является конечным по самой своей сущности, только в сознательном принятии факта своей конечности достигает он кульминации своего человеческого существования. Именно полное (дискурсивное) понимание смысла смерти конституирует ту гегельянскую Мудрость, которая завершает Историю, сообщая Человеку полное Удовлетворение.

Жак Деррида

Знаки оказываются чуждыми этому самоприсутствию, которое является почвой присутствия вообще. Раз знаки являются чуждыми самоприсутствию живого настоящего, то их можно назвать чуждыми присутствию вообще (что теперь входит в моду) в интуиции или восприятии.

Жак Лакан

Ибо означающее по самой природе своей всегда предвосхищает смысл и как бы расстилает перед ним свое собственное измерение. Это бывает хорошо заметно на уровне фразы, когда фраза эта перед значащим термином обрывается, например: «Никогда я не...», «Всегда получается так, что...», «Быть может, еще...». Она не делается от этого менее осмысленной, и смысл ее тем более навязчив, что вполне довольствуется ожиданием, которое сам провоцирует.

Жорж Батай

Капитализм – это как бы безоговорочное вручение себя вещам, но не задумывающееся о последствиях и не видящее ничего за ними. Для обычного капитализма вещь (продукт или производство) не является, как для пуританина, тем, чем он сам становится и хочет стать; если вещь и находится в нем самом, если он и сам есть вещь, то это как Сатана вселяется в душу одержимого, не знающего об этом, или же как одержимый, не ведая того, сам является Сатаной.

Юлия Кристева

Литературное творение является тем приключением тела и знаков, которое несет свидетельство аффекта – печали как меты отделения и как зачатка символического измерения, радости как меты триумфа, который позволяет мне установиться в универсуме искусственного приема и символа, которые я пытаюсь привести в наилучшее соответствие с моим опытом реальности. Но в то же время литературное творение реализует такое свидетельство в материале, совершенно отличном от настроения. Оно переносит аффект в ритмы, в знаки, в формы.

Барбара Кассен

Уже в самом утреннем из того, что достигло нашего слуха на всем протяжении западной мысли, присутствует соотношенность между вещью и словом, которая, строго говоря, выступает в образе отношения между бытием и речью.

Мысль, обуреваемая этой соотнесенностью, настолько сбивается с толку, что находит единственное слово, чтобы объявить о ней: *logos*. Данное слово вещает одновременно как имя бытия и как имя речи. Но еще сильнее приводит нас в замешательство тот факт, что, несмотря на такое положение, слово так и не становится предметом опыта — опыта, в котором слово само приходило бы непосредственно к слову соразмерно с этим отношением.

Виктор Кривулин

боюсь я: барт и деррида
не понаделали б вреда
они совсем не в то играют
что мне диктует мой background

Предисловие

– Постмодерн? – скажет читатель. – Разве не говорят о нем в нашей стране уже три десятилетия? Разве не включили его во все курсы по гуманитарным наукам, от истории философии, искусства и литературы до социологии и политологии? Наконец, разве не напомним он о себе, даже если мы пытаемся о нем не думать?

Но одно дело – постмодерн (или постмодернизм, если говорить о системе идей), о котором упомянули по телевизору или в книжном магазине. А другое дело – постмодерн, в котором мы уже живем, независимо от того, как к нему относимся. Древние греки не знали, что они древние; средневековые люди не представляли, что у них на дворе Средневековье, и современники Пушкина едва догадывались, что живут в эпоху Пушкина. Так и мы можем говорить, что нас не интересует постмодерн в искусстве или философии, но мы уже оказались внутри него, как оказались внутри романтизма или реализма.

Как бы ни казалось это странным, понимать, в какую эпоху мы живем, необходимо для того, чтобы правильно действовать. Да, древние греки не знали, что они древние, но знали, что был золотой век, что их боги возникли раньше них, что они могут создавать прекрасные вещи, которые прослужат долго, и что хотя они не такие древние, как египтяне.

не, но потомкам будет что о них сказать. Средневековые люди не знали, что такое Средневековье, но они знали, посреди каких веков они существуют, что в прошло великие библейские века, а ждет жизнь будущего века. Не знали бы они этого, не смогли бы действовать так, что нам есть что о них сказать.

Этот курс лекций позволяет разобраться в культуре постмодерна, как она работает, как она производит свои смыслы, как она помогает себя осознать и счастливо действовать в ней. Создавался курс как введение в современную теорию культуры и может быть отнесен к книгам типа «как это работает». Оказалось, что нельзя объяснить ни одну новейшую идею или концепцию, не раскрыв того интеллектуального содержания культуры, тех механизмов мысли, в которых эти идеи возникают. Более того, постмодерн декларирует, что от индивидуального взгляда на вещи мало что зависит: сам этот индивидуальный взгляд является частью более сложных процессов.

Курс раскрывает, как произошла та самая «смерть автора», смерть индивида, который прежде считался центром мироздания. Как было доказано, что личность, дружба, любовь и многие другие понятия, которые казались «естественными», на самом деле сконструированы. И как изобретенность и умышленность всего, что кажется естественным, побуждает нас заново пережить ту глубину, которая привела в действие все эти механизмы изобретения.

Школьное образование у нас во многом не вошло в эпоху постмодерна. Понятия «личность», «индивидуальность», «мировоззрение», «общество», «красота» и другие воспринимаются как естественные, хотя их внушила школа вместе с обучением нормам высказывания. Эти понятия важны и нужны, но каждое на своем месте, а вовсе не на всех местах, на которые можно бросить взгляд. Курс можно считать таким введением в работу по уточнению слов, которые привычно описывают вроде бы привычный мир, но на проверку оказываются проблемой, задачей, которую нужно решить, чтобы понять, где именно сейчас в культуре мы находимся, в какой точке, на каком этапе ее развития.

Курс предостерегает от готовых ярлыков и от оценивающего взгляда на культуру: оценке всегда лучше предпочесть наблюдение за тем, как раскрывается культура, как она обретает сокровища своих ценностей. Курс показывает, сколь неуместно говорить, что все большие духовные достижения в прошлом – напротив, современный мир, сложный, мультикультурный и мультимедийный, дал возможность с новой силой проявиться самым разным интеллектуальным и творческим достижениям.

При подготовке лекций я думал о том, что же меня так изматывало в студенческие годы (1994-1999), не давая взлететь. И отсутствие чего сейчас так радует до слез. Вещественное понимание мысли многими коллегами по школьной и потом студенческой скамье, гнетущее их желание не встре-

титься с мыслью, а только хвататься за вещи, знакомые и не знакомые, но с равной хваткой. Кошмарный разрыв между тем, что ты встречаешь в тогдашнем книжном магазине, и что встречаешь на семинаре в университете. В выходивших книгах был трепет живой мысли, все любимые гении мысли сотрясали до дна, а в университетской аудитории – мертвящий запасник вещей. Отличники могли прекрасно воспроизводить лекцию или учебник, но это никогда не было встречей с мыслью, но было перетаскиванием вещей, ничем не отличаясь от перекладывания вещей из одной комнаты в другую. Это не было удивление, по Платону, «великая философская страсть», это были секретарские операции с бумагами: учебники и тексты к семинару перемещались из стола в головы и из голов в доклад так же, как перемещаются они с одной полки офисного сортера на соседнюю. Ужасало, что можно прочесть сотни самых великих и умных книг и так и не встретиться с мыслью, с мыслью обжигающей, выворачивающей кожей наружу, входящей «как образ входит в образ», когда ты словно подвешен на крючке мысли, вращающей тебя на головокружительной золотой карусели интеллектуального эроса. Когда ты читаешь книгу, и мысль что-то с тобой делает, и ты радуешься этому деланию. И какое счастье теперь работать со студентом, который(ая) каждый(ая) встретился со своей мыслью.

Поэтому для меня так важны книги, показывающие, что дружба и любовь – не универсалии, но особые аффекты, осо-

бые встречи, меняющие жизнь полностью, как «вселенская страсть», а не эпизод среди многих эпизодов. Что дружбу изобрели Аристотель и Цицерон, обосновывавшие, как можно быть совершенным философом и при этом в чем-то и ком-то нуждаться, чтобы на тебя обратили внимание другие. Что любовь как влюбленность изобрели трубадуры, перенесшие правила аскетики (созерцание отсутствующего, нежная дума о невидимом, важность икон и реликвий, сердечная глубина переживания) на любовную область. Если мы знаем, как изобретается культура, то мы лучше знаем, как и что нас может «аффицировать», затронуть болезненно и счастливо – одно из важных слов этого курса, как раз стоящее ближе к «культурным универсалиям», чем многое, что за них выдают.

Лекции из этого курса читались в РАНХиГС и РГГУ в рамках дисциплин «Современные культурологические концепции», «Современные подходы к изучению культуры и искусства», «Междисциплинарные подходы к изучению искусства», а также в виде отдельных лекций в Московском философском колледже и на других площадках. Благодарю инициаторов всех этих чтений, советчиков, дискуссионщиков, многих, даривших обсуждениями и идеями. Такие обсуждения становятся для нас особым законом – законом гостеприимства и законом радости.

Отдельные благодарности: профессору В. А. Колотаеву, П. А. Сафронову, В. С. Вахштайну, Т. Д. Венедиктовой, С. А.

Мартьяновой (Владимир), поддержавшим чтение этих курсов.

Л. А. Гегель (МАТИ-РГТУ имени К. Э. Циолковского) и В. М. Мапельман (МИСиС), благодаря которым я начал читать лекции по культурологии.

Руководству магазина «Пиотровский» (Пермь, Екатеринбург), издательству Hyle Press, профессору Н. В. Ковтун (Красноярск), профессору А. А. Арустамовой (Пермь) – за организацию моих лекций в этих городах.

А. В. Ямпольской, в беседах с которой возникли многие замыслы этой книги.

Ю. В. Ивановой, поддержавшей ценнейшими советами первые мои культурологические лекции.

Т. В. Бородай и О. А. Седаковой за продолжающуюся совместную научную работу в МГУ имени М. В. Ломоносова.

Докторам Барбаре Кассен, Мишель Жендро-Массалу, Филиппу-Жозефу Салазару, Франсуа Федье и другим собеседникам в Париже, Серизи-ла-Саль и центру Трей, познакомившим меня с разными сторонами французской теории. Особая благодарность г-же Катрин Обуно за организацию резиденции в Трей в Провансе.

Доктору Василию Львову за возможность чтения лекций в Городском университете Нью-Йорка, доктору Анастасии Форкно де ля Фортель – в Университете Лозанны, доктору Тамаре Джерманович – в университете Помпеу Фабра в Барселоне, доктору Николаю Плотникову – в Рурском Уни-

верситете Бохума, доктору Феодору Полякову – в ближайшем будущем в Венском университете. Все эти командировки очень помогли в работе.

Рецензентам этих лекций: профессору Татьяне Петровне Лифинцевой, профессору Ирине Георгиевне Хангельдиевой, профессору Марии Александровне Черняк.

Издание лекций посвящаю светлой памяти Вячеслава Всеволодовича Иванова и светлой памяти Маргариты Ивановны Лекомцевой.

А.М.

Лекция 1. Культура университетов и университеты культуры

В современном мире единого понимания культуры нет, культура является скорее полем интеллектуальных сражений, чем областью систематических разработок. Гуманитарные науки разделились на два больших русла: науки, связанные с влиянием США и американской моделью образования, так называемой англосаксонской, и науки, связанные с традициями старой университетской Европы, или, как часто говорят, «континентальной» Европы. Слово *continental* – английское обозначение всей Европы, кроме самой Великобритании, поэтому термин «континентальная наука» или «континентальная философия» употребляется для обозначения наук, развивающихся в европейских университетах.

Различаются эти подходы и с точки зрения интеллектуальных традиций, и с точки зрения социологии образования. Прежде всего, в англосаксонской системе возникло требование двухступенчатой подготовки, в конечном счете ставшее нормой во всех мировых университетах. Но вся проблема в том, что самые популярные специальности, такие как юриспруденция и бизнес, не подразумевают бакалавриата. Существуют только магистратуры юриспруденции (ML) и бизнеса (MBA). Поэтому в американской системе были придуманы

бакалавриаты, готовящие человека к будущей карьере юриста, бизнесмена или государственного деятеля. Сложилось два основных течения: философский бакалавриат, основанный на аналитической философии, и либеральные искусства (liberal arts) – то, что можно назвать общегуманитарной подготовкой. Вокруг этих двух учебных программ и сложилась значительная часть имеющихся в США концепций культуры.

Кроме того, ряд концепций возник в связи с вполне определенными социальными процессами, в частности с карьерой, которую совершали в США эмигранты. Было несколько волн эмиграции, и эмигранты очень часто в академической среде показывали себя более приспособленными к новым академическим вызовам, чем местные исследователи. Так, например, в 1930-е годы (по понятным политическим причинам) американские университеты наполнялись выходцами из Германии. В 1960 – 1970-е годы шла новая волна преподавателей из Европы. В 1980-е годы и 1990-е часть позиций занимают выходцы из стран бывшего советского блока и особенно из развивающихся стран; постколониальные исследования формируются выходцами из развивающегося мира (например, ближнего Востока, как Эдвард Саид). Таким людям приходится отстаивать ценности собственной культуры и доказывать, что предшествующие представления об их культуре, о культуре Востока или культуре Африки, были вымыслом или мифом.

Так, книга Саида «Ориентализм», манифест постколониальных исследований, представляет собой по сути дела культурологический роман, рассказывающий, как европейская культура в течение более чем двух столетий превращала Восток в сказку, заменяя реальное представление о Востоке рядом упрощенных повествований. Такие повести об этом позволяли европейцам чувствовать себя на Востоке хозяевами жизни.

Саид считает что такое «туристическое» отношение к миру, отношение западного человека ко всему миру как к площадке собственного комфорта, было предопределено европейской колонизацией Востока (прежде всего британской активностью на Ближнем Востоке, с постепенным переходом многих восточных стран под покровительство Британии). По мнению Саида, такая колонизация сопровождалась изобретением Востока как мира якобы инертной, расслабленной и погруженной в миф и сказку культуры.

Саид решил доказать прямо противоположное – устойчивость европейских представлений и динамичность и противоречивость восточного взгляда на мир, способность восточных культур точнее предсказывать развитие событий. За Саидом пошли очень многие выходцы с Ближнего Востока, настаивающие, что они обладают большей интуицией, чем питомцы западной культуры (таков экономист Нассим Николья Талеб – выходец из Ливана, который заявляет о себе как о прогностике экономических процессов). Но есть и другие

процессы в теории культуры родом из развивающихся стран. Например, в современной Африке существует немало опытов создания африканской философии, африканской социологии и даже африканской теории культуры, начиная с первого президента Сенегала Леопольда Седара Сенгора и первого президента Ганы Френсиса Кваме Нкрумы. Эти мыслители обычно действуют примерно так, как европейские романтики в XIX веке, особенно немецкие, противопоставлявшие германскую духовность французской и английской технократической цивилизации, и как действовали русские романтики-славянофилы, которые, в свою очередь, на тех же основаниях противопоставляли Россию уже всей Европе.

Современные африканские общественные деятели и интеллектуалы часто противопоставляют Западу, который якобы погряз в материализме и потребительстве, технократизме, не способен решить экологические проблемы, некую африканскую самобытность. Но если для романтиков освободительной идеологией стало Просвещение, то для африканских мыслителей освободительной идеологией становится сначала философия жизни и экзистенциализм, а в наши дни – постмодерн.

Постмодерн, настаивая на том, что старые идеологические нарративы не могут объяснить мир, кажется африканцам разоблачением всех старых позиций Запада и санкцией для Африки выйти на мировую арену производства идей.

Труды этих африканских философов читать интересно: например, они настаивают на том, что африканец особо духовен, потому что чувствует ритм. В отличие от западного рационализма, мы, африканцы, подчиняемся танцу, мыслим своим телом и своими движениями, а не с помощью только рациональных схем. Как это напоминает романтическую и славянофильскую критику рационализма!

А что происходит в Европе, на «континенте»? В Европе современный интеллектуальный ландшафт во многом сформировался после революционных событий мая 1968 года в Париже. Это была переломная точка в развитии интеллектуальной Европы XX века. Тогда прошла студенческая революция, после которой была проведена реформа университетов: университеты получили большую свободу в выборе программ. В университеты смогли поступить на работу те мыслители, которые до этого находились на достаточно маргинальных позициях, но с которыми и связывают постмодерновую мысль, такие как Ролан Барт, Мишель Фуко и другие. Они принимали активное участие в самих событиях этой революции, и представители современной французской интеллектуальной мысли не перестают подчеркивать, что их мысль политически заострена, напрямую связана с борьбой студентов в 1968 году за свободное преподавание и за гибкое содержание курсов.

Революция 1968 года была своеобразным политическим карнавалом; можно сказать, это было первое событие кар-

навализованной политики, откуда выросли и все дальнейшие молодежные нонконформистские движения в политике вплоть до наших дней. Например, демонстранты шли под такими лозунгами как «запрещается запрещать», «под каждой улицей пляж» — имеется в виду что можно использовать булыжники в политической борьбе, но также что можно расслабиться, никогда не работать и жить всю жизнь на пособие. В таких выступлениях, конечно, дал о себе знать кризис индустриального общества и индустриальной схемы образования, в которой образование и вообще интеллектуальная деятельность понималась лишь как промышленная обработка информации.

Кем до 1968 г. считался гуманитарий, специалист по культуре? Тем, кто собирает большое количество сырых сведений, перерабатывает их и постоянно делает какие-то обобщающие выводы. Одним словом, он действует так, как действует любой завод, только завод занимается производством вещей, а гуманитарий — производством идей. Но точно так же идеи создаются из сырого материала, из фактов и некоторых правил работы с этими фактами.

Такая индустриальная концепция и вообще индустриальный принцип интеллектуального производства начал претерпевать в 60-е годы кризис во всем мире. И особенно в 70-е годы во всем мире продолжается кризис индустриального капитализма и начинается формирование так называемого постиндустриального общества, в котором важно не

просто уметь что-то производить, но правильно позиционировать произведенный продукт, правильно догадываясь, где разместить производство.

Значительная часть производства выводится в страны третьего мира, часть производств сворачивается или вводятся упрощенные технологии, для многих новейших индустрий уже не требуются большие предприятия (например, из-за нефтяного кризиса 70-х годов прекращается выпуск больших автомобилей, всех этих «кадиллаков», которыми гордились США, и стартует производство малолитражных автомобилей во всем мире, во главе с Японией). Многие предсказывали тогда конец промышленности. Из-за постепенного развала промышленности разразился экономический кризис, и в конце 70-х годов на победу претендует новая экономическая идеология под названием «неолиберализм».

Согласно этой идеологии прежде всего необходимо высвобождать инвестиции и вкладывать деньги во все новые и новые проекты, дающие непосредственную отдачу. Банки должны выступать такими же игроками на рынке, как и промышленные предприятия. И государство в некотором смысле является самым крупным и тоже рыночным игроком.

Но для нас важно пока, что 1968 год привел к переходу университетов от промышленной схемы накопления и переработки знаний к постиндустриальной схеме соревнования разных концепций, разных кафедр, соперничества факультетов и институтов за внимание студентов. Университет пре-

вратился из места, где производятся качественные знания, из университета промышленного образца, который изготавливает готовые подходы, – в университет, в котором спорят о подходах.

Внутриуниверситетские идеологии, которые это санкционируют, получили общее название постмодерн или постмодернизм. С этим термином происходили очень интересные метаморфозы. Изначально это архитектурный термин, обозначавший стиль, противопоставивший себя модернизму, стилистике индустриальной эпохи с ее практицизмом, экспериментами, использованием новых и необычных материалов. Постмодернизм в архитектуре настаивал на том, что от индустриальных принципов, от экспериментов, следует обратиться к сотворчеству со средой. Он был связан с развитием ландшафтной архитектуры: для постмодернизма в архитектуре контекст восприятия здания важен не менее самого здания.

А идеи постмодернизма как интеллектуального течения были сформулированы в известной книге Лиотара «Состояние постмодерна» (1979). Лиотар называет постмодернизмом критику так называемых метанарративов, больших нарративов: текстов, объясняющих мир, или историю, или человека и на самом деле создающих искаженную картину происходящего, подчиняющих события какой-то идеологической схеме. Скажем, рассказ об истории любой страны невольно превращается в восхваление, в повесть о великом прошлом;

любой рассказ о человеке, о его жизни, психологии, предназначении, любая биография, или любой антропологический текст невольно превращается в антропоцентрический текст – горизонтом описания оказывается мир данного человека.

Постмодернизм противопоставил себя старой экзистенциалистской философии с ее повышенным вниманием к «состоянию человека». Отвергнув большие нарративы и большие идеи, постмодернизм призвал быть внимательным к деталям социального и исторического опыта, к нюансам, оговоркам, странностям в развитии культуры. Не случайно многие деятели постмодернизма испытали влияние психоанализа и настаивали на том, что психоаналитический метод может применяться и по отношению к культуре. Они стали говорить и о комплексах, и о неврозах культуры, и о ее маниях, фобиях. Жизнь культуры предстала как сложный процесс обретения культурой себя.

Нужно отметить еще одну важную особенность любой континентальной теории, она же – отличие философии XX века от XIX века. Философия старого классического типа, как и наука классического типа, была субъект-объектной. В ней был исследующий субъект и исследуемый объект: есть я, я изучаю и подчиняю себе окружающий мир, и есть мир объектов, который предстоит освоить, к которому я должен сформировать отношение.

Еще Ницше в конце XIX века заметил, что эта философия построена не по законам мышления, а по законам язы-

ка: в нашем родном языке есть подлежащее, сказуемое и дополнение, и отсюда философские «субъект» и «объект». Мы привыкли с детства к языку как первичному объяснению мира, поэтому поневоле переносим наши лингвистические привычки на мышление и начинаем мыслить окружающий мир «по букварю».

В XX веке появляется неклассическая философия и наука, в которой, наоборот, «я» оказывается скорее объектом воздействия. Например, в психоанализе «я» – только эпизод из жизни некоей группы, в которую входят еще «сверх-я» и «оно». В феноменологической философии сложилось понятие аффицированность: человек определяется как существо аффицированное, чем-то затронутое, чем-то потрясенное. Первичный человеческий опыт мыслится в этой новой философии не как рациональное познание мира: я беру и распоряжаюсь объектами как хочу, – но как удивление перед миром и затронутость явлениями этого мира. Человек начинает мыслить, когда чего-то боится, чем-то восхищается, изумляется, и только после этого начинаются акты мышления.

А Мишель Фуко даже писал в книге «Слова и вещи» (1966) о том, что человек исчезнет, как надпись на песке. Человек это не есть данность, человек как определенная организация субъекта возник на определенном этапе развития европейской культуры и на определенном этапе развития европейской культуры исчезнет.

Хайдеггер изобрел для обозначения подлинного бытия, предшествующего структурам субъекта и объекта, понятие «Dasein» – здесь-бытие: бытие, которое налично, которое само дано, «реальность как она есть». В отличие от научной реальности, которая является объектом познания, эта реальность, наоборот, познает человека. В некотором смысле человек оказывается эпизодом «Dasein», частным объектом «Dasein». Человек – это только фрагмент жизни «Dasein», объединяющий всю данность бытия.

Это слово сложно для перевода: его переводят как «здесь-бытие», «наличие», «присутствие». Можно определить такое «присутствие» как самораскрывающуюся реальность. Тогда человек – часть открытости этой реальности, как будто он тень, отбрасываемая такой всеобщей реальностью. Неклассический подход к бытию оказал решающее влияние на современную континентальную постмодерную мысль.

Постмодерная мысль тоже настаивает на том, что само понятие о человеке структурировано культурой: конструируется в ходе культурной деятельности, а не дано изначально. Поэтому возможно не только рождение человека в культуре, но и «смерть субъекта». Речь, конечно, не о физической смерти, а о том, что сами представления человека о себе необратимо меняются.

Так, Ролан Барт говорил о смерти автора в искусстве, о том, что понятие автора было сконструировано в идеологических целях, чтобы придать произведениям искусства авто-

ритет: кто-то за них ручается, кто-то за них отвечает. Понятие было изобретено, чтобы внушить, что искусство содержит достоверные сведения.

Но когда искусство перестает восприниматься как способ познания, происходит смерть автора. За достоверными знаниями человек обращается к науке, а искусство служит лишь для развлечения. Читателю становится все равно, кто написал книгу, доставляющую удовольствие самым разным читателям.

Сама литература, считал Ролан Барт, постепенно превращается в игру знаков и смыслов, в ряд намеков, отсылающих к чему-то другому и при этом порождающих друг друга. Так как автор не претендует на передачу объективного знания, он, в общем, уже не нужен. Точнее, он нужен для того, чтобы собрать этот текст и отдать в печать, а идеи просто парят в воздухе, пока до них не дойдет телескоп критика.

Ролан Барт был, вне сомнения, прав в одном: понятие об авторе в европейской культуре возникло не сразу. Например, долгое время современные писатели авторами не считались: «авторы» – это почтенные поэты и писатели древности, мудрость которых подтверждена веками, одно упоминание которых авторитетно, поэтому нужно почтительно заучивать их наизусть.

Современные представления о литературе сформировались благодаря конкретным социальным процессам, хорошо изученным крупнейшим социологом искусства Пьером Бур-

дье. Мишель Фуко говорил еще радикальнее Барта: само понятие о человеке было сконструировано в раннее Новое время. Когда человек стал мыслить себя как наблюдатель и наблюдаемый, получив тем самым возможность наблюдать за собой, когда появились новые социальные институты контроля над людьми, армия нового типа или тюрьма, тогда человек перестал ощущать себя, как прежде, членом рода, общины, семьи – и появилась современная личность.

Для Фуко эта новая личность – не содержательная, а функциональная категория: это тот, кто может наблюдать себя в зеркале и за кем может наблюдать власть, кто находится под контролем. Французский психоаналитик Жак Лакан также считал «стадию зеркала» – способность младенца узнать себя в зеркале – ключевой стадией в конструировании личности, при этом настаивая, что личность никогда не становится завершенной и непротиворечивой конструкцией.

Следует заметить, что существуют три подхода к личности в европейской культуре. При первом подходе личность понимается как единство сознания: если я могу помыслить себя как «я», то я тем самым доказываю бытие себя. Такой подход восходит к Рене Декарту с его максимой: «Я мыслю, следовательно, существую».

Второй подход принадлежит английскому просвещению, таким его представителям, как Джон Локк и другие философы-сенсуалисты. Единство личности в нем понимается как единство памяти, то есть если я помню себя вчерашнего и

отождествляю себя с собой вчерашним, помнящим себя и помнящим то же, что помнил вчера, то тем самым я оказываюсь «я». От этого второго подхода происходят понятие идентичность и отождествление личности с идентичностью, обычное для англо-американской традиции.

В этой традиции возникли Identity Studies, изучение индивидуальной или групповой идентичности, постоянной или временной, устойчивой или неустойчивой. На современные Identity Studies влияет психология идентичности: изучение сознания с точки зрения его кризисов и недостаточности, неспособности сознания полностью поддержать идентичность. Идентичность оказывается связана с памятью, поэтому Identity Studies очень близки к Memory Studies, к изучению законов социальной и коллективной памяти. Выясняется, что на самом деле память, в том числе коллективная, имеет собственные законы и эти законы можно изучать. Более того, так же, как можно воспитывать и развивать индивидуальную память, так можно воспитывать и развивать коллективную память. Например, память о войнах весьма значима для любой социальной группы. Также очень важна топологическая память: для сознания жителей города существенно, как именно они передвигаются по городу. Кризис идентичности можно преодолеть благодаря работе с памятью, и выясняется, что при этом значительная часть коллективной идентичности сконструирована.

Об этом говорит, например, книга Бенедикта Андерсона

«Воображаемые сообщества» (1983). Воображаемыми сообществами он называет нации, которые почти все были сконструированы в XIX веке. Раньше никаких, скажем, итальянцев не было, они были разве что в самом общем смысле жителей Италии, а так были сицилийцы, неаполитанцы и т. д., и итальянского языка не было, а было множество диалектов, из которых язык был искусственно выведен интеллектуалами, начиная с Данте и кончая филологами XIX века. Постмодерная континентальная мысль тоже настаивает на том, что национальный язык как система является конструктом и частью идеологии.

Андерсон рассматривает, как именно сочинялась нация, единый язык, единая культура, в некоторых случаях даже фальсифицировались памятники прошлого. Значительная часть памятников прошлого, с которыми мы сталкиваемся как туристы, представляет собой историческую фальсификацию. Например, фигурки и беседки на фасаде кафедрального собора Дуомо во Флоренции были выполнены в конце XIX века, а все их принимают за средневековые, хотя перед нами своего рода туристический Диснейленд. Точно так же только в XX веке Кремль из белого стал красным, Зимний дворец – из охристого бирюзовым, а Царскосельский дворец – из желтого синим.

Об этом много говорится в книге Дэвида Лоуэнталя «Прошлое – чужая страна» (1985), где рассказывается, как в Англии и Шотландии XIX века фальсифицировались памят-

ники старины: когда пошла мода на Вальтера Скотта, все начали ездить смотреть средневековые замки. Но туристам не было интересно показывать квадратные форты, поэтому замки обросли ненужными башенками и узорчатыми крышами. Когда вышел роман Гюго (1831), решили достроить собор Парижской Богоматери, чтобы он не отставал от бестселлера: это первый случай в XIX веке, когда литература повлияла на градостроительную программу. Туризм – важный механизм идентичности, потому что турист смотрит на что-то другое и сразу идентифицирует себя с этим другим и со своей собственной судьбой, которую он сразу конструирует для себя, одновременно мечтая и оценивая свое реальное положение.

Первый подход к личности, картезианский (от имени Рене Декарта), тоже породил большое количество современных исследований культуры как части природы.

Но есть и третий подход к личности, восходящий к романтикам и отчасти к Лейбницу и культуре барокко. Личность здесь понимается как творческая индивидуальность, и главным ее свойством считается непохожесть на других. Такой подход очень популярен в нашей стране: личность чаще всего отождествляется с творческой индивидуальностью, «свободной» и «развитой», а не с субъектом ответственности, как у Канта. Само представление о творческой личности востребовано сейчас в мировой науке, особенно в связи с концепциями креативной экономики, креативного класса,

креативного образования, в теории креативной педагогики Кена Робинсона и других авторов, которые пытаются доказать что, так как старое индустриальное общество потерпело крах, следовательно, мы имеем один выход: вложение в креативные разработки.

Концепция креативности – одно из продолжений неолиберализма. Поэтому неудивительно, что эти концепции развиваются не только в Европе, но и в США, где неолиберализм получил достаточное развитие, чтобы подпитывать инвестиции в «творческие инновации».

Итак, философия Нового времени создала три разные, непохожие концепции личности. В нашем бытовом употреблении слова «личность» эти концепции смешиваются. Все три концепции породили свои мощные направления в современной теории культуры.

Посмотрим теперь, почему я назвал язык конструктором. Сравним, как устроена бытовая речь и литературная речь. Бытовая речь обычно просто называет вещи, в ней нет особой логики. А в литературной речи логика есть уже потому, что она культивировалась умами, которые изучали риторику, логику, философию, все науки, заставлявшие строить правильные развернутые фразы, воспроизводящие ход мышления, а не только положение дел.

Существует много свидетельств в разных странах, что простой народ еще сто лет назад плохо воспринимал литературный язык. Крестьяне читали газету и ничего не понима-

ли: дело было в научно-доказательном синтаксисе, который весьма сложен для восприятия простых людей. Сеть бюрократических слов и политических ходов мысли была далека от быта.

В начале XX века в России шла интересная дискуссия. Просвещенное духовенство заявило, что старославянский язык богослужения уже не понятен большинству людей и его следует заменить на русский литературный. На это возразили, что крестьянину современный литературный русский язык даже менее понятен, чем старославянский: псалмы он хотя бы знает, а Пушкин для него непонятен даже не столько из-за словаря, сколько из-за синтаксиса, хотя и ясного, но совершенно непривычного.

Современная мысль о культуре настаивает на том, что язык – это специально разработанное средство решения конкретных задач. Для европейских постмодернистов язык такой же медиум, как телевизор, радио или другие современные медиа. Как эти медиа не только сообщают что-то, но и внушают, не только передают сообщения, но и воздействуют на режим их восприятия, точно так же и язык воздействует на сознание.

Задача философа культуры тогда – показать, где именно язык превращается в средство воздействия на сознание, где именно он одурачивает нас и каким образом, анализируя языковые конструкции, можно избежать философских заблуждений. В англо-американской традиции критика язы-

ка не менее радикальна: аналитическая философия вскрывает, насколько слаб и недоразвит наш язык для описания всех законов окружающего мира, насколько он сковывает наше познание и внушает суеверия.

Для континентальных мыслителей, напротив, наш язык слишком развит, превратился в произведение искусства. Например, современный французский интеллектуал Жак Рансьер объясняет, почему люди допустили фашизм. Фашизм стал возможен потому, что высказывание стало восприниматься не как разговор о вещах, а как самостоятельное эстетическое произведение. Лозунги фашистского типа переживались как особый сентиментальный опыт, трогающий сердца. Эстетизация политического высказывания и привела к тоталитаризму.

Как доказывают современные теоретики, наравне с критикой искусства (художественной критикой) необходима и критика культуры как критика самого языка. Если мы покажем, в какой мере наш язык является тоже произведением искусства, мы сможем понять, в какой степени наша культура является сконструированной, конструктом, изобретением.

Лекция 2. Теория культуры в поиске предмета

Тема сегодняшней лекции – формирование современной мысли о культуре, новейшей мысли, которую мы и называли постмодерной. Этот термин, как я говорил на прошлой лекции, связан с оценкой современной эпохи (эпохи национальных государств, примерно со второй половины XIX века) как эпохи стремительного развития «современности».

Термин, который по-русски обозначает «Новое время», период со времен великих европейских революций до Первой мировой войны, на других языках называется «современность» или «модерн» (modernity). Соответственно мысль о постсовременности, постмодерне формируется в европейской культуре в 1960-е годы как отрицание тех базовых ценностей, на которых держалась современность в этом смысле, таких как прогресс и отбор, что привело к колониализму и диктатурам.

Прежде всего, под сомнение было поставлено понятие культуры как системы превосходства одних над другими, системы отбора, системы творческой селекции и системы нормирования. Такое упрощенное натуралистическое понимание культуры было ключевым для культурной политики великих европейских стран нового времени.

В основе такого понимания культуры лежала образовательная программа, дававшая представителям господствующих наций способность управлять всем остальным миром. По сути дела перед нами колониальная идея культуры, которая формируется еще в Древнем Риме. Еще Вергилий, обращаясь к римлянам, говорил, что у разных народов разные задачи, кто-то прекрасные земледельцы, кто-то прекрасные философы, как греки. А у римлян одна задача – разумно повелевать всеми этими народами. Иначе говоря, культурные преимущества должны быть выражены в преимуществах организационной деятельности.

Культура в колониальном понимании состоит не в том, чтобы найти подвижное равновесие между различными интересами, а в том, чтобы, опираясь на собственную ловкость, на собственные интеллектуальные умения, собственную хитрость, обойти в политической борьбе другие народы и государства, чтобы превратить свой ресурс цивилизованности в свой капитал культуры, в способ управления другими и навязывания другим собственной воли.

Главным стимулом развития постмодерной мысли, подвергшей тотальной критике модерную мысль о культуре как системе колониальных преимуществ, стала, конечно, деколонизация 1960-х гг., когда многие колонии стали независимыми. Деколонизация связана со множеством экономических причин: прежде всего, переформатированием самой системы мирового капитализма. Возникает множество но-

вых центров конкуренции, развиваются технологии. Сначала это были химические технологии с 1950-х годов, а в 60-е и особенно в 70-е гг. различного рода электронные технологии. Старая экономика, основанная на прямых инвестициях, уже не работает. В выигрыше могут оказаться самые неожиданные отрасли производства, и содержать колонии оказывается просто не выгодно, потому что они отвлекают на себя все те человеческие и финансовые ресурсы, которые следует тратить на интенсивный рост.

Декolonизация переживается очень болезненно, и во Франции (родине новой континентальной мысли о культуре) она сопровождается жесткой критикой политики де Голля, которая завершается студенческой революцией мая 1968 года, прямо поддержанной левыми теоретиками-правозащитниками. Нужно заметить, что значительная часть этих новых французских теоретиков знали колониальную проблематику не понаслышке. Некоторые из них родились в колониях (Деррида был выходцем из Алжира) и испытали на себе безумие колониальных законов, в частности лимита для евреев на получение образования, некоторые из них там работали в академической сфере. Поэтому до некоторой степени постмодернизм – это реванш угнетенных колоний за то, что с ними сделали колонизаторы.

Если обозначать одной формулой то, что делал например, Ролан Барт, которого можно считать основателем постмодерной мысли, то это, словами самого Барта, преодоле-

ние культуры или снятие культуры. Снятие – термин Гегеля, означающий творческую отмену какого-то состояния вещей, приводящую к новому состоянию мира, включающего в том числе и то положение вещей, но уже в «снятом» виде, сохраненном как один из примеров.

Само представление о необходимости преодолеть культуру не оригинально. Можно вспомнить, что еще в период между двумя войнами такие мысли высказывались ведущими европейскими интеллектуалами – скажем, одна из важных работ Зигмунда Фрейда называется «Недовольство культурой» (1930). Но гегельянское понятие о «снятии» в эпоху модерности работало на централизацию культуры особенности покоренных различных культур, культур колонизованных народов. Эти культуры как бы «снимаются» в едином культурном процессе, в едином движении Европы к идеальному состоянию прогресса.

Барт придает этим избитым, много раз употребленным в дискуссиях терминам новый смысл. Он утверждает, что в 1960-е годы происходит культурная революция не менее значимая, чем в Античности, когда состоялся переход от наивного мифологического отношения к природе к преодолению природы и ее окультуриванию, когда природа в Античности оказалась подчинена Логосу. В Античности стало невозможно прямое непосредственное высказывание о природе как о физическом явлении, как было возможно прямое высказывание в мифологии. Гроза гремит – значит, Зевс бросает

свои молнии – типичное прямое высказывание, которое связывает непосредственное чувственное впечатление с определенным общим представлением о природе.

Высказывание Платона или Аристотеля о природе – это уже жанровое высказывание. Природа рассматривается через призму определенной науки или через призму определенного жанра, например природу человека можно косвенно описать через характер. Ученик Аристотеля Теофраст пишет книгу «Характеры», где с добросовестностью биолога квалифицирует 30 различных возможных характеров человека. Природы как таковой здесь уже нет, а есть определенного рода логические схемы, которым подчиняется природа. Природа подвергается классификации: например, живая или неживая природа; а потом возникают жанры разговора о каждой из этих отраслей природы – что что-то можно описывать в виде трактата, а что-то – в форме художественного произведения. Какие-то происходящие в природе процессы закономерны и поддаются исследованию, а какие-то случайны и могут быть отражены разве что в вымышленной литературе. Так возникает великая жанровая система, включающая в себя и научную, и художественную литературу, в которой и снимается природа.

С нами остается не непосредственное отношение с явлениями окружающего мира, а способы их описаний. Другое дело, и Барт это признает, природа в Античности все же остается действительной. Она не оказывается полностью

препарированной и разложенной на части, квалифицированной и разъятой на ярлыки. Но действует природа через человека и через его речь. Человек пытается своей речью овладеть стихийной природой другого человека. Так возникает риторика как подражание природе (мимесис), то есть умение вызывать в людях те эмоции и мысли, которые раньше вызывали только природные явления.

Риторика представляет собой овладение человека своей собственной природой и природой слушателя. Сама по себе стройная система культуры как определенного жанра отношения к бытию была поколеблена в истории европейской культуры не раз. Достаточно вспомнить о романтизме XIX века, который представлял собой бунт против готовых схем познания и попытку вернуться к непосредственному первозданному ощущению природы.

Другое дело, что романтизм, декларируя любовь к природе как таковой, отход от старых классических клише и штампов о природе, все равно выработал свою систему условностей, не менее риторичную и схематичную. Да, романтики стали говорить о том, что природа вовсе не декорация, что природа стихийна, но эта стихийность вскоре тоже превратилась в некий штамп. Уже во втором поколении все смеялись над романтиками за их набор избитых штампов и любовь ко всему чудовищному и стихийному, разобрав их риторику на пародии.

Но в наши дни, говорил Барт, происходит уже не пре-

одоление природы, но преодоление культуры. Если в Античности к природе перестали относиться наивно как к стихии, которой мы захвачены, то теперь перестают относиться к культуре, к образованности, к просвещению как якобы естественной среде существования человека. Оказывается, что, во-первых, европейская культура – это естественная среда не для каждого человека, а для вполне конкретного человека: белого человека, получившего образование в хорошей школе или гимназии. Во-вторых, сам статус человека не очень понятен: считать ли человеком, скажем, ребенка, еще не имеющего соответствующего культурного опыта и глядящего на культуру глазами природы (тема многих постромантических писателей от Льва Толстого до Рильке). И наконец, не являются ли сам человек, все наши представления о человеке результатом использования готовых схем возраста, нации, культурной принадлежности.

Не получилось ли так, что человек, выработав различные схемы, жанры, модели для постижения окружающего мира, сам превратился в эту схему, сам начал себя понимать исключительно исходя из готовых клише? Для постмодернистской мысли о культуре человек как таковой не является данностью. Человек – один из конструктов, одна из сложных схем, составленных из обломков жанрового опыта.

Постмодернизм как теоретическая мысль – это по большей части вскрытие того, в какой мере наши представления о себе как о людях predetermined определены определенными культур-

ными схемами и в какой мере, познавая себя, мы на самом деле познаем определенные жанры разговора о себе.

Франсуа Лиотар в книге «Состояние постмодерна», о которой мы говорили на прошлой лекции, обратил внимание на то, что вся предшествующая культура была подвижна большими нарративами, например историческими. Как бы по-разному история ни излагалась, как бы ни спорили между собой историки, все равно в их разговорах есть некие общие представления. Скажем, представление о познаваемости истории, об однозначных интерпретациях человеческих действий, о сознательности человека в истории, о прогрессе, о том, что историю пишут победители.

Если мы начнем анализировать, какие представления об истории есть у нас самих, выяснится, что всегда есть представление об истории как о прогрессе, борьбе добра со злом, о дискурсе победителей (историю пишет победитель), об определенном линейном развитии и невозможности разных интерпретаций (невозможность истории в сослагательном наклонении). Если мы посмотрим, как вообще пишется любое историческое сочинение от школьного учебника до фундаментальной монографии, мы увидим, что канон и способ изложения будут постоянными.

Точно таким же метанарративом, т. е. единым текстом, состоящим из множества других текстов, единым романом, сложенным из огромного количества книг, окажется и человек, и природа, и общество. Лиотар считал, что главный

смысл постмодерной революции – в преодолении всех этих больших слов, вроде «человек» или «общество». За этими громкими словами стоят достаточно убогие схемы, подчиняющиеся не самой действительности как таковой, а упрощенной поэтике и риторике.

Наше представление об истории диктуется не тем, как все было на самом деле, а существованием исторического жанра с принятыми в нем нормами изложения. Прилично говорить о больших событиях, а не о мелких. Прилично говорить о войнах, а не о мирной жизни, потому что надо прославлять победителей.

Всякий метанарратив оказывается большим текстом со своей поэтикой и риторикой. Мы говорим «общество», считая это почти естественным понятием; но если разложить образ, стоящий за этим словом, за ним стоят клишированные представления о сотрудничестве и взаимодействии людей. Перед нами ряд поэтических, риторических и моралистических клише, которые скорее заслоняют от нас реальность, чем позволяют нам ее открыть. Поэтому ни один серьезный социолог не будет говорить, что он изучает общество: он скажет, что он изучает социум, социальное, социальную жизнь.

Основной метод, который постмодернизм выбирает для борьбы с большими нарративными, – метод деконструкции. Само это слово звучит по-русски несколько парадоксально, потому что включает в себя две приставки – *де-* и *кон-*, т. е.

буквально означает рас-со-бирование.

Иногда деконструкцию понимают как просто разбор в смысле анализа. Но цель деконструкции – увидеть в любом понятии не некую естественную и само собой разумеющуюся реальность, как будто общество на нас с неба свалилось, как горы и моря, а рассмотреть, из чего сложено наше представление об обществе и человеке.

Да, наши представления о себе как о людях – результат определенных культурных клише, а не естественного опыта. Человек описывает себя как существо разумное – homo sapiens, но ведь само представление о разуме исторически изменчиво. Человек поэтому такой же конструктор: не в смысле биологической единицы, а в смысле некоего представления о себе (саморепрезентации), определяющего поведение человека в истории и культуре.

При операции деконструкции вскрываются культурные клише, культурные штампы, культурные конструкции, стоящие за привычным набором понятий. Работу теоретика постмодернизма можно сравнить с работой человека, который знает, как устроена театральная машина. Обычный зритель смотрит спектакль и погружается в иллюзию: ему кажется что все это происходит как в жизни, а опытный зритель знает, какие именно машины передвигают декорации, как организована подсветка, какие производятся эффекты, как именно воспитали актеров, чтобы они играли жизненно и убедительно. Если наивный зритель предпочитает по-

грузиться в иллюзию и воспринимать все происходящее как нечто естественное, будто на сцене все происходит как в жизни, то опытный зритель – знаток театра или театральный критик – деконструирует спектакль, определяя, почему актеры играют так, а не иначе, почему декорации устроены именно так, а не как-то по-другому.

Любая художественная критика в некотором смысле есть деконструкция. Только программа постмодерна сделала эту деконструкцию тотальной, распространив на все основные понятия, вроде «личности» и «общества».

В нашей стране мы часто наблюдаем типичное допост-модерное состояние гуманитарной науки, когда слова вроде «личность», «общество», «культура», «духовность» употребляются как само собой разумеющиеся, с приблизительным значением, но как будто «естественным». Якобы так же объективно, что общество состоит из личностей, как то, что Волга впадает в Каспий, хотя перед нами конкретной культурной деятельности.

Понятие «личность». Напомню вам, что это понятие πρόσωπον по-гречески или persona по-латыни, которое в Античности означало маску: социальная маска человека. А возвышенные значения личности в смысле творческой личности возникли из-за контр абандного переноса богословского представления о лице, об образе и подобии Божьем, на секулярную (внерелигиозную) науку.

У деконструкции были свои предшественники. Так,

французские теоретики очень ценили Хайдеггера за программу деструкции в философии. Хайдеггер на определенном этапе своей мысли подверг почти тотальной критике европейский рационализм, начиная с Сократа. В 1960-е годы Хайдеггер стал популярен в Европе, он стал ездить во Францию, устраивать семинары, в частности гостить у поэта Рене Шара и в собраниях философов в Серизи, в замке Ля-Салль, где он предлагал свое прочтение первых греческих философов (т. н. досократиков), Платона и последующих мыслителей.

По утверждению Хайдеггера, история бытия есть забвение бытия: любая попытка философии схватить бытие, схватить некоторые реальности оборачивается тем, что Лиотар позднее назвал метанарративами: жанровыми и стилистически жесткими схемами, как нужно писать о бытии, как нужно говорить о реальности, — заслоняющими от нас саму реальность.

Программа Хайдеггера была поддержана во Франции, немцы отнеслись к ней более скептически. Конечно у Хайдеггера было немало последователей в Германии, но всю меру скепсиса со стороны Франкфуртской школы социальной философии показала книга, написанная вскоре после войны Адорно под названием «Жаргон подлинности» (*Jargon der Eigentlichkeit*). В этой книге Адорно обвиняет Хайдеггера в создании собственного языка, которым он пытается подменить традиционный язык философии. На место языка по-

нятий, находящихся в общем достоянии и потому демократичных, он ставит язык непосредственной работы с бытием, полумистический язык принижения к бытию, прислушивания к бытию, отвергая тем самым рациональную аргументацию. И причина жестких нападок Адорно на Хайдеггера как якобы поэта-мистика, соблазняющего невнятными образами, понятна: Хайдеггер поначалу мечтательно поддерживал национал-социализм, вскоре стал жить жизнью частного философа, хотя и продолжал не доверять демократии.

Для немецких антифашистов такое поведение Хайдеггера осталось скандалом навсегда. Французы, сначала резкие по отношению к коллаборационистам, потом прощали некоторых, памятуя печальные страницы своей истории, режим Петена. Но главное, они хотели резко развести философию и политику, деконструировать то и другое, и поведение Хайдеггера было не столь значимо в сравнении с этим проектом.

Отрицая старый рационализм с его интеллектуальным конструированием, Хайдеггер говорил, что мы должны вслушаться в бытие, что бытие становится нашей судьбой и мы должны сами стать судьбой для бытия. Но все эти гимны бытию взамен старых нормальных аргументированных философских построений – действительно ли это некий жаргон? Развитие европейской мысли и развитие европейской мысли о культуре показали, что это вовсе не так. Главная цель Хайдеггера была не в том, чтобы выработать некий новый жанр разговора о бытии, о человеке или о культуре, а в том, что-

бы показать как мысль может мыслить саму себя, как можно мыслить о чем-то, не опираясь на готовые штампы и устойчивые схемы культуры.

Именно по этому пути критического постижения бытия как такового, в обход привычных схем субъективности и объективности, пошли многочисленные ученики Хайдеггера во Франции, среди которых были и философы, но философы, склонные к поэзии. Были и поэты, Рене Шар и его многочисленные последователи, такие как поэт Мишель Деги. Все они подхватили именно эту сторону хайдеггеровской мысли: бытие мыслит само себя. Это было близко опыту поэта, всегда отождествляющего себя со стихиями, с природой и с мыслью. Ведь поэт не просто описывает вещи, но и отождествляется с вещами и речью о них.

Мысль Хайдеггера была понята как программа радикального мимесиса, радикального подражания природе: поэт уже не просто имитирует отдельные природные явления, не просто описывает и созерцает природу, но сам фактически стремится отождествиться с природой и быть таким, как природа. Уже в романтизме были такие попытки: так мыслил в XIX веке Фридрих Гельдерлин, любимый поэт Хайдеггера, в начале XX в. Райнер Мария Рильке и другие поэты-метафизики природы. Но в современной поэзии, особенно французской, происходит радикальный мимесис, радикальное отождествление поэта со своим предметом: я пишу про солнце — я сам есть солнце в момент, когда я это пишу. Поэтому, при-

знаюсь, довольно трудно переводить современную французскую поэзию: не вполне понятно, от чьего лица идет речь.

Мы привыкли противопоставлять собственную личность поэта и окружающий мир. Есть личность поэта, имеющая свою судьбу, жизненную драму, а есть мир, который каким-то образом поэту противостоит. Каким-то образом поэт имеет свой голос, а мир – свой. Эти голоса всегда друг другу противостоят. Известен термин, который придумал филолог Тынянов в отношении Блока – лирический герой.

Как ни странно, мысль о многоголосье тоже повлияла на становление французской постмодернистской мысли. Это влияние во многом обязано российскому мыслителю XX века, признанному во всех странах мира, Михаилу Михайловичу Бахтину.

Работы Бахтина, вышедшие небольшими тиражами в 1920-е годы, были известны в том числе и русским эмигрантам, но широкого резонанса на Западе не получили. Настоящий резонанс они вызвали только в 1960-е годы благодаря двум мыслителям болгарского происхождения Цветану Тодорову и Юлии Кристевой, которые знали русский язык и искали в советской традиции что-то интересное.

Это были мыслители довольно левого толка, которые пытались противопоставить политике де Голля опыт в том числе советского коммунизма, но они не находили ничего в СССР по-настоящему теоретического, ничего по-настоящему интересного. И вдруг, неожиданно, они открыли Бахтина,

и необычные и иногда непростые идеи Бахтина стали на Западе популярными. Россия должна гордиться этим мыслителем. В Индонезии, Бразилии или Пакистане живет намного больше людей, чем в России, тем не менее гордиться ни одним теоретиком мирового уровня они не могут.

Какая из идей Бахтина оказалась самой важной для теоретиков постмодерна? У Бахтина есть понятие художественной речи, в котором он пытается преодолеть традиционное представление о речи как о некотором вспомогательном инструменте внутри жанра: дескать, есть разные жанры, а внутри них, как в матрешке, различные речи героев. Есть драма, и герои в ней говорят так-то, а есть роман, и в нем герои говорят так-то.

Бахтин утверждает противоположное: речь – не вспомогательное орудие жанра, но создатель жанра. Романная речь предшествует самому роману. Драматическая речь предшествует самой драме.

Основное внимание Бахтин как филолог направил на речевые жанры – определенные способы речи, которые предшествуют жанру. По сути дела, Бахтин еще в 1920-е годы делал ту работу, которую Ролан Барт гораздо позднее начал во Франции: разрушал представления о культуре как системе готовых клише. Он говорил, что невозможно описывать жанр как замкнутую систему, как ряд клише, которые работают сами по себе.

Всякий жанр, по Бахтину, есть произведение речи. А вся-

кая речь есть не до конца готовое высказывание: ведь все готовое возникает из неготового.

Итак, Бахтин проводил деконструкцию готовых жанров и готовых интеллектуальных схем, показывая, что они во многом зависимы от модальности (модуса) речи. Сначала возникает, например, смесь стихов и прозы, особый тип речи, который Бахтин отождествил с античными «менипповыми» сатирами, философский микс стихов и прозы, а потом из этой речи возникает философская проза, в которой важно совместить понятийные конструкции с определенными открытиями и открытиями, и после уже из этой смеси возникает роман как синтез речевых стратегий. Так Бахтин показал, что неверно видеть в философии ряд замкнутых систем – это прежде всего само свободное поле речи.

Для бахтинского понятия «речь» Юлия Кристева подобрала французский аналог «дискурс». Само слово *discourse* стало употребляться шире, обозначая не только такую не готовую, но и вполне готовую речь. Поэтому, с одной стороны, постмодернисты признают, что у них есть свой дискурс, т. е. свой способ говорить о вещах, а с другой стороны, они производят деконструкцию старых дискурсов, выясняя, как именно они развивались, как возникли и из чего состоят. Например, одна из их задач – деконструкция дискурса власти: тех аргументов, которые приводит власть для того, чтобы заставить себе подчиняться. Например, дискурс власти всегда включает элемент соблазна, во властителе всегда есть

элементы привлекательности и даже садистичности, и именно на этом держится и действие власти.

За рациональными аргументами, которые власть приводит подчиненным, что вместе мы победим врагов и сделаем много полезного, стоит вполне определенный дискурс, который включает в себя соблазнение, своего рода домогательство власти к своим гражданам: вы без меня никуда. Если действовать с умом, то окажется, что господствующие дискурсы достаточно легко деконструируются, оказываясь результатами эгоизма, тщеславия и разного рода других пороков, принимаемых за добродетели.

Это очень важная тема современной французской мысли: что убеждение, даже рациональное – форма соблазнения. Ролан Барт говорит об этом в книге о трех соблазнителях, где указывает на сходство речевых дискурсивных стратегий у трех совершенно разных соблазнителей: маркиза де Сада, соблазнителя-либертена, Шарля Фурье, соблазнителя-социалиста, и Игнатия Лойолы, основателя общества Иисуса (в просторечии – орден иезуитов), который разработал одну из самых мощных в истории Европы культурных программ, влиятельную до сих пор. Школьные парты, журналы, дневники, оценки – все это придумали его последователи. Мы, приходя в школу, на самом деле приходим в прямое продолжение того, что придумал экстатический миссионер Лойола.

Ролан Барт показал, насколько эти три совершенно разных деятеля, с несовместимыми программами, оказываются

разными ликами одного и того же соблазна.

Другое дело, что соблазн в этой мысли признается не только во зло, но и во благо. Соблазнить можно к чему-то хорошему, к самым лучшим действиям. Можно совратить ко злу, а можно совратить во благо, и именно в этом позитивном со-
вращении видит эффект риторики ее ведущий французский исследователь Барбара Кассен.

Итак, позиция дискурса в современной постмодернистской мысли двойственна. С одной стороны, любая речь является дискурсом, продуманной последовательностью аргументов и стратегий убеждения и соблазнения. С другой стороны, любой дискурс можно разоблачить именно как схему соблазнения, со-
вращения слушателей. В этом смысле, властный дискурс, колониальный дискурс, имперский дискурс разоблачаются как разные схемы соблазна.

Теперь перенесемся мыслью в университеты. Чтобы понять, как развивался постмодерн, следует объяснить, как устроена во Франции система философского и гуманитарного образования. Тогда мы поймем, почему французская теория стала настолько влиятельна и почему в Америке все изучают French Theory. С одной стороны, во Франции ситуация похожа на российскую: философия во всех французских вузах является обязательным предметом. Во Франции 8000 профессоров философии. В России около 30 000. Только французских профессоров цитируют везде, а российских цитируют меньше.

В результате философское общество во Франции очень сильное, оно может отстаивать свои права, и во Франции вполне можно представить митинг философов. Но это не самое главное, а главное то, что во Франции очень сильна риторическая традиция в обучении. И эта риторическая традиция означает, что любое слово уже встроено в контекст знания и образованности. Так построена любая официальная речь. Нельзя по-французски употребить слово без интонирования, без готового контекста, нельзя просто назвать предмет, нужно иметь в виду, с чем этот предмет соотносится.

Часто практическое обучение гуманитарным наукам во Франции построено как множественная контекстуализация. Допустим, читается литературный текст. Сначала пишется эссе о своих впечатлениях, затем читается критика об этом тексте, затем критика об этой критике. Так студент приучается видеть одно и то же явление во все большем количестве контекстов.

Сначала, разумеется, бэкграунд учащегося беден; но по сути дела данная система рассчитана на то, чтобы обогащать бэкграунд, знакомя человека со все новыми контекстами, — например, это стихотворение можно прочесть не только на фоне знания родного языка, но и соотнести с предыдущими и последующими важными философскими идеями, с политикой того времени и т. д.

По сути дела, Ролан Барт даже в самых радикальных и

скандальных своих работах, например когда он разоблачает классицистического драматурга Расина как носителя дискурса власти, следует той же контекстуализации, только радикальнее. Любое произведение существует не просто как эстетический артефакт, а внутри социальных, политических, культурных контекстов, где только и звучит во всю силу.

Во Франции к контекстуализациям привыкли: любое высказывание важно нюансировать, делать слегка условным, при том что французская культура в чем-то даже более демократична, чем культура английская. Если в английской культуре нужно соблюдать некоторую чопорность, то во французской культуре француз легко может разговориться с представителем любого класса или сословия, но все равно будет свою речь аранжировать в зависимости от того, как видит сейчас предмет речи.

Отсюда привычка французских гуманитариев к критике дискурсов и поиску намеков на социальную или политическую реальность. Эта не наивность в отношении к речи привита им с детства: разбирая какую-либо речь, они скажут, что по содержанию все верно, но как высказывание это никуда не годится, потому что не соотносится с другими реальностями социального языка. Нет качественных интонаций, нет более цельного видения предмета, нет исторического видения предмета и т. д.

Такая нюансировка речи во Франции привела к тому, что поле современной французской мысли, включая мысль

о культуре, состоит из множества направлений. Французские теоретики постоянно встречаются друг с другом, ведут дискуссии, спорят друг с другом, постоянно не соглашаются друг с другом, но создают единое поле несогласия.

В других странах французская мысль, в том числе в Америке, где она очень популярна, и в России, где она тоже очень популярна, воспринимается часто не критически и догматически. «Деррида сказал... Мишель Фуко пишет...» У нас часто ссылаются на научный авторитет этих авторов, не учитывая, что многие их произведения экспериментальны. Ведь теоретики часто пишут не научные труды в нашем привычном смысле, с обоснованиями, ссылками, выводами. Они ставят эксперимент: в какой мере можно отстраниться от господствующих дискурсов; в какой мере можно деконструировать существующую культуру; в какой мере можно принадлежать к культуре, при этом оставаясь достаточно независимым?

Итак, все что делается в деконструкции – большой эксперимент: как стать независимым в культуре? Как, принадлежа к культуре, при этом не зависеть от ее клише и от господствующих рядов дискурсов? При этом представления об истории, историко-культурные модели разных мыслителей могут быть очень различны.

Почему постмодернистская мысль стала очень популярна в Америке? Прежде всего это связано с тем, что в американской культуре риторика очень важна. Достаточно вспом-

нить, что кульминация любого фильма, независимо от того, будет ли это исторический фильм, комедия, боевик или любой другой жанр, это всегда речь героя. Пока он не скажет речь, которая будет похожа на речь президента, он не герой. «Мы с вами едины, и какими бы мы ни были разными, у нас все равно есть общие цели. Я могу быть очень слаб, но я тоже часть страны...» И пока герой не скажет какую-нибудь речь, которая всех убедит и примирит, он не стал героем, какие бы подвиги он ни совершал.

Французские интеллектуалы были восприняты в США как маги, знатоки всей риторической кухни, раз они так ловко деконструируют все речевые штампы, умеют обращаться с самими механизмами дискурсов. Они как будто инженеры риторики, значит, их нужно приглашать и платить хорошие гонорары за выступления. «Мы» можем строить такие риторические машины, а «они» могут их, если что, починить, смазать маслом, проапгрейдить.

Другой фактор: то, что в США называется философией без каких-либо определений – это аналитическая философия, логическая дисциплина философской мысли, которая преподается на философских факультетах и связана с одним очень важным моментом, что, как я говорил в самом начале, в США две самые популярные специальности – это право и бизнес, но они имеют лишь магистратуру. Следовательно, будущие успешные люди, нуждающиеся в предварительном дипломе бакалавра, предпочитают идти на фило-

софский, чтобы развить за эти годы свои навыки аналитического мышления. Поэтому аналитическая философия, философия как вид логики, оказывается абсолютно доминирующей во всех университетах США. Такая философия готовит правильно мыслящих юристов, правильно мыслящих инженеров, правильно мыслящих бизнесменов, но при этом в ней нет исторической перспективы, а только стерильная работа лаборатории мирового уровня.

Кому не нравится такое засилье логиков, пытаются разработать альтернативу: ей становится в первую очередь французская теория, объединенное наследие и актуальная мысль всех французских авторов. К этой мысли восприимчивы скорее не философы, а творческие люди. Употребляя уже звучавшее сравнение, они не наивно смотрят спектакль жизни, как смотрит аналитический философ, который разве что пытается уловить его логику, а знают, что за всяким спектаклем стоит система Станиславского или другая, долгая работа режиссера, актеров, декораторов.

В России тоже французская мысль весьма популярна, вал переводов не ослабевает, но причины ее популярности несколько другие. До сих пор постмодерная мысль не является каноническим предметом преподавания в вузах, за исключением немногих новаторских кафедр.

Конечно, отставание можно будет преодолеть одним скачком. Например, Япония провела реформу за одно-два поколения: в 1860-е годы это была феодальная страна, а в 1900

году уже развитая капиталистическая империя. И во Франции новая французская мысль господствующей стала тоже не сразу.

В России французская теория довольно популярна, но иначе, чем в США. Она была воспринята как вольное размышление, эстетически противостоящее догматизму советского марксизма, как мысль принципиально плюралистическая, не обязывающая к чему-либо и позволяющая смотреть на предмет с разных сторон. Фактически постмодернизм у нас стал применяться не как инструмент критики культуры, а как инструмент дедогматизации, а если критики, то только одного из видов культуры – советской.

Применительно к другим видам культуры, например к западной, у нас, по сути дела, постмодернизм не применяется (разве что могут применяться отдельные его риторически резкие изречения, например, в среде журналистов-антизападников), и поэтому адептами постмодернизма у нас могут быть люди самых разных политических убеждений. Постмодернистами у нас равно будут образованный чиновник, рекламист-копирайтер и оппозиционный правозащитник: они одинаково читают единый необходимый набор постмодернистского чтения, но вычитывают разные программы действий.

Но если говорить о том, кем являются в политическом отношении французские постмодернисты, нужно заметить, что политическая их позиция несколько удивительна для

нас, потому что они левые и при этом критики реализуемого социализма в разных формах от де Голля до Олланда. Все они критиковали социалистические правительства, при этом деконструируя и правую консервативную мысль.

Их политическую позицию описать довольно трудно, она не является только левой позицией, потому что наравне с постмодернистами во Франции существуют марксисты. Некоторые деятели постмодернизма были очень близки к марксизму, но важно то, что французский постмодернизм стремился преодолеть предшествующую господствующую философскую модель, верховодившую во Франции до постмодернизма, – экзистенциализм. А экзистенциализм был левым движением. Сартр читал Мао Цзэдуна и невольно стал одним из теоретиков радикальных левых движений в третьем мире. Соответственно постмодернисты, отталкиваясь от экзистенциализма и критикуя их философию существования как один из видов наивной философии (наивного отношения к реальности), критиковали и радикальных левых. А социалистов понятно, за что критиковали, – за слишком корыстное употребление риторики.

Итак, говорить, что существует единая политическая программа во французской мысли, нельзя. Но в ней есть общее усилие критики текущей политики.

Так, Ален Бадью написал книгу, которая на русский переведена как «Что именует имя Саркози», где Бадью деконструирует новую политическую риторику Саркози, легко ма-

нипулирующую самыми левыми и самыми правыми идеями, показывая, что такая риторика нарушает и правила социального взаимодействия, и правила поэтической проницательности.

Итак, постмодернизм возникает как радикальная критика огромной европейской поэтико-риторической традиции, до некоторой степени как критика европоцентризма, отождествления культуры с европейскими педагогическими практиками. Постмодернизм исходит из преодоления наивного отношения к культуре и соответствующему аппарату описания культуры.

Деконструкция представляет собой разрушение готовых клише, штампов и жанровых конструкций, больших нарративов – тех способов описывать реальность, которые выдаются за саму реальность. Постмодернизм возникает как борьба с теми иллюзиями, которые навязывает нам язык. И постмодернизм возникает как дискурсивная практика, определенный способ работы с дискурсом, и как таковой он весьма двойствен. Он разрушает старую риторику, поэтику, разрушает старый набор жанровых представлений о социальной и культурной реальности, но при этом вводит свои стратегии. До некоторой степени перед нами работа с историческим временем как деконструкция старых метанарративов об истории и создание исторического времени прямо здесь и сейчас.

Лекция 3. «Исследования культуры»: постмодерная англо-американская программа

Современные англо-американские теории культуры по большей части исходят из тех же предпосылок, что и европейские континентальные теории культуры: структурализм, психоанализ, новые теории субъекта. Наука о культуре рассматривается обычно как результат кризиса просвещенческой модели человека.

Глава британских исследований культуры Стюарт Холл (1932–2014) в своих трудах постоянно говорил, что первым субъектом новой культуры был субъект просвещения. Его он отождествляет с суверенным «я»; и вся история развития культуры в эпоху модерности представлена им как кризис суверенного «я». Суверенное «я» обладает авторитетом само по себе: оно отстаивает легитимность собственных действий – таких, как покорение природы или организация социальных отношений и норм, – и не нуждается в дополнительном обосновании каждого действия. Большую часть того, что делает суверенное «я», люди принимают на веру.

В раннее новое время этот субъект «я», просвещенное «я» – это субъект, который не может солгать сам себе. Он до некоторой степени всегда честен, он не может обманыв-

вать себя и подделывать сам себя. Человек может лицемерить или обманывать внутри имеющихся социальных отношений и взаимодействий, но он всегда будет честен по отношению к самому себе, потому что иначе нарушится его единство сознания, единство памяти, а значит, и суверенная позиция субъекта.

Так же и государство Нового времени может ввести сколь угодно хитрую политику, но по отношению к самому себе оно должно блюсти собственные правила, сохраняя тем самым существующее устройство власти, существующие правила социального взаимодействия и правила принятия решений. Любое нарушение таких правил (которые в конце концов были формализованы в конституции) выльется в кризис государства и революцию.

Можно вспомнить работу Ханны Арендт «О революции» (1965), влиятельную в США, где она рассматривает революцию как специфическое явление культуры, результат того, что действующие правила рано или поздно нарушаются. Частое нарушение правил требует заново переучредить все правила целиком, собрав новое государство из осколков старого политического опыта.

Для Ханны Арендт революция – роковое событие: государственный строй меняется, но политический опыт остается тем же. Поэтому за каждой предыдущей революцией идет следующая революция или реакция.

Но субъект просвещения, субъект, который отчитывается

перед самым собой, но не рассказывает при этом подробно о себе или может рассказывать о себе разное, в конце концов терпит кризис. В XX веке возникает новый субъект, субъект социального взаимодействия, существующий только внутри социальных отношений.

Речь надо здесь вести и о социологических теориях социального взаимодействия, и о психологических теориях формирования «я», и о психоанализе. Для психоанализа, как классического, в духе Фрейда, так и неклассического, в духе Лакана, важнейшим пунктом является представление о том, что «я» как таковое не является данностью. Оно конструируется в результате взаимодействия других психических начал, внешних по отношению к сознанию. Само сознание не есть отправная точка мышления, а лишь момент взаимодействия тех или иных начал: «оно», «сверх я» или неврозов.

Так под сомнение был поставлен главный тезис о субъекте просвещения, что его сознание дано изначально и конструируется благодаря суверенности субъекта, благодаря тому, что субъект может каким-то образом поступать, отвечать за свои поступки и формироваться в ходе такой ответственности перед самим собой.

Психоанализ не подразумевает такой прямой корреляции между поступком и ответственностью за поступок. Наоборот, эти два момента жизни и личности разделены, и ответственность наступает за неосознанный поступок, травматический опыт. Поступки часто не сознаются при так называ-

емом вытеснении.

Еще дальше Фрейда пошел представитель нонкомформистского психоанализа в Европе Жак Лакан, имеющий своих сторонников и в Европе, и в США. Лакан утверждал, что разделение «я» вызвано даже не социальным, а языковым опытом: «я» перестает быть целостным «я» уже в первые моменты сознательной жизни человека, потому что уже сам язык подразумевает собой конструкции, навязываемые субъектом. Сам язык заставляет субъекта позиционировать себя иначе, чем требует опыт.

Наш опыт – опыт непосредственного переживания реальности, тогда как язык требует членить реальность и вычленять себя как привилегированного субъекта, говорить «я». По Лакану, в его довольно радикальной критике культуры само освоение этих простых языковых конструкций, вроде слова «я», которое ты отбираешь у родителей, тоже называющих себя словом «я», оказывается травматическим опытом, приводящим к раздвоенности и расщеплению личности.

Если мы вернемся к англо-американской теории, к тем теориям культуры, которые формируются в среде левых интеллектуалов, мы увидим, что они не останавливаются просто на констатации расщепления «я» в XX веке. Они говорят о возникновении нового, уже третьего, субъекта, субъекта постмодерного типа, который прежде всего является нарратором, рассказчиком.

Основной субъект в этом мейнстриме британских и аме-

риканских теорий – это субъект не мыслящий, не homo sapiens, а, наоборот, субъект говорящий, субъект, рассказывающий истории и таким рассказом обеспечивающий единство личности.

Такая теория культуры породила и соответствующие практики и политические технологии, такие как «storytelling», «рассказывание историй», как основной прием аргументации. Техники storytelling часто используют современные политики, которые вместо статистических, числовых, экономических аргументов начинают приводить в пример некоторый case, частную историю. Они начинают говорить, что именно в этой истории лучше всего выражается дух современной этики или проблемы современной Америки.

Принципы storytelling противоположны принципам традиционной аргументации. Аргументация просвещенческого типа, аргументация Нового времени, строилась на отстаивании своего тезиса и доведении до абсурда чужого тезиса. Нужно было доказать осмысленность своего тезиса, его разумную взвешенность и практичность, и доказать бессмысленность и, следовательно, непрактичность чужого тезиса, вскрыть в нем неосновательность, бессмысленность, противоречие и многие другие черты, которые делают тезис противника неработоспособным.

Например, можно было заявить, что все сказанное оппонентом устарело – обычный для просвещения тезис о том,

что одни идеи устаревают, а другие, наоборот, оказываются новыми и свежими. Ясно, что сами по себе идеи не устаревают (кто скажет, что Платон устарел?), но определенное позиционирование их как устаревших в ходе дискуссии, как банальных, рассуждение о том, что «об этом уже все знают», или, допустим, что «это вышло уже из моды», или, что «это понятно, нужно двигаться дальше», – все эти аргументативные стратегии и выстраивали субъекта просвещения как субъект суждения, который делает одни тезисы привилегированными, а другие, наоборот, отвергнутыми и объявленными противоречивыми.

При использовании нарративных стратегий «рассказывания историй» вопрос о позиции оппонента как таковой просто не ставится. Подразумевается, что герой рассказа – человек с кризисом идентичности или с расщепленной идентичностью; а рассказчик, повествуя о его опыте, например, страданий от угнетения, восстанавливает собственную идентичность и идентичность слушателей.

Так слушатели были, допустим, только социальными субъектами или только субъектами повседневности, а услышав чужую историю, они становятся и субъектами новых, более полных и глубоких отношений внутри общества. Теория здесь оправдывается практикой, как и положено в марксизме, хотя я всегда предостерегаю от этой марксистской привычки оправдывать теорию практикой.

Долгое время определяющим для англоязычной мысли о

культуре является структурализм, в различных изводах. Его влияние есть и сейчас.

Структурализм для представителей «исследований культуры» (cultural studies) не просто учение о символической деятельности человека, о тех структурах, которые человек создает. Это определенная модель сознания, в которой ни один тезис, ни одно утверждение не являются по умолчанию привилегированным. Любой тезис получает смысл только тогда, когда к нему подобран антитезис.

Важным моментом влияния структурализма на современную теорию культуры является теория массовой культуры. Реабилитация массовой культуры в cultural studies исходит из понятия постмодерного субъекта. В старых теориях культуры, у Ортеги-и-Гассета и других мыслителей модерна, противопоставление высокой культуры и массовой культуры было противопоставлением разных исторических субъектов: на арену выходит новый исторический субъект и учреждает свою культуру – плохо только, что учреждает ее за счет высокой старой культуры.

Культура понималась в модерной доструктуралистской и в допостмодерной мысли исключительно как отражение опыта той или иной социальной группы. Подразумевалось, что привилегированные группы имеют и опыт привилегированного существования, изысканный опыт, опыт престижного потребления, как еще в самом начале XX века писал Торстен Веблен. А простые люди имеют другой опыт, опыт про-

мышленного, индустриального, массового потребления, который и отражается в их культурных предпочтениях.

Со структуралистской точки зрения уже не существует такой непроходимой границы между привилегированной культурой и массовой культурой. Ведь привилегированная культура представляет собой просто ряд выработанных социальных реакций, например способов отбора, кто может принадлежать к привилегированному кругу, а кто не может.

Основной функцией высокой культуры оказывается не семиотическая глубина, не осмысление жизни мира, не более глубокое понимание человека, а, наоборот, сохранение существующих представлений, которые могут быть не более глубокими, чем в массовой культуре. Надо заметить, что отечественный структурализм в лице Ю.М. Лотмана был ближе к ценностям модерна, чем постмодерна: Лотман любил дворянскую культуру и был равнодушен к массовой культуре.

В структуралистской критике культуры значительную роль сыграл объективный кризис старой массовой культуры, которая представляла собой адаптацию образцов и попытку непривилегированных групп походить на привилегированные. Иначе говоря, старая массовая культура была вульгаризацией высокой культуры.

Модерн в широком смысле был эпохой создания новых привилегированных групп: разного рода парвеню, бедные и богатые, новые буржуа, просвещенное новое чиновничество – все эти группы пытались воспроизводить привилегии

и привычки (габитусы) старой культуры. Например, как выглядит советская квартира брежневского времени?

В центре висит хрустальная люстра, на стенах обои, у стены мебель с зеркалами. По сути, в маленькую бетонную квартиру втиснут дворец. Этот стиль в Австрии XIX века назывался «бидермайер», а в Советском Союзе назывался просто благополучной жизнью.

Итак, новые группы, вышедшие в новое время на историческую сцену, решили скопировать и полностью овладеть той культурой, которая была у старых привилегированных сословий. Такое овладение культурными ценностями стало темой множества анекдотов про новых богатых (нуворишей), скажем, пытающихся заказать свой портрет у старых мастеров. Новые группы пытаются надеть высокую культуру и одежду.

Но в 60-е годы XX века такое стремление быть как аристократы уходит. Начинает формироваться новый тип исторического субъекта, который сам создает свои культурные условности, опираясь не на имитацию готовых образцов, а на коммуникативные требования, на то, чтобы обеспечить быструю и эффективную коммуникацию.

Основным предметом cultural studies становятся те явления культуры, которые нельзя считать образцовыми. Старые теории культуры исходили из неисчерпаемости культурных смыслов, ссылаясь на то, что каждое новое поколение видит старые культурные образцы по-разному, под новым углом,

узнавая что-то новое всякий раз.

Такой эффект неисчерпаемости культурных образцов в эпоху модерности создавался искусственно замедленным развитием медийности. Мы обычно слово «медиа» связываем с XX веком и его техническими достижениями. Но на самом деле медийность – это умение сообщить хотя бы отчасти о своем опыте. Заведомая неполнота и множественность таких сообщений – при поощрении неспешности в разговоре – создавала иллюзию неисчерпаемости предмета.

Так, путешественник может описать свое путешествие в дневнике или очерке, может зарисовать, сделать гравюры с картин или статуй. Все это будет воспроизведением образца, но заведомо неполным. Ни одна картина, изображающая Венецию, ни один дневник путешествия в Венецию всю Венецию не передаст.

Иллюзия неисчерпаемости была чужда домодерному времени, когда как раз Венеция и строилась, из прагматических соображений. Смыслы, которые стояли за ее украшениями, были по большей части вполне тривиальными: надо было передать красоту, богатство, власть, выразить идею могущества. Многое, если не все, создавалось тогда исключительно в целях репрезентации: просто представить какую-то готовую идею, например идею власти или идею благополучной жизни.

Такая репрезентативность старого искусства мало чем отличалась от репрезентативности современных форм массо-

вого искусства, где тоже идея непосредственно проговаривается рэпом, зарисовывается граффити или разворачивается в графическом романе. В этих вещах не меньше условностей, так как они создаются из коммуникативных нужд: надо передать событие, не уводя от него в сторону.

Представители cultural studies указывают, что старое изучение культуры держалось на промежуточных, медийных формах знакомства с прекрасным: от учебников до популярных арий или гравюр. «Классику» знали благодаря ее адаптациям больше, чем благодаря знакомству с оригиналами: Ахилл или Фауст встречались на картинках или в песенках. В этом смысле человек XIX века, листая иллюстрированную книгу, мало чем отличается от человека XX века, видящего те же самые сюжеты по телевизору.

Но конец XX века – переход медиа в новое качество. Cultural studies настаивают на том, что меняется сам характер медиа: сами медиа перестают быть только адаптацией готовых смыслов, они производят новые смыслы, сами становятся до некоторой степени искусствами. Достаточно вспомнить памятный тезис канадского консервативного медиатеоретика М. Маклюэна «The medium is the message» (само средство сообщения – уже сообщение). Не событие отражается и адаптируется в телевизоре, а сам телевизор производит событие. Телевизор «делает» одни события, газета – другие, а Интернет – третьи.

Cultural studies рассматривают вопрос, как при всей

банальности многих смыслов, при тривиальности нашего повседневного опыта удастся производить неожиданные смыслы, создавая впечатление новизны опыта. Количество средств передачи опыта ограничено, число нот или приемов уличного искусства невелико. Каким же образом тогда у нас получается впечатление новизны и совершенной необычности нашего опыта?

Представление о культуре как наборе событий восходит во всем мире к концу 60-х годов, к тем самым студенческим событиям 68-го года. Тогда появился акционизм: смысл – это не то, что мы внимательно вычитываем из произведений или из реальности, но то, что мы производим. Мы изготавливаем смысл в нашей повседневной деятельности, и он у нас получается с большой долей неожиданности.

Так, французский теоретик Мишель де Серто, очень влиятельный в США, создал теорию повседневности, основанную на представлении о внезапном появлении события при взаимодействии человека с городской средой или с собственным повседневным опытом. Скажем, мы идем по городу. С одной стороны, у нас есть некоторое практическое взаимодействие. Мы торопимся добраться из точки А в точку Б, употребляя транспортные средства и разные ориентиры. По сути дела, мы проходим некоторый квест, не оценивая городских объектов.

Но с другой стороны, наше хождение по городу, рассуждает де Серто, это есть определенная привычка, что социо-

логи называют *габитус*: мы каждый день ходим на работу по некоторому маршруту. Такой маршрут и создает некоторое качество нашей памяти. Мы помним о том, кто мы такие и что мы делаем в этом городе, не благодаря каким-то отвлеченным идеям, а просто привычке ходить по этому городу. Город сам по себе оказывается местом памяти.

Тогда существует третье прохождение по городу – прохождение через места памяти. В результате взаимодействия всех трех одновременных прохождений и появляется событие.

Мы начинаем чувствовать себя ответственными за нашу повседневность, мы принимаем какие-то важные политические решения, начинаем выстраивать по-новому собственное существование – например, решаем переехать или активней участвовать в жизни города. Итак, события производятся благодаря тому, что мы со своим габитусом, со своими привычками сталкиваемся с тем наследием памяти, которое до конца нам не принадлежит.

Такое столкновение всегда провоцирует нас на какие-то действия, потому что мы начинаем ощущать наш опыт как уникальный. Эффект, который рассматривает де Серто, – эффект жамэвю (*jamaïs vu*). Есть дежавю – типичный эффект модерности, подозрение, что я уже это видел. Человек современного типа приезжает в Венецию, и ему кажется, поскольку он видел картинки, что он уже здесь бывал. Но есть противоположный эффект, постмодерный – жамэвю: «нико-

гда не видел».

Я иду по своему городу и ощущаю его как будто бы чужим, я никогда здесь не был. Вся событийность моя связана с тем, будто бы я заново сюда вступаю, и заново начинает происходить вся история.

Итак, cultural studies рассматривают культурные практики в основном с точки зрения создания тех или иных событий. Если современные теории культуры считали восприятие тех или иных образцов само собой разумеющимся («Классику надо знать»), утверждая, что трудности восприятия образцов связаны только с недостатком воспитания, то cultural studies считают восприятие культурных явлений точно таким же событием, как и создание культурных явлений.

Особое внимание в таких исследованиях уделяется практикам восприятия наравне с практиками создания тех или иных явлений культуры. Например, для изучения уличной культуры (одна из модных тем cultural studies) важно не только понимать потребности и запросы тех, кто ее создает, важно посмотреть и те практики восприятия, которые здесь программируются. Важно посмотреть, какое событие получается, когда жители все это видят. В какой мере граффити является утверждением власти над городом тех или иных субгрупп, живущих в городе, а в какой мере – частью позиционирования и живой жизни всего города. Оказывается, что не только представители субкультур, но весь город сталкивается с этим событием и поневоле начинает действовать в

логике этого события.

Здесь, как ни странно, изучение современной массовой культуры очень помогает изучению и старой культуры. Скажем, итальянское искусство фресок эпохи Возрождения преследовало сходные цели: обозначить зону контроля местной власти, или центральной власти, или небесной власти. Надо было показать присутствие этой власти везде, создать эффект гиперприсутствия, чему и служила трехмерность фресок, и тем самым утвердить власть в качестве легитимного контроля над всей территорией и всей повседневной жизнью.

Поскольку на cultural studies оказали влияние некоторые идеи Мишеля Фуко, то, с точки зрения представителей этой дисциплины, культура современного типа возникает как культура контроля. Смысл культуры, скажем, Возрождения или Нового времени – это не только производство тех или иных смыслов, как в архаической культуре, в эпоху мифа и ритуала, но также осуществление гиперэффекта присутствия: мы стоим перед большим дворцом, и дворец смотрит на нас, оказывает воздействие на нас.

Мы рассматриваем этот дворец как нечто прекрасное во все не потому, что дворец прекрасен. Скорее всего, наоборот, он представляет собой громоздкое, помпезное и малопривлекательное сооружение. Прекрасна наша способность суждения. Мы начинаем судить о том, в какой мере красота является частью нашего опыта, в какой мере мы тоже хотели бы

жить во дворце или посещать дворец. Мы начинаем выносить большое количество суждений, и уже изнутри этих суждений, в конечном счете превратившихся в одобрение этого дворца, мы делаем вывод, что данный дворец прекрасен.

Cultural studies требуют строго различать два представления о красоте или культурной норме: докритическое и критическое. Представление, которое возникает до суждения, представляет собой не что иное, как усвоение того или иного символа – символический опыт, например, еда прекрасна потому, что ее можно съесть: красота и съедобность друг друга символизируют. Для примитивного сознания прекрасным будет то, что вызовет восхищение, что вызовет непосредственное чувство и желание непосредственно это воспринять.

При этом точно так же будет прекрасным и собственно символическое как таковое. Например, в архаических обществах очень почитают поэтов как создателей символического, творцов выразительно звучащего слова о выразительных вещах. Поэтому в архаических обществах поэта чтут как медиума между людьми и богами. Он приносит космический ритм красоты вещей окружающим людям.

Тогда как в обществе критическом, разумеется, такого привилегированного положения поэта уже не будет. В нем культура оказывает давление на человека, всегда создавая эффект гиперприсутствия – гиперприсутствия власти или тех групп, которые создают данные культурные нормы и об-

разцы. Ответом на это гиперприсутствие становится суждение. Суждение требует воспринимать нечто как прекрасное и нечто как безобразное: проводить работу различения, отличать одно от другого.

Во многом постмодерная мысль формировалась как реакция на кризис этой старой культуры различения, державшейся на большом количестве привычных условностей. Был поставлен закономерный вопрос: как мы отличаем подлинное от неподлинного? Где наша интуиция, позволяющая отличить прекрасное от подделки?

Ведь в самом деле, если мы обращаемся к культуре прошлого, выясняется, что подлинного в ней не так много. Мы смотрим античные статуи в музеях, но они были рассчитаны на восприятие на свежем воздухе. Что музейное освещение, что музейное размещение тех или иных произведений представляют собою встраивание опыта античного грека в те практики различения, которые выработались позднее, среди привычек людей различать среди множества музейных экспонатов. При этом различающие суждения могут быть как индивидуальными, так и общепринятыми.

Здравая критическая мысль поняла, что большая часть таких суждений не подлинна. Мы часто знакомимся с произведениями искусства по репродукциям, большая часть старых культурных практик уже утрачена.

Cultural studies показывают, что на самом деле вопрос о подлинном и неподлинном – это вопрос не о вещах, не об

объектах, а о практиках. Какие-то практики приводят к возникновению событий, а какие-то не приводят. В каких-то случаях граффити поменяли всю жизнь города, город начал жить и дышать по-другому, а в каких-то случаях остались исключительно достоянием каких-то местных субкультур и не вышли за рамки субкультурной символизации. Одни и те же вещи могут быть просто вещами символического взаимодействия (символической интеракции), а могут стать событием для всех округ.

Старый структурализм признавал из всей культурной деятельности только эту узкую деятельность, символическую интеракцию – производство смыслов для какого-то сообщества и самоидентификацию сообщества через эти смыслы. Поэтому структурализм мог хорошо изучить условности далеких от нас культур, скажем архаических культур, где видно, как возникает сообщество. Он мог любить, допустим, Средневековье, в котором он видел торжество символической интеракции, что все что-то значит, и все начинают понимать эти значения и через понимание этих значений выстраивают себе христианское сообщество в противоположность исламскому или наоборот.

Но структурализм столкнулся с рядом затруднений, в частности с вопросом: откуда возникают эти смыслы? И можно ли сказать, что все общества одинаково учатся производить смыслы, с большим или меньшим успехом?

Постструктурализм – постмодерная мысль, исходящая из

критики структурализма, — настаивает на прямо противоположном. Символическое взаимодействие появляется где угодно. Более того, символическое взаимодействие является основой повседневности, повседневной жизни. Сразу изменяется и представление о субъекте культуры.

В традиционной современной мысли субъект деятельности отождествлялся с историческим субъектом, с тем, кто делает историю, — это могла быть власть, это мог быть борющийся класс, как рабочий класс в марксизме как субъект истории. Но в постмодерной мысли такого исторического субъекта, которого можно вычленишь и приписать ему всю ответственность за культуру, просто-напросто не существует. Любой субъект культуры сам является моментом символического взаимодействия, и сама субъективность возникает только тогда, когда этот субъект начал участвовать в некоем готовом событии.

С точки зрения классического марксизма рабочий был субъектом истории. Он борется за свои права, он хочет открыть новый этап в истории, более справедливый, меняющий ради справедливости все значения и значимости исторических событий. Это все был современный историзм, убежденный в том, что каждый человек является потенциальным субъектом истории, может менять историю, а реальным субъектом истории он становится тогда, когда реализует собственный исторический проект.

Интересен эстетизм этого историзма. Он вроде бы наста-

ивает на объективных законах истории: пролетариат обязательно должен победить в революции. Но тут же в историю внедряются совершенно эстетические понятия: замысел, воплощение, понимание, картина происходящего, мировоззрение, образ действий. Это понятия не из опыта исторической деятельности, а из опыта художника-живописца.

Такой скрытый эстетизм историзма был подвергнут критике неомарксистами. Неомарксизм и оказал решающее влияние на дисциплину *cultural studies*. В этой дисциплине появился изменчивый плавающий субъект. В качестве субъекта истории может выступать не только рабочий класс, но и правила социального взаимодействия, капитал, привычки, габитусы, распределительные нормы.

Итак, помимо субъективности человека признается субъективность того предметного мира, в котором человек действует. Далеко не всегда рабочий становится субъектом, часто субъектом становится его предприятие или, допустим, его совокупность повседневных привычек: кто быстрее обеспечит свое гиперприсутствие?

Здесь как раз очень важным становится термин повседневность, *everyday life*. Этот термин не нужно понимать упрощенно, смешивая его с понятием рутины или обыденного бытового опыта.

Повседневностью в современных теориях культуры называется символический мир существования человека. Например, что себя человек ассоциирует со своей работой и со

своим досугом. Это мир устойчивых ассоциаций, который обеспечивает существование человека в социальном мире. В этом смысле уникальные события не будут относиться к повседневности, даже если они случаются каждый день: допустим, я каждый день что-то теряю, все равно это некое уникальное событие. Если сегодня я потерял кошелек, а завтра потеряю ключи, нельзя сказать, что это повседневность, хотя это вполне рутинный каждодневный опыт.

В повседневность мы можем включить этот опыт, только если скажем, что мое взаимодействие с миром включает также потерю ключей и других столь же важных предметов. Тогда можно анализировать структуру повседневности и находить в ней место ключетеряния – что оно дает для взаимодействия с миром?

По сути дела, к изучению повседневности прилагаются те же методы, которые структурализм прилагал к изучению произведений искусства и образцов высокой культуры. Это методы семантических оппозиций: что человек относит к работе, а что к отдыху. Скажем, есть люди, которые отдыхают на работе и ничего на ней не делают и при этом активно работают дома, скажем, убирают квартиру или ведут ремонт.

Структуралисты тоже изучали такие неувязки. Допустим, дерево на картине может означать жизнь, а иногда может означать смерть, с чем это связано? Теперь эти неувязки изучают не только в искусстве. Так, американский теоретик немецкого происхождения Ханс Ульрих Гумбрехт предло-

жил говорить о культуре как «производстве присутствия».

Культура – это, по Гумбрехту, то наше присутствие, которое выводит нас из мира явлений в мир сущностей. Наши природные способности позволяют следить за большим количеством явлений. Но сами себя понять как явление сущности и, более того, позиционировать себя как явление мы можем только изнутри культурной деятельности.

Суть идеи Гумбрехта проста: современная мысль стремилась постигать явления, как они есть, до некоторой степени их очищая. Нам нужно, допустим, понять, как устроено не конкретное общество, а общество вообще. Для этого нужно стереть случайные черты и оставить общие, почтив их как образцовые.

В науке мы имеем дело не с чистыми явлениями, а с явлениями, зафиксированными приборами. В повседневности мы имеем дело не с чистыми практиками, а с практиками через призму наших привычек: нашу привычку ходить на работу или в аудиторию каждый из нас будет рассматривать через разную призму. Все проходит через призму медиа, которую чистой не назовешь.

Следовательно, рассуждает Гумбрехт, единственный способ сейчас очистить явление, выйти к миру, как он есть, понять мир, как он есть – производство присутствия. Надо понять себя как активного участника мировых процессов, современника своего времени, принять, что те явления, которые происходят сейчас, и есть мои явления и есть мой мир. В

отличие от старой науки о культуре, которая требовала отрешенности от современности, здесь требуется вовлеченность.

В вовлеченности в мир, в аффицированности культурой и возникает эффект подлинного присутствия в мире. Если старая философия настаивала на том, что надо научиться видеть вещи такими, какие они есть, новая философия требует научиться видеть себя таким, как ты есть. Для этого надо уметь принимать культурные практики как таковые, смотря, в какой мере в нашей жизни присутствуют те или иные практики.

Допустим, является ли действительно айфон самой важной частью современной жизни, или он занимает только определенный сегмент? Или можем ли мы автоматически повторять, что искусство важнее всего в культуре? Или столь же автоматически, что главное покажут по телевизору? Телевизор тоже имеет некое ограниченное присутствие. Если присмотреться, воздействие телевизора на современного человека не так велико, как говорят его критики. Большая часть рутинных практик повседневности никак не затронуты телевизором, вряд ли кто-то из нас, скажем, будет вести себя на занятиях, как в сериалах. И если телевизор у людей все время работает, то это означает лишь то, что люди видят в нем медиум своей начальной интеракции. Всем надо отдохнуть, и все предпочитают активному общению телевизор.

Мы еще должны разобраться, какую роль в социальной жизни играют телевизор, газеты или, допустим, привычка ез-

дить на общественном транспорте. Выяснив реальные границы таких привычек, мы выясним и степень собственного присутствия, в какой мере мы являемся нами. Мы можем тогда увидеть себя такими, как мы есть, а не как велят слухи и предрассудки, в том же смысле, в каком философия модерна, например феноменология, стремилась увидеть вещи, как они есть.

Постмодерные подходы к изучению культуры вроде бы разрушают все иерархии, настаивая на том, что нет привилегированных зон культуры, а есть только культурные практики. Но при этом в них решаются те же задачи, которые решала классическая философия: как проникнуть к самим вещам, как понять вещи, как они есть, а не как внушают нам те или иные предрассудки и заблуждения нашего ума или языка.

Лекция 4. Постмодерная идентичность

Слово «идентичность», identity, возникло в современном смысле в психологических и социологических теориях, но оно стало ключевым и для большинства современных теорий культуры. Как мы уже говорили, Стюарт Холл выделил три момента, или три этапа, в развитии идентичности как культуры субъекта. Это субъект просвещения, субъект социологии и субъект постмодерна. Субъект просвещения прежде всего индивидуален. Он всегда выстраивает себя как законченный индивид и в принципе не нуждается в других индивидах для осуществления своей функции. Холл сравнивает такого субъекта просвещения с раннекапиталистическим предпринимателем, как он описан у Адама Смита и Карла Маркса. Это человек, который выработал сам для себя определенные нормы поведения, и им он следует для достижения жизненного успеха. Успех при этом гарантируется не столько социальными связями, сколько умением быть последовательным в собственном поведении. Проблема самодисциплины для субъекта просвещения важнее, чем проблема взаимодействия.

В отличие от субъекта просвещения субъект социологии никогда до конца не тождествен сам себе. Он представляет

собой не «I», не «я», а «self». Этот субъект основан на том, что сам человек хорошо различает, какие именно действия производит он сам, а какие производятся помимо его воли. Само понятие «self», ключевое для второго этапа, с трудом поддается переводу на русский язык. Конечно, можно говорить «сам», «я сам»; но под «self» подразумевается возможность не просто самому что-то делать, не просто самостоятельность, а возможность контролировать свои поступки и опознавать зону своей ответственности.

В принципе и тот и другой субъект культуры вполне суверенны. Субъект модерности, субъект нового времени сам решает, какие действия он будет производить, а какие не будет, какие решения примет, а какие нет. Но структура этого субъекта различна в девятнадцатом и в первой половине двадцатого века.

Субъект просвещения отвечает перед собой за соблюдение правил. Например, для субъекта просвещения важно не лгать себе. Это важнейший тезис уже у Декарта. Декарт из этой честности выводил структуру мироздания. Если я не могу солгать себе, то, значит и Бог не может солгать мне, следовательно, мир устроен так, как я его вижу. В мире есть те данности, которые честно раскрыты передо мной. И субъект просвещения убежден, что если он следует некоторым внутренним правилам, то вполне осуществляет себя. Он вполне осуществляет тот замысел, который и является правильным. Это – субъект правил, которые он сам себе определяет и сам

же выполняет.

Именно с этого начинается и капиталистическое производство: субъект определяет правила деловой активности, и соблюдение этих правил и становится технологией получения прибыли. Социологически же субъект никогда не бывает самодостаточным. Он всегда должен ориентироваться на меняющуюся обстановку, и образом такого субъекта становится городской житель, существующий в постоянно меняющейся городской среде. Холл и другие теоретики «self» субъекта ссылаются обычно на известный труд Вальтера Беньямина о городском жителе как о фланере.

Согласно Беньямину и его многочисленным продолжателям в наши дни, субъект социологии, т. е. человек, находящийся в постоянном взаимодействии с другими субъектами и отстаивающий свое «self», «свое я», это, прежде всего, искатель впечатлений. Это человек, для которого важнее почувствовать что-то, ощутить что-то, чем самому что-то создать. Образ фланера, туриста, наблюдателя жизни, потребителя медиа и становится ключевым для субъекта социологии. Заметим, что эта его деятельность вовсе не пассивно потребительская. Напротив, это всегда деятельность по отстаиванию собственной идентичности, своего «self», по отличению его от опыта других людей.

Субъект социологии может иметь очень тривиальный опыт, такой же, как опыт других обывателей, но при этом он всячески настаивает на том, что его опыт уникален. Особен-

но важной для этого субъекта становится память.

Память понимается в эпоху Просвещения и ближе к нашим дням различно. Для субъекта Просвещения память есть исключительно внутренний опыт – опыт выстраивания своего «я». Если я помню о себе, значит, я и мыслю о себе, значит, я и существую. Именно так понимает память, например, Кант. Человек, вспоминая свое прошлое, вспоминает о себе как о человеке, а не только, скажем, плотнике или семьянине. Память с точки зрения Просвещения и является гуманистической способностью человека – способностью опознать себя именно в качестве человека и выстроить себя именно как человека. Тогда как память в большом городе, память субъекта социологии – это память уже не индивидуального, но коллективного типа.

Существует явление, которое называется воображаемый идентичностью, – выстроенной с помощью памяти. Такой воображаемой идентичностью в XIX веке становятся нация, раса, класс и другие способы объединить самых непохожих людей. Обычно при этом задействуется так называемая пространственная память. Памятью наделяется пространство. Например: это земля наших предков или: это город, в котором живут мои друзья.

Манипулирование этой пространственной памятью и создает воображаемую идентичность. Скажем, строительство, укрупнение городов, урбанизация создают новую идентичность городского жителя. Он участвует в городской жизни

уже не как представитель какого-то профессионального сообщества, как раньше, не как представитель того или иного сословия, но как представитель города вообще. Горожанин – противоположность деревенскому жителю.

При этом, как отмечают Холл и Терри Иглтон, другой важный марксистский исследователь культуры, такое выстраивание искусственных идентичностей обязательно нуждается в негативном определении чужой идентичности. Например, чтобы горожане называли себя горожанами, требуется, чтобы у них был определенный негативный образ деревенских жителей.

Негативный означает здесь не отрицательный в бытовом смысле, а отрицательно определяемый. Например, горожанин определяет себя как свободного человека, способного самостоятельно выбирать себе род занятий. Поэтому он рассуждает о деревенском жителе как о человеке, зависимом от своих обязанностей. Или городской житель считает себя дисциплинированным. Тогда он говорит о сельских жителях как о отсталых и неумелых людях.

При таком негативном выстраивании идентичности случается много противоречий. Например, миф о деревне, сложившийся уже к началу XIX века, внутренне противоречив: с одной стороны, сельская жизнь идеализируется, утверждается, что селяне живут естественной и здоровой жизнью, но с другой стороны, всячески подчеркивается отсталость деревни. Таков всегда субъект социологии: его идентичность

выстроена на внутреннем противоречии.

Так, житель большого города считает себя очень индивидуальным и своеобразным, но при этом охотно следует коллективным и обезличивающим практикам. Перед нами не что иное, как выстраивание собственной идентичности через противоречия. Нужно себя считать одновременно прогрессивным, нарушающим отдельные правила, и при этом в конечном счете добросовестно соблюдающим правила.

Интересно, что изнутри этой идентичности субъекта социологии эти противоречия не замечаются. По большей части люди XIX века считали, что они ведут себя предельно последовательно, не замечая, что все их представления о прогрессе и цивилизованности строятся на колониальной политике, поощрении милитаризма или на реакционной политике. Лучше всего такую структуру субъекта отражает вой на: войну можно выиграть, если вести ее по правилам, но при этом способы ведения войны постоянно меняются. Поэтому война необходима для выстраивания этого социологического субъекта.

Но после Второй мировой войны начинается становление третьего типа субъекта, субъекта постмодерна, или же, как называет его Холл, субъекта множественной идентичности. Этот субъект не только носитель социального прогресса, но и представитель, своего пола, своей культурной среды, своих субъективных предпочтений.

Таким постмодерным субъектом является, скажем, субъ-

ект феминизма. Женщина, выступающая как субъект феминизма, одновременно заявляет о себе как о носителе всеобщей идентичности, что она человек в полном смысле слова, а не придаток к мужчине, не вторая часть супруга, но целое: «Не хочу быть половиной, хочу быть целым». Но, с другой стороны, отстаивать свое положение, отстаивать это свое право на то, чтобы быть цельным и всеобщим субъектом, она может только в качестве женщины, напоминая, что она женщина и что ее никак не спутаешь с мужчиной.

Итак, идентичность постмодерна претендует на то, чтобы быть всеобщей идентичностью, но при этом отстаивать свою идентичность можно только индивидуальными и индивидуализирующими средствами.

На переходе к постмодерной идентичности меняется представление о памяти, истории и пространстве. Память начинает восприниматься не как пассивное хранилище идентификаторов, не как материал идентичности, а как энергетическое ее начало. Скажем, французский философ культуры Мишель де Серто, которого мы много вспоминали на прошлой лекции, один из важнейших авторов второй половины XX века, мыслитель очень сложный, но очень важный, обратил внимание на то, как изменились представления о городе и городской среде со времен Беньямина.

Для Беньямина фланер, или путешественник, или наблюдатель городской жизни, уже имел план, как именно ему гулять по городу. Он заранее, в общем-то, знал, что увидит.

Для него это гуляние было своеобразным ритуалом, наподобие того, как есть другие ритуалы повседневности: ежедневное умывание или ежедневная прогулка. Такой субъект должен был вскрыть в имеющихся правилах ресурс социального взаимодействия. Он должен был превратить свои повседневные ритуалы в ресурс социального успеха.

Тогда как послевоенный субъект, по де Серто (он писал в об этом в конце 1970-х гг.), ведет себя иначе. Он реконструирует буквально на ходу план своей прогулки и вообще план, собственно, повседневности. Повседневность оказывается не областью привычек, не областью рутинизированных практик, но областью представлений.

Поэтому современный субъект больше мечтает о повседневности, чем живет в ней. Скажем, он планирует свой отпуск как мечтательную встречу с экзотическим миром, а на рутинной работе мечтательно развлекает себя.

Мишель де Серто обращает внимание на то, сколь поразному оформлялась городская среда в конце XIX века и в конце XX века. В конце XIX века города перестраивались по готовому плану: таков был план барона Османа по перестройке Парижа, которому последовало немало городов. Главным здесь было превращение города в индустриальный механизм: широкие проспекты для транспорта, величественные здания — все это соответствовало тогдашним понятиям об индустрии как производстве видимости, некоего величия впечатляющих и громоздких вещей. Если индуст-

стрия производит великолепные паровозы или корабли, то и город тоже должен поражать воображение.

А после Второй мировой войны индустриальная модель реконструкции города сменяется другой, в которой важно удобство для перемещения и взгляда. Важно познавать, где ты находишься.

Градостроительным проектам имперского стиля XIX века колониальной эпохи важно было извлечь человека из среды, всячески впечатлить его так, чтобы он не знал, куда попал. Что это за широкие проспекты, почему кружится голова от первых небоскребов... такое попадание для человека XIX века было чем-то вроде попадания в Диснейленд, поражая отрывом от привычной среды.

А градостроительные проекты после войны, напротив, направлены на то, чтобы человек опознал все как знакомое пространство. Города напоминают друг друга, заставляя вспомнить детство, призывая задуматься о том, что здесь могло стоять раньше.

Вместо имперского пространства, подчиняющего себе впечатления, от человека требуется индивидуализировать свои впечатления: поразмышлять и каким-то образом узнать нечто родное даже в незнакомом пространстве. Мы попадаем в незнакомый город и сразу ищем что-то знакомое для себя, «Макдоналдс», например, с чем и связан его всемирный успех.

О благе стандартизации говорили и другие континенталь-

ные философы культуры, например популярный французский философ Жиль Липовецкий. В своей книге по теории моды «Империя эфемерного», перевод которой мне довелось редактировать, он заметил, что мода времени индустриального развития, с середины XIX по середину XX века, основана на подчинении человека промышленной норме. Мало того, что одежда машинного производства, но и сам человек должен стать стройным, гибким, как машина. Его тело должно работать со спортивной безупречностью. Так возникают идеалы спорта в конце XIX века, которые были бы непонятны предыдущим эпохам.

Тогда как где-то с середины 1960-х годов, напротив, главным в моде становится не функциональность, а индивидуализированность и эксцентричность. Не подчинение одежды промышленным нормам, а опознание невероятного как «похожего на что-то». Одежда из апофеоза промышленного развития превращается в игру разных тенденций и эпох.

Так в эпоху опознания идентичность производится не через выполнение правил и не через социальное взаимодействие, а через идентификацию. Женщина или афроамериканец идентичны не потому, что этот субъект следует определенным правилам, а потому, что он должен быть узнан именно в таком качестве.

Следует заметить, что наша страна до третьего этапа дошла не во всем. Например, у нас любят «столичность» и не любят политкорректность.

У нас постоянно люди говорят: «А почему я негра должен называть афроамериканцем? Ведь он же черный, он же негр. Почему нельзя назвать его черным?» Но политкорректность возникла именно из стремления преодолеть индустрию негативных идентичностей. Смысл слова «негр» не в том, что он черный объективно, а в том, что идентичность негра выстраивалась как негативная, *не-белая*. Он однозначно опознавался как некое исключение из правил по отсутствию белизны. Благодаря политкорректности все идентичности выстраиваются в ходе социального взаимодействия, все дискурсы идентичности порождаются внутри позитивного опыта, положительного утверждения, скажем, афроамериканства: будучи африканцем, я могу любить Америку и, будучи американцем, могу не забывать о своих африканских корнях. Так выстраивается многослойная идентичность, основанная на памяти.

В эпоху постмодерна не только память перестает быть коллективной и имперской и становится индивидуальной, но и история начинает пониматься по-другому. В XIX веке метанарративы легитимировали готовые социальные практики: был принят такой способ рассказывания истории, который утверждает имперское положение какой-либо страны. Весь XIX век история строилась на том, что начиналась с какой-то полусказочной древности. Полусказочные образы и обосновывали имперскую идентичность как подчинение жизненных сценариев исконному замыслу власти, подчине-

ние обыденности величию, рожденному воображением ради политического действия. Поэтому французы гордились древними галлами, а история СССР включала в себя все древние цивилизации на географической территории СССР.

Но уже после Первой мировой войны выяснилось, что на самом деле способов писать историю довольно много. Сама Первая мировая война оказалась кризисом старых способов писать историю, потому что в Первой мировой войне каждая из воюющих сторон считала себя цивилизованной, а своих противников – варварами. Французы говорили про немцев: «Мы – культурная нация, а немцы грубы, лишены вкуса, умеют только есть сосиски и пить пиво». Немцы говорили: «На самом деле мы – культурная нация, у нас Гёте, Шиллер, Кант, Гегель, а у французов – один канкан».

В войну выяснилось, что из столкновения этих непримиримых точек зрения получается такая тотальная критика культуры, что никто уже не может вполне претендовать на то, чтобы утверждать себя от начала и до конца культурным, от начала и до конца выстроить свое величие. Поэтому и пришлось задуматься о множестве способов писать историю.

Историю можно писать очень по-разному. Она может быть не только повествованием, вызывающим к воображению, но и повествованием, вызывающим к интеллектуальным и речевым способностям. История может быть не только картиной величия, но и разговором о том, какие факторы развития были важны в начале и продолжении истории.

Если мы обратимся к современным методологам истории, таким как Патрик Хаттон или Франклин Анкерсмит (вообще литература по методологии истории очень обширна), мы увидим, что они рассматривают историографию (написание истории) не столько как науку, сколько как литературную практику. История существует больше по законам литературы, чем по законам событий.

Например, в истории обязательно выдумываются воображаемые субъекты. Говорят «власть решила» или «народ решил», хотя ясно, что ни власть, ни народ не могут быть субъектами. Но историю лучше представлять в лицах, как пьесу или роман. Поэтому мы говорим, «народ решил», «народ восстал», «народ встал на защиту своей страны» – этот субъект выстраивается по правилам определенного литературного жанра.

Все любят смотреть драмы, переживать за героев, и поэтому историки и заказчики исторических сочинений тоже хотели, чтобы читатели переживали за субъектов истории. Анкерсмит доказывает, что нет историка, для которого не были бы важны свойства выбранного им жанра. Исторические труды всегда в чем-то мелодрамы, трагедии, комедии, мыльные оперы, сериалы и этим и захватывают потребителя.

Кризис истории и возникновение постмодерна и Хаттон, и Анкерсмит связывают с тем, что в эпоху телевидения таких мелодрам, драм и других жанров становится необозримое множество. В эпоху медиа каждый может производить

свои новости исторического значения. Каждый может разыгрывать свою жизнь как в телевизоре, мелодраматизируя события.

Когда у власти была монополия на интеллектуальное производство и большая часть медиа подчинялась власти, тогда было возможно писать историю как авторитетный текст. К истории при этом относились не только тексты, но и все инструменты исторической политики, например, установка памятника на центральной площади. В медийную эпоху, когда та же самая главная площадь может использоваться как для любых постановок, праздников, фестивалей, памятник может существовать только как подрыв монополии на дискурс.

Постмодерн породил свой канон историографии, как раз подрывающий монопольные дискурсы. Карло Гинзбург, мэтр европейской микроистории, и другие представители этого направления, начиная с Роберта Дарнтона, превратили историю в рассказ об отдельных казусах. Они выясняют, почему какой-то рабочий XVII века побил свою жену, заподозрив, что она ведьма. По такому казусу реконструируется вся структура идентичности человека отдаленных эпох.

Микроистория исходит из той презумпции, что идентичность всегда выстраивалась через речь, которая всегда была действенной и двойственной: человек овладевал речью, но в чем-то и речь овладевала им. Иначе говоря, речь была таким инструментом, которым человек никогда до конца не умел пользоваться. В некоторых случаях он становился хозяином

речи, а в некоторых – жертвой речи.

Это противоречит двум предыдущим моделям истории – классической историографии и социальной историографии в духе школы «Анналов». С точки зрения классической историографии все люди наделены речью и полностью могут высказать желаемое. Более того, для классической историографии, от Античности и до таких популярных трудов XIX века, как «История государства Российского» Карамзина, человек становится историческим деятелем тогда, когда он произносит речь. Это во многом остается, как мы уже один раз упоминали, и в голливудских фильмах: герой не тогда становится героем, когда перебил всех врагов из пушки, но когда произносит потрясающую речь, убедительную для всех и передающую самые глубинные душевные движения. Иногда желание приписать герою речь в историографии доходило до абсурда.

Таковы, например, были в разных странах предсмертные речи героев, скажем героя, защищавшего в одиночку какую-то стратегическую высоту, хотя свидетелей его речи не могло быть. Но такая речь как бы должна была быть. Или пример из поздней античной историографии: император Юлиан Отступник был ранен в легкое, ясно, что после этого говорить невозможно, и при этом у всех историков он произносит какую-нибудь предсмертную речь, иногда на несколько страниц.

Для классического субъекта Просвещения, по Холлу,

важна речь, которая и выстраивает его окончательную идентичность. Что герои не будут героями, если не скажут речь, а иначе их подвиг будет случайным. Лучше вымышленная речь, чем необязательность подвига.

Для субъекта в другой модели истории важно, наоборот, что он раскрывается в социальном взаимодействии и речь ему в принципе не нужна. Школа «Анналов» определяет свою задачу как раз как изучение культуры «безмолвствующего большинства». Как понять строение ума (менталитет) крестьянина, который никакой речью не обладает, кроме функциональной бытовой речи – «надо подоить корову» или «иди, принеси мне грабли»?

Как тогда понять, что он задумал и что хочет и будет делать? Представители школы «Анналов» отвечают, что речь изучать не надо, нужно изучать социальные интеракции: как крестьянин повел себя во время войны, как крестьяне отреагировали на повышение налогов, увеличили ли они свою производительность или, наоборот, перестали работать. Следует изучать не речь, а социальные эффекты без всякого вообще обращения к речи.

В этом парадокс школы «Анналов»: она претендует изучать не только социально-экономическую историю, но и менталитет, показывая недостаточность традиционных марксистских и других способов изучения только экономической или социальной истории, потому что на одни и те же экономические изменения разные народы или разные слои насе-

ления реагируют по-разному. Но при этом изучаемый ими социальный субъект остается безмолвным до немоты.

Постмодерная идентичность очень хорошо изучается микроисторией, и многие статьи Карло Гинзбурга посвящены случаям, когда речь не является вполне достоянием человека, ее употребляющего, когда этот инструмент начинает себя вдруг вести по собственным законам, иногда подчиняясь человеку, а иногда, наоборот, выходя из-под контроля. У Карло Гинзбурга есть очень интересные темы, например, о том, что уже в самом колониальном дискурсе существовали определенные противоречия.

С одной стороны, колонизаторы относились к завоеванным народам как к дикарям, а с другой – всячески ценили первозданную мудрость индусов и других покоренных древних народов. Сам разговор англичан об индусах поневоле приобретал сказочные обороты, становился разговором об исконной древности, и колониальный дискурс, таким образом, сам себя цивилизовал и изобретал фантомную цивилизованность.

Такая позиция речи влияла на поведение колониальных властей, которые вроде бы должны были наводить порядок, то есть подчинять завоеванную страну единообразным нормам, но на практике они вносили не единообразие, а разделение, непоследовательную экзотизацию и непоследовательную нормализацию описания. Колониальная власть привела, в конечном счете, не к единству Индии, а к отделению ис-

ламских территорий, прежде всего Бангладеш.

Получается, что сама речь, сам способ описания, никогда не бывает полностью последовательным и выдержанным в духе социологического субъекта или субъекта просвещения. Негативная идентичность колонизируемого народа будет эстетизироваться в сторону сказки: скажем, «негр» будет пониматься не только как работник, но и как искусный танцор и музыкант; малые народы будут пониматься не только как такие представители крохотных деревень, но и как активные покорители своего пространства.

Сама речь, в которой всегда должен быть какой-то сюжет, что-то интересное, что-то увлекательное, поневоле будет работать на множественную идентичность; и с этим связаны и далекоидущие политические последствия, допустим, почему, когда Африка освободилась от колониального господства, она не объединилась в какие-нибудь Соединенные Штаты Африки, хотя это была бы наиболее оптимальная модель, а разделилась на множество довольно воинственных государств, притом что границы были проведены произвольно. Только потому, что в Африке административный язык не стал национальным? Да, и не только это.

В колониальном дискурсе, хотя он пытался изобразить африканцев просто как туповатых рабочих для исполнения заказов колонизаторов, всегда говорилось об Африке как о более в чем-то политически свободном мире, чем Европа. Если в Европе каждый знает, чем ему заниматься, высока

степень профессионализации, то в колониях сегодня прибыльно выращивать фрукты, завтра будет прибыльно добывать металлы. И из-за этого довольно противоречивого дискурса о колониях и, соответственно, преследуемых в них экономических интересах, модель выбора судьбы приняла такой размах, что стала моделью обособления.

Каждое африканское государство представляет собой не государство в нашем смысле, не единую идентичность и единую судьбу, а такую администрацию, которая сегодня прикажет делать одно, а завтра прикажет делать другое. Сегодня главное политике добыча полезных ископаемых, а завтра подготовка к войне, послезавтра развитие школ. Поэтому африканские государства держатся не на какой-то единой политике, а на том, что администрация все время выступает с какими-то новыми идеями.

Перед нами просто изнанка речи об африканцах как о людях, которых можно заставить делать что угодно по их низкой профессионализации. Парадоксальнее всего, что интересы новых администраций или независимых государств совпали с наблюдениями колонизаторов.

Лекция 5. Происхождение французского постмодерна

Французская теория культуры возникла из-за целой цепочки курьезов. Французское образование всегда было довольно формализовано, всегда в нем существовала жесткое противопоставление технических наук и гуманитарных; само представление о социальных науках формировалось во Франции, как и в Германии во второй половине XIX века под влиянием английского понятия «moral sciences»: науки о нравах в широком смысле, включая сюда социальные нормы и принципы.

Но если в Германии велась систематическая работа по созданию социальных наук, то во Франции долгое время гуманитарные науки претендовали на то, чтобы включать в себя и все социальные исследования и сводить все социальные исследования (в том числе социальные исследования культуры) к готовым практикам и стандартам гуманитарного знания. Если ты изучаешь культуру или общество, ты должен действовать как традиционный историк или филолог, просто меняя предмет своего исследования и исследуя не отдельный текст и не отдельное произведение искусства, а какие-то более сложные объекты, но точно таким же образом.

Во французском языке предметом истории культуры ста-

ла называться *civilization* (цивилизация), а под цивилизацией понимался ряд объектов, доступных готовым способам интерпретации. Как, например, филолог берет текст и вскрывает в нем те смыслы, которые на первый взгляд не заметны, чтобы объяснить, что имел в виду автор, он проникает в глубь текста от области явлений к области скрытых намерений, так же историк цивилизации должен был, наблюдая обычные явления, скажем обычаи или правила социального существования, понять общий смысл, общие намерения, стоящие за наблюдаемым материалом.

Если говорить о предыстории французской мысли о культуре, о периоде, который называется «межвоенное время», между Первой мировой войной и Второй, – в этот период случилось несколько курьезов. Прежде всего, заметим, что вся немецкая классическая мысль о культуре, такие авторы, как Дильтей и Зиммель, жившие в конце XIX века и начале XX века, почти полностью прошли мимо внимания Франции; ведь после Франко-прусской войны 1871 года отношения между культурами стали враждебными. Фактически немцы не читали французов и, наоборот, французские ученые не читали немецких, не знакомясь с новейшими концепциями.

Сработали и особенности французского образования. Если немецкая система подразумевала свободу исследований, значит, довольно легкое формирование междисциплинарных контекстов, где есть профессор, там его наука: если

Дильтей, Зиммель или Гуссерль получили кафедру, то они могут читать любую науку, которую считают нужным, – то во Франции существовало очень жесткое разделение на разные типы учебных заведений. Одни заведения, нормальные школы, готовили педагогов, другие – военных, третьи – государственных служащих, четвертые – инженеров.

Реформа Наполеона, в отличие от реформы Вильгельма Гумбольдта (создавшего в 1810 г. Берлинский университет), была нацелена не на то, чтобы готовить просвещенных чиновников, а чтобы готовить специалистов в разных областях, которые смогут решать прагматические задачи: инженеров, медиков, педагогов. Поэтому гуманитарные науки и естественные были разделены стеной; гуманитарные науки существовали в своих загонах, связанных с изданием текстов или с педагогической практикой, и совершенно не интересовались тем, что в это же время делают представители естественных наук, или психологи, или возникающие немецкие социологи, что называли себя тогда представителями наук об обществе.

Был, конечно, в XIX веке важный позитивистский французский синтез О. Конта, существовал и английский синтез Спенсера; но уже в начале XX века эти синтезы воспринимались как безнадежно устаревшие. Нужно было найти какой-то синтез, который стал бы альтернативой позитивистским всеобъемлющим схемам, которые никто никогда не дочитает до конца. Тем более что французы всегда были ори-

ентированы на обучение как передачу знания, и осваивать громоздкие схемы им было не с руки. Поэтому они стали искать альтернативы. Неожиданно, но одной из первых альтернатив стал по-новому прочитанный Гегель.

Долгое время французы не имели практически никакого знания о Гегеле, в XIX веке были попытки перевести Гегеля оказались неудачными. Сложный стиль Гегеля из громоздких фраз с эксцентричной терминологией, требующей не только ума, но и воображения, усилий не только понимания, но и наглядного представления, – все это воспринималось как темный и эзотерический язык. По известному анекдоту, Гегеля попросили написать для французской энциклопедии статью с изложением собственной философии, потребовав, чтобы он написал кратко, понятно и по-французски. Он ответил: «Я не могу изложить ни кратко, ни понятно, ни по-французски».

Так, Гегель подчеркнул, что для его мысли важна не только понятийная сетка, какой-то набор готовых понятий, но и определенная творческая сторона взаимодействия с данными понятиями. Необходимо не только понимать смысл отдельных слов, но и воображать их; представлять, что такое жизнь духа, или жизнь ума. Мы все примерно понимаем, что такое жизнь и что такое ум, а как вообразить себе жизнь ума?

Или как вообразить логические категории, действующие в мире как реальные категории: как соединить логическое мышление и опытное познание мира?

Все это требовало мобилизации не только умственных привычек, умения работать с формулами и чеканить одну мысль на основе другой мысли, но и воображения – при определенном настроении души, определенной поэтичности, умении разыгрывать в уме сцены, рифмовать понятия, скажем, понятие отрицания перекликается с понятием смерти, а смерть мысли означает, что должна ожить новая мысль.

У Гегеля постоянно шли сравнения: зерно падает в землю и вновь восходит, приумножаясь урожаем, мысли прорастают через почву. В каком-то смысле нужно быть поэтом и мыслителем одновременно, чтобы читать Гегеля. Разумеется, французы, особенно гуманитарии, этого делать не хотели, им нужен был скорейший результат.

Но в 1920-е годы появляется несколько русских энтузиастов, которые начинают рассказывать про Гегеля французам. Есть шутка наших дней: «В Америке спрашивают, что такое математика? Это то, что в американских университетах русские преподают китайцам». Перескажем эту шутку для Франции после Великой войны: «Что такое философия? Это то, что во Франции русские преподавали молодым французам». Они стали пропагандировать не свою философию, а немецкую, сочтя, что ее легче будет превратить в бренд.

Самым ярким пропагандистом стал Александр Кожев, или Кожевников: свою фамилию он сократил, потому что французы иначе не запомнят: во Франции все сокращается до двух слогов: лабо(ратория), вело(сипед)... Он был очень

своеобразным человеком, одновременно философом, предпринимателем, политическим деятелем. В частности, после Второй мировой войны, окончательно отойдя от философии, он разрабатывал проект объединения стран Европы и считается одним из первых отцов-основателей Евросоюза. Одно время он пытался вернуться в Советский Союз, но ответа на свои предложения не получил. Так же Кожев занимался предпринимательством, продвигая бренд «Веселая буренка» с улыбающейся коровой, который в годы кризиса больших денег ему не принес.

Были и другие русские германофилы во Франции, например Александр Койранский, тоже взявший усеченную фамилию Койре. Он считается одним из предшественников Томаса Куна: один из первых он заговорил о научной революции XVII века.

Согласно Кожеву, учение Гегеля – по сути учение о конце истории. Рано или поздно история, будучи перебором всех возможностей – интеллектуальных, воображаемых, – будучи наивысшим выражением человеческого творчества, кончится, перебрав все эти возможности. Тогда человеческие намерения, решения и решимости делать то, а не другое, совпадут с самим историческим процессом. Все наши желания станут решениями, которые сразу будут исполняться на деле.

Концепция конца истории была популяризована в 1982 году японо-американским мыслителем Фукуямой, который считал, что конец истории наступил благодаря развитию ки-

бернетики, электроники: что в этом мире, мгновенно удовлетворяющем потребности человека, как в супермаркете, — история может уже не существовать. То, что говорит Фукуяма, просто многократно упрощенная мысль Кожева.

Сам Гегель связывал конец истории с окончательным самопознанием духа: некоего смысла, который объединяет движение всех событий. Дух может выражаться как в исторических событиях, так и в философской рефлексии по поводу исторических событий. Гегель говорил, что когда он поставит последнюю точку своего написания философии как исторического действия, тогда и сама история закончится.

Ведь сами исторические события — не что иное, как развертывание определенных логических закономерностей, которые сами постигают друг друга. История — определенная живая логика, движение событий, которые выясняют друг с другом отношения с помощью понятий и категорий.

Кожев утверждал, что учение Гегеля представляет собою непосредственно заканчивающуюся историю: вместо фактической истории у нас остается определенная работа с языком, постоянное столкновение с границами собственного языка. Мы понимаем, что история кончилась, что историческому процессу двигаться не к чему, потому что все возможности человечество уже перепробовало. Но мы постоянно наталкиваемся на язык, которым до конца не можем это обозначить, потому что наш язык никогда не может до конца выразить ни логику мышления (всегда существует разрыв

между языком и мышлением), ни логику событий, потому что язык всегда условен и только намекает на события.

Иначе говоря, мы всякий раз сталкиваемся с несовершенствами языка и выделяем в этом языке большое количество абсурдных положений или просто неувязок одного с другим. Например, такие понятия, как «историческое развитие», внутренне противоречивы: в сущностной глубине никакого развития нет, а просто события сменяют одно другим. Но чтобы понять связь событий, мы вводим такое понятие, как развитие. Рано или поздно мы сами убеждаемся, что эти категории ограничены: пытаюсь обозначать реальные явления мира, мы оказываемся в яме собственного языка.

Язык навязывает нам определенные жесткие причинно-следственные связи – например, «я опоздал на занятия, потому что сломался автобус». Хотя понятно, что человек опоздал из-за множества других причин, прежде всего, потому, что он поздно вышел из дому; но для экономии язык требует связывать одно событие с ближайшим и не видеть более дальних и более сложных связей.

У Кожева нашлось множество продолжателей, одним из них был его секретарь писатель Раймон Кено. Это французский абсурдист, у него много интересных произведений, которые кажутся просто смешными и веселыми, но на самом деле представляют собой добросовестную переработку тезисов Кожева об истории. Например, одно из известных произведений Кено называется «Упражнение в стиле» (1946): это

не что иное, как почти сотня вариаций одного рассказа о том, как я ехал в автобусе с таким-то номером, увидел молодого человека, который рвался к свободному месту, потом я проезжал мимо вокзала, опять увидел молодого человека, которому теребил пуговицу собеседник. По сути, кинематографическая сцена, и эту сцену Раймон Кено переработал десятки раз, создав рассказ от лица наблюдателя-простеца, или зарифмовав его александрийским величавым стихом, или составив этот же рассказ из одних грецизмов или латинизмов, назвав автобус «петролейной триерой», или «автокинетическим медиумом», или еще как-то. Есть даже рассказы в виде формул, в виде математических и логических задач. Дано: автобус С из пункта А в пункт Б, условие: Н пассажиров и X свободных мест, дан человек из подмножества пассажиров, может ли он занять свободное место?

В чем смысл такой шуточной затеи? В том, чтобы показать, что событийность развивается независимо от тех категорий, в которых мы можем ее выразить, независимо от любых формул, что нет никакого нарратива, который мог бы полностью покрыть событийность и полностью объяснить нам, как все происходит.

Это прямая противоположность установкам классического исторического мышления, в котором исторический нарратив полностью отображает сущность событий и даже довершает их при правильном построении речи. С классической точки зрения, правильно рассказав о событии, мы тем самым

правильно понимаем события. Кено пытается показать, что никакой рассказ о событии на самом деле никакого отношения к событию не имеет, само событие полностью автономно от того языка, с помощью которого об этом событии мы пытаемся рассказать. История как историческая событийность существует отдельно, а наш язык совершенно условен и никогда не схватывает суть события, но только определенную сумму явлений, которую всегда истолковывает в своем жанре.

Позднее Ролан Барт назовет этот эффект отрывая языка от обслуживания событий «удовольствием от текста» (1973). Легко наслаждаться возможностью рассказать об автобусе математическим языком или написать поэму или сонет об автобусе, но никакого понимания о том, как живет этот автобус, от этого у нас не получится: нарратив не объясняет нам исторические события. Исторические события происходят сами по себе и их законы замкнуты на них самих.

И еще одна забавная повесть Реймона Кено, экранизированная, «Зази в метро» (1959), про маленькую девочку-хулиганку, которую привезли в Париж и пытаются показать красоты Парижа, но она хочет посмотреть только метро, поэтому она сбегает, когда дядя пытается ее догнать, она бежит, подходит к полицейскому и говорит, что за ней гонится педофил, полицейский ее защищает, и так абсурдно разворачивается ситуация: она сбегает и гуляет по городу и не зависит уже не от родителей и ни от кого другого, но метро ба-

стует, и ей не удастся метро посмотреть.

Перед нами шуточное переложение мыслей Гегеля об истории, о том, что история сама вырабатывает некие логические законы, что исторический процесс – это развертывание некой внутренней логики, а не результат намерений людей. Намерения людей напрямую никак не связаны с историческими эффектами: скажем, родители пытаются показать девочке Лувр, а она вместо этого сбегает в метро, при этом она собирается смотреть метро, а оно все равно закрыто. Историческая логика не подчиняется никакой дискурсивной логике, никакой логике изложения событий, как бы мы ни навязывали языковую логику окружающему миру. Наша логика, воспитанная привычным нам языком, никогда до конца не может захватить исторические события, а речь всякий раз вводит в заблуждение героев историй.

Следующим после гегельянства этапом развития французской теории, еще до Второй мировой войны, в середине 30-х годов, стало создание Коллежа социологии. Особенность этого Коллежа социологии была в том, что по большей части его составили не социологи, а философы или философские писатели, такие как, например, Жорж Батай или Гастон Башляр. Под социологией имелось в виду, с одной стороны, исследование общества с точки зрения законов одновременно экономических и эстетических, и у представителей Коллежа социологии очень интересно соединялся язык экономический и художественный.

Например, у Батая важной категорией становится «проклятая доля», человеческий удел: имеется в виду, что у человека возможностей мало, что каждый обездолен, но история является настоящей проклятой долей человека. Человек так или иначе участвует в истерии, вынужден постоянно вступать в социальные отношения, это становится его проклятой долей, потому что он никогда не находит свою подлинность в социальных обязательствах и под социальными масками.

Это, конечно, близко к марксистскому учению об отчуждении. Отличие эксплуататора от эксплуатируемого, согласно марксизму, состоит в том, что эксплуатируемый не может распоряжаться средствами производства, они отчуждены. Слесарь может распоряжаться инструментами производства, у него может быть свой ящик с инструментами как его собственность, но, скажем, дом, который он обслуживает, уже не находится в его собственности. Средства производства от него отчуждены, поэтому слесарь является эксплуатируемым, обслуживающим персоналом, а домовладелец является эксплуататором, даже если домовладелец формально беден, а слесарь зарабатывает много.

Само отчуждение средств производства ставит, согласно Марксу, эксплуатируемых в зависимую позицию. Коллеж социологии разрабатывал эту же теорию отчуждения, но при этом говорилось не только об отчуждении средств производства, но и об отчужденности человека от языка и от истории. До некоторой степени все мы пользуемся чужими словами,

понятиями, принимаем участие в чужих событиях, и в этом смысле наша доля проклятая.

Любая наша попытка присвоить себе историческую инициативу, заявить, что я буду действовать так, а не иначе, оказывается одновременно проклятием, потому что тем самым мы не только нашу работу делаем частью чужого проекта, но и самих себя в некотором смысле проклинаям, делаем самих себя принадлежностью чужого проекта.

Например, если человек просто работает слесарем и равнодушен к этой работе, то он может в душе переживать все что угодно, он может в момент работы думать о своем, мечтать о своем, хранить свою мечту. Он действительно отчужден, средства его отчуждены, он эксплуатируем, но он еще не стал полной жертвой. Тогда как, по мнению Батая, человек в современном мире начинает вкладываться в труд, потому что современный мир требует все более интенсивного участия в чуждых человеку делах.

Это было время подготовки ко Второй мировой войне, время мобилизации, от всех требовалось быть готовыми к армейской службе, быть готовыми погибнуть на фронте. Человек все больше вовлекается в экономическую и социальную деятельность, начинает действовать с душой и тем самым не только проклинаят свою работу, думая: «Зачем я работаю слесарем, когда я мечтаю работать кем-то еще?», но и сам становится проклятым, становится винтиком в таком большом механизме.

Продолжатели сходной критики отчуждения уже в 70-е и 80-е годы – допустим, Жак Бодрийяр – приложили те же схемы уже к постиндустриальному обществу. Для них стал важен термин антропологии «потлач», архаический обычай уничтожать накопленные богатства. Это чистое принесение в жертву всего, ради некой чистой милости от богов: нужно сжечь все свое состояние, ради того чтобы боги соблаговолили и дали урожайный год. Можно сопоставить это с нынешними затратными свадьбами.

Как «потлач» Бодрийяр описывает функционирование современной цивилизации, в которой реальные усилия обмениваются на условные денежные эквиваленты. Получается, что человек лишается не только своего имущества и плодов своего труда, он лишается и своей истории, имени, репутации, собственного интереса, а все это заменяется некими симуляциями, то, что потом Бодрийяр назовет «симулякрами». Эти симуляции – определенные социальные представления о том, что должно быть у человека в качестве репутации, удовольствия, личности. Отчуждение в современном мире становится тотальным: для Бодрийяра человек отчужден как от средств производства и от своего тела, так и от своей души, и поэтому не человек пользуется телевизором, а телевизор пользуется человеком. Если современный человек думает и чувствует, то лишь потому, что телевизору выгоднее думающий, чем бездумный человек (эта идея легла в основу фильма «Матрица»).

После Второй мировой войны мысль об отчуждении получает еще одно важное подтверждение: начинается своеобразная французская рецепция психоанализа. Французский психоанализ 50–60-х годов был нонконформизмом по отношению к психоанализу стандартного фрейдовского типа. Французский психоанализ был создан Жаком Лаканом, и основное отличие лакановского психоанализа от фрейдовского состоит в понимании субъекта.

С точки зрения Фрейда, субъект составляет сложную структуру, состоящую из *я*, *оно*, *сверх я*. На сцене субъекта разыгрывается драма бытия: отношений между эросом и танатосом (стремлением к жизни и стремлением к смерти), отношений между *я* и *оно*, *я* и *сверх я*. По Фрейду, внутренний конфликт находит внешние сценические выражения, все эти оговорки, по которым необходимо реконструировать конфликт, скрытый от самого себя. Только реконструкция внутреннего конфликта, механизмов сценографии и выражения, может стать терапевтической.

С точки зрения Лакана, речь должна идти не о внутреннем конфликте, а об изначальной расщепленности «я». С самого начала человеческое «я» не представляет собой никакой единицы, но только данность, заведомо неравную себе. Более того, язык усиливает эту расщепленность: человек поневоле вынужден подбирать чужие слова к собственному опыту, выражая собственный опыт исходя из заранее данных ему слов.

Само себе представление о «я», согласно Лакану, не яв-

ляется само собой разумеющимся, а возникает на вполне определенных стадиях развития каждого человека, причем на ранних стадиях. Важнейшей стадией здесь является стадия зеркала, т. е. узнавания ребенка себя в зеркале, которое и создает это «я». А до этого у человека никакого «я» нет, а есть только расщепленная данность его самого. Вместо фрейдовских понятий о «я» и об «оно» и о других составляющих человеческой личности, Лакан говорит только о точке наблюдения, о том, что можно наблюдать из какой-то точки конфликт, но невозможно почувствовать себя субъектом этого конфликта.

Поэтому терапия должна состоять не в том, чтобы выяснить, где именно начался конфликт, например между «я» и «сверх я» или какой-то еще, но в том, чтобы правильно отладить наблюдение за изначальным конфликтом, за изначальной расщепленностью желаний.

В отличие от Фрейда, у которого страсти довольно просты и понятен предмет страсти, у Лакана сама страсть расщеплена. Лакан писал, что Фрейд воображает либидо некой животной энергией, неким простым порывом, а на самом деле у человека соблазн работает как сложное самособлазнение. Человеку хочется соблазняться, он накручивает себя до высокой степени соблазна, человек сам представляет себе соблазн как некую структуру, человек сам соблазняет самого себя, иногда хотя хотеть, а иногда и не хотя хотеть.

У Лакана часто встречаются такие формулы, что нужно

смотреть не на то, что человек хочет, а на то, что человек хочет усмотреть в себе. Любая душевная жизнь, любая психическая жизнь, по Лакану, является не проявлением каких-то естественных, природных свойств человека, а неким движением мысли, движением чувств и сложной механикой действия мысли в себе.

Если гегельянцы утверждали, что история развивается автономно, не контролируется нашими дискурсами, то, по Лакану, желания и их развитие тоже идет автономно, и наше наблюдение никогда не будет достаточным, как, по Кено, самая изошренная речь об автобусе не объяснит нам автобус.

Если Фрейд еще надеялся с помощью рациональных объяснений справиться с невротами и комплексами, объяснив на научном языке, что, как и почему, то Лакан таких надежд не лелеет. Лакан говорит, что в каждом слове языка будет заключен тоже какой-то соблазн или какое-то новое желание.

Поэтому, пытаясь преодолеть конфликт либидо и разума с помощью языковых средств, мы просто будем воспитывать какое-то другое либидо, делая его еще более расщепленным и менее подконтрольным.

Рациональный язык нам не поможет собрать обратно все данные нашей жизни. Он не будет таким, как надеялся Фрейд: рациональным нарративом, дискурсом, который преодолет конфликты убеждением разума. Лакан говорит, что любое убеждение – это тоже соблазнение. Эта важная тема французской теории, что до какой-то степени речь – это

соблазнение, любое высказывание соблазнительно. Важно только выяснить, каким образом этот соблазн происходит и как слово становится ловушкой соблазна.

Но Лакан, конечно, говорил о соблазнении и о соблазненности как о человеческом состоянии: человек с самого начала развращен и соблазнен, соблазнен собой, он нарциссичен. Любой ребенок, с точки зрения Лакана, нарцисс: когда он смотрит в зеркало и говорит: «Я сейчас хочу есть», он сразу воспитывает в себе нарциссизм. Нейтральных высказываний даже у детей, согласно Лакану и его последователям, нет.

Многие последователи Лакана, особенно из структуралистов, такие как Юлия Кристева, подчеркивают эту нарциссичность языка. Язык самими своими категориями, такими как слово «явное», своей системой описания явлений как явленных нам, воспитывает в человеке нарциссизм и соответствующие невроты.

Лакан придумал название для точки наблюдения: объект маленькое «а». И изображал это как маленькое «а», вписанное в обод круга. Одновременно это схема глаза. Перед нами чистое наблюдение, уже не связанное с речью и с притязаниями речи на овладение миром; наблюдение при этом не дискурсивное, не претендующее на описание мира и овладение им. Объект маленькое «а» оказывается чистой точкой, из которой просто видна изначальная конфликтность человеческой природы, человеческого языка и человеческих представлений об окружающем мире.

Лакан повлиял на теорию медиа: ведь если восстановить некий рациональный порядок можно только с помощью чистого наблюдения, то идеальным познанием мира будет не его описание, а его простая трансляция. Небольшой анекдот: Лакан называл свои книги просто по тому медиа, в котором он выступал. Даже свои телевизионные выступления он назвал просто: Ж. Лакан «Телевидение» (1974). Это не книга про телевидение, а выступления по телевизору. Для него правильная речь отождествляется с медийной речью, с трансляцией, киносъемкой, видеосъемкой, но не с жанровым предопределенным дискурсом.

Собрать человека, который раздроблен своей же речью, каковая постоянно его соблазняет, постоянно его ведет куда-то не туда, можно только установив прямую трансляцию человека, сделать человека «приемником», «рацией», которая передает его сознание. Лакан, конечно, повлиял на французский структурализм и на постструктурализм. Если бы не было Лакана, может быть, не было бы ни Деррида, ни тех мыслителей, которые всемирно прославили французскую теорию.

Следующим этапом развития французской теории, уже в 60-е годы, становится французский структурализм. Французский структурализм интересен тем, что это очередное вторжение маргиналов во французскую мысль. Его создавали люди, которые преподавали до этого в Алжире, как, например, Ролан Барт в Тунисе, как Мишель Фуко, или роди-

лись в Алжире, как Жак Деррида, который всячески это тематизировал и подчеркивал, что он не француз, а алжирец. Становление структурализма пришлось на период всемирной деколонизации. Де Голль проиграл войну в Алжире, а после этого проиграл политически во время событий в мае 68-го года, в которых французские интеллектуалы принимали самое активное участие.

Французский структурализм, если говорить об его идеологических корнях, представлял собою отход от радикализма отцов – от той героической этики, которую проповедовало предшествующее поколение экзистенциалистов. Это был отход от этики Камю и Сартра, героической, требующей самопожертвования, патетического отношения к собственной данности и собственной личности и утверждающей, что конец истории одновременно является героическим событием. Экзистенциалисты, как и все французские мыслители того времени, исходили из того, что история кончилась, но, по их мнению, человек может сохраниться в патетическом жесте героизма.

Экзистенциализм подпитывался героикой французского Сопротивления, вообще европейским антифашизмом. Другое дело, что экзистенциализм косвенно поддержал сталинизм и напрямую маоизм. Конечно, Сартр сам по себе не виноват в том, что происходило в СССР, наоборот, Сартра в СССР презирали как писателя-соглашателя. В одной из тогдашних предисловий к Декарту было написано, что фран-

цузский наймит американского капитала Сартр пытается использовать Декарта для своей гнусной «философии» экзистенциализма.

Понятно, почему СССР Сартра сначала не полюбил: философия сталинского, советского типа подразумевала апелляцию к массам, а не к героическому индивиду, которого выдвинули экзистенциалисты. Экзистенциализм в Советском Союзе был немного реабилитирован только в 60-е годы, когда понадобились новые герои – покорители целины и космоса. А так советские философы создавали феноменологию массового или обывательского сознания, материализм в том смысле, что все заинтересованы в материальном продукте.

В связи с влиянием экзистенциализма в третьем мире вспоминается Пол Пот, который учился на инженера во Франции и, возможно, испытал влияние каких-то французских течений и потом устроил геноцид в Камбодже. Само сокращение «Пол Пот» говорит о себе: «politique potentielle», то есть потенциальная политика, которая только должна еще реализоваться из героического самоопределения.

Структурализм принципиально избегал крайностей экзистенциализма. Но для экзистенциалистов и структуралистов существовали общие авторитеты: например, Мартин Хайдеггер был важен и для Сартра, и для Деррида. Хайдеггер до сих пор является цитируемым автором во Франции.

Хайдеггер ездил во Францию, сначала по частным приглашениям, а потом уже начал общаться с философами, и

его стали переводить на французский язык. Здесь возник большой курьез: считается, что Хайдеггер абсолютно неперево­димый мыслитель, что он писал на очень своеобразном немецком языке, со своими авторскими терминами. Например, вместо слова *познание* или *понимание* у Хайдеггера существует понятие «Lichtung» («просвет»). Если это переводили просто буквально, то Хайдеггер оказывался немецким чудачком, который решил назвать все по-своему.

Но переводчики Хайдеггера, например Жан Бофре и Франсуа Федье, разработали свой язык перевода, в котором, например, говорилось не «событие», а «молния». Имелось в виду, что у Хайдеггера не «социальное событие, которое имеет особую структуру», а «событие интеллектуально-го озарения». Событие, по Хайдеггеру, это то, что не просто происходит, то, что меняет наш ход мысли. Подобрать слово, которое связывало историческую событийность с событием перемены нашего мышления, удалось не сразу.

В такой переработке Хайдеггер пришелся ко двору во Франции, потому в нем нашли созвучия интуициям, которые разрабатывали Кожев, Коллеж социологии и Лакан. В этой интуиции нельзя разделять сферу сознания (сферу дискурса) и сферу материальной жизни мира (сферу реальности). Пока не случается революции в сознании, не совершается революция в истории. Об этом изречение Хайдеггера: атомная бомба взорвалась, когда Декарт написал: «Я мыслю, значит, я существую». Если субъект утверждает себя как

единственное, то мир уже висит на волоске.

Борьба Хайдеггера с нарративизацией истории, возвращение в историю экзистенциальной решимости, позволила принять Хайдеггера в пантеон авторитетов. Это было для всех удивительно, особенно для немцев, которые не ожидали, что философ, которого они считают темным и эксцентричным, вдруг стал авторитетом у французов, вроде бы любящих только рациональную ясность.

Но конечно при этом структурализм опирался на множество источников, начиная от лингвистических схем (где поработали также русские, как Н. С. Трубецкой). Структурализм начинает одновременно развиваться и в антропологии (деятельность Леви-Стросса), и в литературоведении (деятельность Ролана Барта), и в лингвистике (деятельность Эмиля Бенвениста).

Все эти движения объединяет представление о том, что человеческое мышление изначально лишено языка. Язык вырабатывается как подручное средство для освоения мира, и рано или поздно этот инструмент придется отбросить. Собственно, структурализм – учение об ограниченности языка.

При этом возникновение языка может трактоваться по-разному. Например, для Леви-Стросса язык возникает из человеческой способности отличать одно от другого. Слова языка появляются как синтаксис, как посредничество между множественностью объектов, которые нельзя объять и на-

шим опытом. Тогда язык сближает вещи как посредник: мы знаем, что есть можно, а что нельзя, вареное есть можно, а сырое нельзя, следовательно, вареное ассоциируется с огнем, а сырое с водой; у многих народов огонь обозначает жизнь, а вода смерть и так далее. Язык иллюстрирует значения, которые уже нас куда-то ведут.

С точки зрения структурализма язык – средство не познания, а поддержания различий опыта. Ограниченный опыт тогда может захватить неосвоенные или частично освоенные вещи.

Язык – всегда некий механизм. Поэтому язык нельзя абсолютизировать как средство познания, и это была, конечно, мысль достаточно революционная для французов, так как во Франции всегда были развиты риторические практики. Французы всегда ценили умение убеждать и считали, что, кто красиво говорит, тот хорошо мыслит. Образование во Франции специализировалось на умении изящно говорить, ясно выражаться и правильно писать.

У французской теории с самого начала были свои противники, прежде всего в лице англосаксонской философии, и их конфликт еще не угас. Французские теоретики считают англосаксонскую теорию абсолютизирующей и идеализирующей язык. Англосаксы обвиняют постмодернистов, что те жонглируют автономией языка и подрывают рациональность. На остроте этого спора и завершим лекцию.

Лекция 6. Постмодерн как французская мысль

Структурализм Ролана Барта равнялся не на современную философскую традицию, а на готовые образцы старых традиций – на гегельянство, как представление о недостаточности любого текста и условности любых культурных форм, и достижения Коллежа социологии. Целью строгих структуралистов было показать, насколько условны и необязательны любые культурные и языковые формы.

Отсюда идея смерти автора Барта: любой текст представляет собою саморазвивающуюся систему, уже не нуждающуюся в авторе. Любая текстовая коммуникация происходит по собственным законам, текст обращается к читателю и вовлекает в себя читателя без дополнительного участия авторского намерения.

По сути, текст – «машина желаний»: текст должен вызвать у читателя какие-то эмоции, чтобы читатель просто продолжал читать, и удовольствие от текста («Plaisir du Texte», 1973) оказывается единственной возможной позицией читателя по отношению к автономии текста.

Ролан Барт с самого начала обращался к данным массовой культуры, считая, что именно в ней можно вскрыть как структуры удовольствия, так и особенности обыденного

сознания. Изучение массовой культуры, а иногда и работа внутри массовой культуры стали отличительным признаком структуралистов. Достаточно указать на многие книги Барта, такие как «Мифологии» (1957), или на деятельность Умберто Эко, который выступает не только как ученый-структуралист, но и как популярный писатель и публицист.

Но далеко не все французские теоретики, к счастью, остались в рамках чистого структурализма и чистой критики недостаточности культурных текстов. Хотя публицистика время от времени объединяет всю французскую теорию под единым вымпелом постмодернизма, но само слово «постмодернизм» сравнительно поздно, как мы говорили на первой лекции, стало применяться к философии. Другие направления французской философии развивались под влиянием таких интеллектуальных направлений, как феноменология, психоанализ, часто не только лакановский, но и классический, и также из попыток заново прочесть классическую философию, прежде всего античную.

Многие деятели современной французской мысли, как Ален Бадью или Барбара Кассен, антиковеды по специальности, знатоки греческой философии. Новое прочтение психоанализа дало такого мыслителя, как Делёз, попытавшегося описать культуру как систему различий, границ и расщеплений. Целью Делёза было показать условность не только форм выражения, как делали до него, но и самих интуиций, доказав, что наши интуиции тоже конструируются.

Так, интуиция границы или предела связана с тем, что человек использует инструменты. Всякий раз, действуя в мире инструментально, человек отстраивается от мира, противопоставляя обработанный им мир необработанному. Поэтому интуиция границ оказывается не антропологически предзаданной, а результатом конкретной трудовой практики.

Но в отличие от марксизма, который абсолютизирует трудовую практику (деятельность), Делёз настаивал, что кроме трудовой практики есть множество других, не менее физиологических. Он говорил даже о практике зрения, слуха, мышления: вся деятельность человека, даже созерцательная, видеть вещи вокруг себя искусственна, хотя позиционирует себя в понятиях как естественная.

Возьмем понятие «мир». Нам кажется естественным, что нас окружает какой-то мир. Но само это понятие производно от практик зрения: мы по определенным правилам оглядываемся и выстраиваем представления о мире. С точки зрения Делёза, существующая социальная система присвоила себе все практики: и мир, и удовольствие, и свое, и идентичность – все стало частью современной капиталистической системы, которая определяет не только мировоззрение человека, но и его чувственность. Критику капитализма через постановку слова «практика» во множественное число проводил и лидер французских новых марксистов Луи Альтюссер.

Делёз пытался проследить, как современный мир оказы-

вает влияние не только на господствующие представления людей, не только на то, как люди представляют себе мир, но и на то, как люди себе этот мир чувствуют. Те ощущения, интуиции, которые людям кажутся природными, на самом деле выстроены в культуре.

Например, такова интуиция части и целого. Кажется, что это само собой разумеющаяся интуиция, – но это, по Делёзу, экономическая интуиция: мы можем представить нечто одновременно и как отдельные вещи (части), и как некий капитал (целое). Из экономической практики, рутинизированной практики капитала, и возникает интуиция целого, некое видение целого в искусстве и в культуре.

При этом Делёз настаивал на том, что в человеке одновременно работает и некая начальная интуиция – допустим, желание накапливать капитал, – и интуиция, возникшая в результате первой, например интуиция целого. Поэтому, согласно Делёзу, каждый человек в какой-то степени шизофреник.

Выстраивая свое отношение к миру, человек руководствуется и какими-то первичными интуициями, допустим бескорыстным интересом, и вторичными, допустим планом потребления. Но до конца эти интересы не развести: невозможно выстроить такой язык, который мог бы провести точную границу, где интерес первичный, а где сконструированный: сознание слишком рутинно и механистично, и поэтому мы оказываемся социальными шизофрениками.

Человек не может сказать, где он хочет, а где за него хочет его собственный интерес, где он мыслит, а где за него мыслит мысль, сама структура мысли. Где это индивидуальный акт размышления, а где это механика внутренней логики самой мысли. Такой разбор, чем руководствуется современный человек, когда мыслит, желает или любит, и называется у Делёза шизоанализом: анализ шизофрении любых интересов, желаний, мыслей человека.

Делёз, точно так же как Лакан, считал, что сознание человека никогда не бывает здоровым. Здоровье – это только репрезентация сознания: сознание может представить себя в качестве здорового, но здоровым быть не может.

Другие французские мыслители опирались также на феноменологическую традицию. Лидером французских феноменологов следует считать Жака Деррида, который начинал как переводчик и комментатор Гуссерля, а потом перешел к созданию собственного мышления на основе этически переработанного Гуссерля.

Феноменология – одно из самых влиятельных направлений в философии XX века. Она настаивает на том, что мы должны научиться видеть сами вещи, потому что любое наше отношение к вещам всегда интенционально окрашено.

Например, мы видим стол не только как предмет на четырех ножках, но и как вещь, которую употребляем для письма или принятия пищи. Любое наше восприятие вещей немного нечисто. Поэтому настоящее видение вещей, как оно есть,

возможно после редукции: после того как мы начнем сводить вещь к ее явности – видеть стол именно как одну из вещей в материальной и формальной полноте, а не как часть аудиторией и не как инструмент конкретных действий. Мы должны вывести явленность вещей из неявленности.

По сути дела, работа феноменологии приводит к тому, что вещи начинают мыслиться как активные деятели, соперничающие с нашей заинтересованностью в них. Общее для всех французских философов, подвергшихся влиянию феноменологии, – что они говорят об активном характере вещей и феноменов.

Для Деррида такой активностью могут обладать языковые феномены, могут обладать исторические феномены. Деррида на основе феноменологии выстраивает новую концепцию языка, истории, культуры и общества. В этой концепции те явления, которые мы рассматривали внутри некоей механики и по ассоциации с другими явлениями, вдруг предъявляют себя как самобытные.

Например, одно из ключевых понятий Деррида – это «след». Раньше след понимался как знак присутствия: мы оставили след, значит, мы здесь были. Этим руководствуются те, кто пишет «здесь был Вася»: они хотят оставить знак своего присутствия, с тем, что этой надписью будет ассоциироваться личность Васи, и идентичность Васи будет, таким образом, поймана на крючок внешнего знака.

Деррида говорит, что, если след рассматривать не в русле

бытовых предрассудков, а феноменологически, он превратится из знака присутствия в знак отсутствия. Где остался след, самого Васи уже нет. Есть только знак, который лишен конкретного предмета, уже невозможного здесь.

Исходя из такого понимания следа, Деррида трактовал историю и культуру. Следы человека в культуре говорят не столько о присутствии, сколько о еще не встрече с собой. Человек уходит от себя, забыв с собой встретиться в культуре.

Понятие «письмо» тоже приобрело у Деррида особое значение. Письмо – знак: знак того, что устный разговор, устное устремление к полноте смысла уже невозможно. Письмо действует как определенная система правил, подчиняющая себе и сознание человека. Когда человек начинает записывать то, что он думает, он тем самым обращает свое мышление не к вещам, а к условным знакам. Когда человек начинает писать, а не говорить, он тем самым утверждает, что знаки должны сами проделывать за него самостоятельную работу. Он учреждает некий порядок знаков, отличающийся от порядка истины.

Истины в письме уже быть не может. Она может быть в голосе, в феномене, может быть в восклицании, но не в письме.

Образцом истины для Деррида стало не дискурсивное высказывание, а чувство восторга или благодарности либо ощущение дара. В чем-то это совпадает с религиозным опытом, хотя сам Деррида был вне религии.

Важно, что у него это не предельные состояния, как у эк-

зистенциалистов, а предельные выражения бытия: ликование, восторг, интенсивный опыт. Не нужны речевые и логические построения там, где опыт сам себя обосновал.

Практика деконструкции, которой занимался Деррида, показывала, в какой мере речевые схемы, которые мы употребляем для описания мира, конструировали не столько представления о мире, сколько собственные законы. Например, слово «я», которое должно сконструировать место для меня, как говорит Деррида, оставляет меня без места. Оно превращает «я» в придаток других членов предложения.

Поэтому все языковые конструкции, которые вроде бы должны показать устойчивость и логичность мира и его устройства, должны подтвердить наш повседневный опыт, обслуживают в основном себя. В предложении требуются подлежащее, сказуемое и второстепенные члены, и точно так же само мышление о «я», о действии, о предметном мире оказывается конструкцией из разных высказываний.

Такое сконструированное мышление игнорирует, согласно Деррида, очень важные предельные реальности, такие как реальность дара, что помимо обмена и взаимодействия существует дар. Дар в языке до конца невыразим, потому что всякий язык – это обмен информацией, это взаимная зависимость членов предложения, и ситуация дара самим языком не предписывается.

В языке дара быть не может, а может быть только взаимный обмен, обмен слов на вещи и вещей на слова. Мы мо-

жем что-то назвать как-то и тем самым сказать, что этим мы владеем; язык всегда это такая торговля, коммерция. Мы всегда устанавливаем такую речевую коммерцию (латинское *commercium* – обращение, взаимная выгода, социальное существование).

Итак, дар никак не выводится из данных языка. Поэтому дар это предмет феноменологического рассмотрения. Проведя редукцию, научившись видеть вещи не прагматически, мы поймем что до некоторой степени весь мир есть дар и не одна из конструкций, вводящих мир в коммерческие отношения, не может уничтожить наличие в мире дара.

Мир нам дан даром – вот вывод феноменологов. Во Франции на основе понятия дара и понятия об активном феномене было создано своеобразное феноменологическое искусствование, основателем которого является Мерло-Понти, и продолжателями его стали Мишель Анри и Жан-Люк Марион.

Согласно Мариону и Анри, нужно различать два типа феноменов: феномены естественного мира и феномены искусства. Так, Марион предложил называть обычные вещи пассивными феноменами, а произведения искусства – активными, потому что произведение искусства определенным образом смотрит на нас, не только мы смотрим на него.

Марион это так и назвал: «перекрестья видимого». Смысл произведения искусства не только в том что мы его рассматриваем, а в том, что оно определенным образом рассматри-

вает нас и заставляет нас рассматривать его по тем законам, по которым смотрит на нас.

Например, стол мы можем рассматривать на картину. Мы можем написать «стол» и будем подразумевать стол; можем дать картинку стола, можем написать записку «в этой комнате стоит стол» – это все будет рассмотрение феномена. Простой стол пассивен в том смысле, что с ним можно обойтись как угодно, например «сходи в магазин и купи стол», хотя мы еще этого стола не видели, но всем понятно, что это за стол. Этот феномен на нас не действует, – мы сами знаем, что с ним делать.

Тогда как произведение искусства нельзя заменить такими табличками или условными указаниями. Нельзя вместо картины «Подсолнухи» Ван Гога написать «Ван Гог: Подсолнухи». Вместо стола можно написать «здесь будет стол» или «стол забрали в соседнюю аудиторию, на перемене вернут». С активным феноменом так поступить нельзя. Нельзя заменить картину на репродукцию. Нельзя ее описывать в словах, хотя это спорный вопрос, потому что до романтизма считалось, что картину можно передать в словах.

С точки зрения искусствоведения тут много спорных утверждений. Но важно, что эти феноменологи продолжают и феноменологическую традицию, и Хайдеггера, который считал что произведения искусства – это не только предмет, но и определенный процесс. Просто Мерло-Понти и за ним Марион и Анри абсолютизировали мысль Хайдеггера, дове-

для ее до крайности: стол или подсолнух — это вещь, а картина Ван Гога «Подсолнухи» — процесс постоянного обновления этих подсолнухов, которые постоянно открываются людям с новой стороны, действуют как активный феномен.

С представлением об активности произведений искусства связано другое важнейшее понятие современной французской теории, которое встречается и у Юлии Кристевой, и у Мариона, и у Деррида. Это представление об аффекте, аффицированности: что, по сути, отношение человека с миром строится не по принципу познания, а по принципу аффицирования, вызывания аффекта.

Кристева, которая никак не религиозный мыслитель, а просто психоаналитик и филолог-структуралист, пишет об аффицировании, как мы можем быть аффицированы миром, со ссылкой на христианских мистиков. Она вспоминает, что христианские мистики тоже видели видения, которые как-то поражали их, чувствовали себя уязвленными, чувствовали на теле физическое воздействие своих видений. Франциску Ассизскому явился херувим, у Франциска остались следы от язв, имитирующие язвы распятия. Мистики были именно людьми аффекта, познание осуществлялось усилиями не сознания, а воздействием феномена извне. Определенное явление, даже воображаемое, даже явление во сне, в мечте, видении, все равно обладает такой силой, что может поменять не только структуру сознания, но и тела. Такое представление о язве восходит к стрелам Эроса, сладостная болезнь

любви, а в христианстве Эрота заменил ангел: в православном молитвослове ему молятся: «И к любви горней уязви душу мою».

В этом Кристева видит подтверждение гипотез Лакана. Если бы у человека было некое единое «я», от природы данное, он бы эти аффекты просто переживал наравне с другими вещами. Но если аффект может поменять что-то в человеке, что человек начнет себя чувствовать совсем другим, даже на уровне бытового опыта, следовательно, можно говорить, что аффицирующий опыт важнее опыта логического познания, опирающегося на готовые речевые конструкции и рутинизированные практики сознания.

В французской теории важной становится и еще одна тема – освободительная тема. Рельефней всего она выступает у Мишеля Фуко, но к определенному освобождению от структур, репрессий, подавления стремились все эти мыслители. Например, рассуждения Деррида о даре и госте связаны со спорами во французском обществе девяностых годов об отношении к мигрантам.

Деррида выступал за права мигрантов, ссылаясь на то, что взаимоотношения хозяина и гостя с точки зрения феноменологии обоюдны. С бытовой точки зрения нам кажется что хозяин главный, а гость – у него проживающий, но, с точки зрения Деррида, это просто перенос на отношения хозяина и гостя рутинной социальной практики отношений господина и раба. Мы в некотором смысле начинаем мыслить поведе-

ние хозяина и гостя по образцу поведения хозяина и раба, потому что эта практика была много веков рутинизирована, что есть хозяева, а есть рабы, слуги, и она поневоле продолжается и в отношении к мигрантам.

О диалектике господина и раба первым заговорил Гегель. И отношения между человеком и природой тоже, по Гегелю, выстраиваются как отношения между человеком-господином и рабом.

Но важно, что при этом Деррида указывает на то, что изначально слово «гость» означало и хозяина, и гостя. Люди были связаны взаимными отношениями, и это была, по Деррида, экономика дара. Хозяин ничего не жалеет для гостя с чувством, что гость ничего не будет жалеть для хозяина.

Установить рациональные отношения хозяина и гостя нельзя, это всегда сведется к выяснению отношений, которое мы и видим в межнациональных конфликтах. В этом смысле мы проходим через то же самое, через что прошли французы лет двадцать назад.

Если вопрос ставить об обязательствах внутри экономического взаимодействия, мы ни к чему не придем. Но если мы будем ставить вопрос о даре, обмене дарами как основе взаимодействия, то это означает дать мигрантам гражданство, даровать его, хотя они его не заслужили, но при этом сделать так, чтобы их жизнь была всем видна, чтобы она была неким даром, обогащающим французскую культуру, чтобы они не просто приспособливались к существующему об-

щество и кто-то криминализировался, а чтобы ожидать от них определенной открытости, определенного соответствия собственному призванию.

Такое понятие о даре явилось критикой такой французской полицейской машины. Эта критика, хоть и написана сложным языком (дар, экономика), зажигательна как обличение полицейского режима, любого контроля как репрессивных практик. Мысль Деррида не менее освободительная, чем мысль Фуко.

Как мы уже говорили, часто французские теоретики используют сложные языковые конструкции, которые должны преодолеть деспотизм грамматики, письма, исключить принятие готовых языковых конструкций за реальные конструкции мира.

Например Деррида изобрел большее количество слов вроде «circumfession» – «обрезание» + «исповедь», так он назвал свою автобиографию, он был обрезан, был евреем и ощущал свою идентичность как странную, что он еврей, француз, кто угодно, и, значит, как найти свое «я», говорил Деррида, если он еврей – не еврей, алжирец – не алжирец, француз – не француз, кто я такой? Единственный способ узнать об этом – «исповедоваться-обрезаться», каждый раз возвращаясь к изначальной позиции, что он еврей телесно и что ему ничто не мешает быть алжирцем-евреем.

Рационально утверждать, что можно иметь две идентичности, значит, привести только к новым конфликтам: все бу-

дут выяснять, кто настоящий алжирец, а кто алжирец-еврей, и ни к какому миру это не приведет. А такая телесная «исповедь», отдавание себе отчета, когда ты стал алжирцем, евреем и еще кем-то, действительно утвердит мирное существование «я»: «я» не будет в конфликте с собой, и одновременно «я» не будет провоцировать конфликты со всеми остальными.

Или, например, другое слово Деррида «otobiographie», то есть «ушная биография». У нас перевели это как слухобиография. Здесь «oto-» как в слове отоларинголог, то есть «ухо» по-гречески. Это биография, построенная не на основании записи, рутинной регистрации своих впечатлений, а на прислушивании к ним.

Письмо всегда рутинизирует твои практики, всегда их превращает в скучную норму, тогда как прислушивание, наоборот, преодолевает эту инерцию и заставляет опять услышать себя, очередной раз встретиться с собой, со своим «феноменом», а не с собственным упрощенным образом. Поэтому для некоторых французских теоретиков, таких как Кристива, оказался важен Бахтин, который утверждает исключительность любого события. Всякое событие основано на встрече с другим, а этот другой всегда исключителен.

У Деррида огромное количество таких изобретенных слов. По-русски всегда это очень трудно передавать, хотя были какие-то попытки словотворчества русских писателей, правда не достигшие того уровня философской рефлексии, которая есть у Деррида. Г. Д. Гачев дал одной из своих книг

название «Исповесь», подразумевая, что это исповедь и повесть. Если у Деррида имеется в виду возвращение к чистоте опыта, исповедь о реальном обрезании, которое было прямо с тобой, здесь прямо противоположное явление – уход от чистоты опыта в пользу литературной стилизации.

Значительная часть французской теории связана со словотворчеством, причем вдохновляли на него в том числе и вполне академические представители лингвистики. Например, важен для современных французск их теоретиков Словарь индоевропейских институций (1969), составленный Эмилем Бенвенистом. Бенвенист попытался доказать, что в древнейшем состоянии европейских языков слова служили не столько обозначением вещей, сколько институциональных практик.

Допустим, овца по-гречески *πρόβατον* (пробатон), буквально, «идуший вперед»; все раньше думали, что это из-за того, что овцы идут впереди пастуха, а Бенвенист доказал, что пробатон – выдвигаемый – означает движимое имущество. Основной смысл словаря Беневениста – показать, что многие термины были изначально социальными, означали социальные практики и предметы. Или «другой» в индоевропейских языках, в русском это чувствуется, слова «другой», «друг», «дружина» связаны с социальными практиками. Друг – это торговый партнер. Или, например, гостем на Руси называли торговца. Итак, первоначальному предметному значению предшествует социальное.

Бенвенист опроверг мнение романтиков, что социальное значение появляется позже предметного. Что сначала мы думаем об овцах, а потом уже о движимом имуществе.

Интересно что на русский словарь Бенвениста был переведен не как «Словарь индоевропейских институций», а как «Словарь индоевропейской социальной терминологии», что сразу подменило смысл названия. Ведь речь в словаре о том, что институции предшествуют вещам, о логике институций, а в русском переводе получилось будто есть терминология разных наук, в том числе социальная.

На данные языка полагаются очень многие французские теоретики, как раз указывая, что собственно философско-институциональное ощущение реальности предшествует рутинизированному предметному опыту. Усилия ряда французских теоретиков направлены на вскрытие такого предшествования. Таков другой знаменитый словарь, который сейчас я с друзьями перевожу на русский язык, это Европейский словарь непереводимостей, где исследуются базовые философские понятия, которые уже появились в философии античной, средневековой или даже нововременной, «бытие», «сознание», «мысль», и доказывается что изначально эти понятия были не встроены в концептуальную сетку, а существовали как некие феномены, догадки о том, что такое ум или бытие.

Часто эти понятия за свою историю меняют свое значение до противоположного. Допустим, ум сначала понимался как

синтетическая способность связывать впечатления в целое, а сейчас скорее трактуется как аналитическая способность, а синтез относят к чувству.

Словарь прослеживает много таких изменений значений на противоположные. Например, все считают, что мы мыслим мозгом, а чувствуем сердцем, но в антропологии вплоть до времени Декарта, а то и позднее, было наоборот: мы чувствуем мозгом как нервами, а мыслим сердцем, потому что сердце принимает основные решения.

Современная французская теория имеет много врагов, прежде всего англо-американскую аналитическую философию, для которой французская теория выглядит как скепсис по отношению к языку, как подрыв законов нашего мышления. Время от времени появляются фельетоны: например, когда Деррида получал звание почетного доктора Кембриджского университета (1992), ряд философов обратились с протестом, заявив что Деррида не философ, а междисциплинарный мыслитель, который повлиял на киноведов, театроведов, но не на философию. Междисциплинарность, которая следует из тотальной критики культуры, оказывается для противников чем-то предосудительным. Даже ведущие русские поэты солидаризируются с англо-американской мыслью и обличают французов как врагов здравого смысла: Лев Лосев написал посмертную карикатуру на Фуко, Алексей Цветков – на Бодрийяра («На смерть философа»). Все это симптомы неготовности нашей литературы к мировым

дискуссиям.

Лекция 7. Постмодерн: от критики просвещения к критике культуры

Сама идея критики культуры связывается, прежде всего, с деятельностью Франкфуртской школы социальных исследований, таких авторов, как Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно и их последователей, к которым относится и популярнейший в Европе Хабермас.

Собственно, основной тезис этой школы, сформировавшейся как реакция на опыт нацизма в Европе, это идея о конце Просвещения, выразившаяся, прежде всего, в книге Хоркхаймера и Адорно «Диалектика Просвещения», написанной ими в США в эмиграции, в то время как Германия была нацистским государством. Хоркхаймер и Адорно исходят из того, что Просвещение подразумевает особый статус знания и особый статус субъекта. Знания производятся централизованно, например в виде энциклопедического знания или системы образования.

Тогда можно представить себе производство знания как многоступенчатую индустрию. Сначала производятся идеи и концепции, потом на их основе создаются разного рода мировоззрения, а на их основе – уже частные знания в частных областях. Знание для Франкфуртской школы всегда идеологично и всегда является результатом иерархии знаний: все-

гда есть производство неких очевидностей, и из этих очевидностей уже выводятся все остальные частные знания.

Просвещенческое знание всегда многоступенчато и требует многоступенчатой системы образования. Адорно обратил внимание на то, что Просвещение создало идею о качественно различных этапах образования: например, школьное и университетское образование стали различаться не только по количеству передаваемых знаний или по дисциплинам, которые читаются, но и по самому качеству знания. Например, школьное знание – это знание, которое может быть усвоено всеми, которое всегда адаптировано, а университетское знание – это знание, требующее личной активности от учащегося и собственных усилий.

Такому сложному устройству знания – просвещенческому знанию – соответствует и субъект Просвещения. По мнению представителей Франкфуртской школы, основные усилия культуры (начиная со второй половины XVIII века) направлены на создание нового субъекта. Мы много раз уже говорили о «субъекте Просвещения» в связи с теорией Холла, теперь посмотрим на особенности франкфуртцев.

Это субъект, который сам себя достраивает, который всегда проблемен для себя, который постоянно должен каким-то образом ставить себя под вопрос и находить основания для своего существования в выстроенной им самим же идее. Например, он должен чувствовать себя личностью или индивидуальностью. Он обязан необходимо выстроить для

себя какую-то господствующую идею, которая и захватит человека полностью, сделав его носителем ясного и отчетливого знания.

А главная особенность субъекта Просвещения – господство разума над волей. Воля после Просвещения представляется неким частным желанием, воля низводится на уровень частных практик, хобби, увлечений, тогда как все обязательное в жизни диктуется не волей, а знанием.

Такой субъект принципиально отличается от старого, до-модернового субъекта, который управляем одновременно и знанием, и волей – воля к познанию была не менее значима, чем сам факт познания. Но допросвещенческий субъект критикуется Просвещением как субъект, действующий без правил, как субъект отсталый, не раскрывший себя и не познавший себя.

Критика Просвещения как критика культуры сочеталась в этой научной школе с довольно радикальной критикой капитализма. Адорно и другие представители Франкфуртской школы, в отличие от марксистов, понимали капитализм не со стороны потребления и распределения капитала, а со стороны организации производства. Например, для Адорно первым капиталистом был хитроумный Одиссей, который в каждой ситуации был предприимчив, из любой ситуации мог извлечь какую-то непосредственную пользу для себя.

Капитализм определяется франкфуртцами как низведение всех ситуаций к частностям. Если для докапиталистиче-

ского сознания ситуация – это событие, для мифа – мифологическое событие, для сознания христианского – событие в ряду Священной истории, то для капиталистического сознания любое событие – это частное обстоятельство для столь же частного употребления. И в этом случае путь Одиссея, по Адорно, первый опыт приватизации событий, превращение их из всеобщего факта сознания в частный опыт.

С точки зрения Франкфуртской школы субъект Просвещения – субъект крайне идеологизированный. Именно идея – идея предназначения, или идея разумного существования, или идея реальности – движет им. Поэтому этот субъект может как исповедовать гуманистические ценности, так и стать тоталитарным субъектом – все зависит от того, какие идеи он воспринимает как основание последующего познания.

У Адорно есть еще другая важная книга, которая называется «Жаргон подлинности», «Jargon der Eigentlichkeit» (1964) и которая представляет собою попытку спора франкфуртских социологов с философскими направлениями XX века. Прежде всего, Адорно метит в Хайдеггера, но его критика относится и к таким авторам, как Ортега-и-Гассет, как ряд поэтов начала XX века, например Рильке и Георге.

Согласно Адорно, мысль Хайдеггера и подобных теоретиков выстраивается вокруг понятия подлинности, которая понимается исключительно как внутренний опыт: особенно-

сти своего мышления эти авторы выдают за устройство мира. Этот внутренний опыт, по мнению Адорно, представляет собой хорошо отлаженное идеологическое производство. И, по мнению Адорно, такие авторы, как Хайдеггер, настаивающие на глубине внутренней жизни, на обретении подлинного опыта вне существующего рационального знания, исходя исключительно из внутренних усилий, на самом деле постоянно порождают многочисленные идеологемы.

Адорно, конечно, имел в виду и роман Хайдеггера с пмом; но и вообще считал, что такая подлинность будет производить большое количество идей, часто противоречащих друг другу и только продлевающих агонию просвещенческого человека. Поэтому для него мысль первой половины XX в. и мысль просвещенческая – мысль второй половины XVIII–XIX вв. – в принципе не противоречат друг другу: подразумевается, что человек сначала изобретает какие-то идеи, которые он воспринимает до глубины души, проникается ими и становится буквально одержим ими, а уже, исходя из этих идей, выстраивает положительное знание и частные формы знания.

Только если старое Просвещение, по мнению Адорно, выстраивало новые отрасли знания, то в XX в. из-за того, что все отрасли производства оказались предельно коммерциализированы (Адорно уже выступает как критик мира рекламы, мира коммерции), мыслители занялись не производством наук, а исключительно производством слов. Жаргон

подлинности – результат сведения философского производства исключительно к изобретению новых оборотов речи и новых способов говорения.

Адорно рассуждает так: если век назад философы действительно влияли на науку, философское знание в чем-то опережало научное знание и наука строилась по образцам, которые давались философией, например критическое познание и его правила разрабатывали философы, то, когда наука стала окончательно предметом коммерции и инвестиций, философы стали создавать слова вместо наук и эти слова продавать на рынке идей для идеологического обслуживания разных партий и разных групп.

Итак, Адорно пытается разоблачить современную ему философию как философию ангажированную. Само понятие «ангажированность» – или, буквально, «вовлеченность» – важное слово в европейской философии 1950–1960-х гг. Обычно его связывают с деятельностью Сартра; но можно увидеть, что и современная философская мысль, например философская мысль Франции, настаивает на ангажированности, вовлеченности в политическую и социальную жизнь и постоянных попытках повлиять на политику. Программа ангажированности подразумевала, что философ постоянно выносит суждения о происходящем и постоянно критикует существующую власть и существующие политические силы за недостаточную современность, за отсталость и верность старым схемам аргументации и мышления.

Ангажированная позиция противостояла старой философской позиции, различавшей теоретическое и практическое суждение. Позиция ангажированности должна была преодолеть разрыв между теоретическим и практическим знанием.

Программа ангажированности до сих пор осуществляется французскими интеллектуалами, скажем, Ален Бадью, французский левый интеллектуал, один из самых авторитетных в современной Франции, критиковал политику кабинетов Саркози и Олланда: эти политики пытаются одновременно быть социалистами и капиталистами, националистами и всеевропейцами и так действуют, заметим, как многоидейный Одиссей Адорно.

Бадью говорит, что эти политики просто ждут, пока все в политическом классе перессорятся, а потом приходят и делают какое-то заявление, которое вроде бы всех должно примирить. Они выступают как простые носители власти, как носители суверенитета, которые заведомо переигрывают любые волевые стремления других субъектов политики.

Важными терминами ангажированной критики становятся власть, присвоение, контроль. Существенным оказывается общее представление, выработанное в критике культуры, что разум в просвещенческом изводе побеждает волю, поэтому всегда торжествует мнимое разумное заявление политического лидера.

Программа ангажированности конечно же связана с тем, что в послевоенной Франции необходимо было, с одной сто-

роны, расстаться со злом коллаборационизма, а для этого в политике должны были участвовать философы, то есть люди, которых никто не заподозрит в корысти, а с другой стороны, в республиканской Франции всегда были сильны социалистические идеи, и философы должны были осуществлять их критику, чтобы за социализм не было выдано что-то другое.

Ангажированность и вообще социальная вовлеченность континентальной философии культуры сказывается во всем. Я уже говорил на прошлой лекции, что «заумные», как некоторые студенты жалуются, работы Жака Деррида, что, мол, невозможно понять даже два абзаца, имеют непосредственную связь со вполне конкретными социальными вопросами: об иммиграции, о статусе беженцев, о постколониальном наследии Франции.

Одно из основных философских предприятий, которое осуществил Деррида, – повторю, что говорил в прошлый раз, – антропология дара, которую он развивал вслед за социологом Марселем Моссом, противопоставив отношения обмена отношениям дара. Согласно Деррида, именно дар, а не обмен, создает человека как *другого*, как друга. Тогда как обмен – это присвоение другого человека, фетишизация. Если мы вступаем с другим человеком в отношения обмена, мы превращаем его тоже в товар, *commodity*, *commodité*, некое удобство при потреблении.

Тогда как именно дар, желание отдать и желание самому

не принадлежать себе превращает человека в *другого* и друга. Деррида творчески развивает термин «*другой*», введенный во французскую мысль Эммануэлем Левинасом; Деррида здесь возвращается к аристотелевской теме. Аристотель рассуждал, что человек может достичь совершенства, счастья (довольства бытием), но в чем будет тогда совершенный человек нуждаться? Что можно подарить человеку, у которого все есть? Подарить ему можно дружбу. И тогда он станет не только приобретателем, но и другом.

Только эти темы Деррида переводит из аристократического регистра в демократический. Совершенный человек был для Аристотеля и его последователей аристократом, и на этом держалась европейская аристократическая этика в течение многих веков: аристократ – этот тот, у кого все есть и который поэтому нуждается только в благородстве и в дружбе. Деррида, как борец за демократические права, говорит о *другом* как о выходе из тупика общества потребления и имеет в виду уже не аристократическую этику полноты человека, а демократическую этику сопротивления фетишизации – превращению человека в товар.

Фетишизация, согласно Деррида, происходит и реально, и символически: не только товарно-денежные отношения, но и само устройство нашего языка часто превращает человека в предмет потребления. Язык располагает субъектно-объектными категориями, и поневоле, говоря о *другом*, мы превращаем его в объект нашей речи и рассмотрения.

Чтобы преодолеть такую фетишизацию в языке, Деррида потребовалась и критика языка, и демонстрация того, что язык представляет собою не средство общения, не средство коммуникации, а след уже состоявшихся присвоений. Он говорит, что язык – это, прежде всего, рудименты совершенных человеком присвоений мира, и поэтому на данных языка нельзя основывать философию.

Критика культуры у всех представителей деконструкции – это критика и языка в том числе, причем радикальная критика. Если Адорно критикует жаргон Хайдеггера как постоянное производство идеологием, то представители деконструкции, отчасти опираясь на Хайдеггера и его расставание с социальным языком (Хайдеггер считал, что социальный язык – это язык заботы, язык отсутствия подлинности, язык, который исключительно манипулирует вещами), такие авторы, как Деррида и Кристева, говорят о невозможности через язык выстроить философию. Они говорят, что настоящая философия всегда идет против языка, имея в виду те особые отношения (например, дара, милости или, допустим, исповеди), которые преодолевают язык. Для этих отношений язык всегда тесен, они постоянно испытывают язык на прочность и вскрывают недочеты самого языка.

Так, например, Деррида, рассматривая «Исповедь» Руссо, показал, что Руссо всегда было тесно в этой исповеди, потому что язык направлял его к фиксации фактов, к тому, чтобы постоянно выбалтывать о себе факты, что называется, раз-

взяывал ему язык. Но так как цель исповеди – это определенная работа над собой, а не просто разбалтывание своих недостатков, то нужно было постоянно преодолевать язык. Надлежало фиксировать эти состояния на письме, чтобы они переставали быть общеупотребительным языком, а делались индивидуальным достоянием, дабы каким-то образом прекратить, остановить эту функцию языка все разбалтывать и профанировать.

Для Хайдеггера социальный язык был заведомо неподлинным: язык мирской заброшенности, заботы. А настоящий язык – речь самого бытия, язык, к которому надо прислушиваться, приникать, а не использовать. Это язык, который, считал Хайдеггер, задевает человека (аффицирует, скажали бы французы), изумляет его как небывалая поэзия. Это не тот язык, в котором мы уже знаем значения слов. Подлинный язык течет как река, соразмерен миру, на нем сама природа говорит с нами. Это поэзия вещей до социального опыта. Такой язык уже вне Просвещения: он порождает не идеи, а определенное положение человека в мире.

Возвращаясь к проблеме ангажированности, скажу: мы не можем найти ни одного французского мыслителя, вообще континентального мыслителя, который не был бы участником политической жизни. Так, Фуко был ярким деятелем 68-го года, а его идеи об истории безумия повлияли на европейскую антипсихиатрию.

Антипсихиатрия – интереснейший пример критики куль-

туры практикующими психиатрами, такими, как итальянец Франко Базалья или венгр по происхождению Томас Сас. Движение антипсихиатрии возникло в Италии, основная его идея состояла в освобождении пациентов психиатрических клиник. В 73-м году по улицам итальянских городов прошли шествия, почти карнавалы, психически больных, освобожденных из стационаров. Символом этого движения стала синяя лошадь, получившая прозвание Марко Кавалло (большой двухметровый макет лошади из папье-маше), и ее везли по улицам. Под этим странным знаменем – синяя лошадь – и состоялась реформа психиатрии в Италии и в ряде других стран.

Основная идея антипсихиатрии состояла в том, что психическая болезнь является не дефектом разума, не результатом порчи разума, а результатом определенных волевых установок, абсолютизации воли. И поэтому лечение психически больных бессмысленно: они только замыкаются в своей воле, в фантазмах собственной воли.

Если человек решил чувствовать себя Наполеоном, то от того, что его поместят в палату, он не будет себя меньше чувствовать Наполеоном. Напротив, он окончательно отождествит себя с фантазмом собственной воли. Антипсихиатрия отказывается от аргументов, почему ты не Наполеон, и инструментов подавления воли в пользу разума (а психиатрия 60-х годов жестоко употребляла химические препараты). От подавления воли ничего с волей не происходит, подавленная

воля никуда не исчезает. Цель антипсихиатрии – показать, что кроме этой воли у человека может быть и какая-то другая воля. Помимо воли к действию есть воля к созерцанию.

По мнению представителей антипсихиатрии, психические болезни возникли в результате смешения двух волей – воли к созерцанию и воли к действию. У человека Просвещения эти две воли были разведены на уровне социальных привычек: допустим, он будет воображать себя Наполеоном в ролевой игре, но не будет воображать себя Наполеоном в практической жизни. Социальные практики разводят эти два вида воли; и сумасшедший с этой точки зрения – это человек, у которого эти две воли смешиваются.

Но все предпосылки к смешению этих двух волей были созданы, в общем-то, просвещенческой культурой, потому что, в чем состоит, опять же, культура Просвещения и с точки зрения Фуко, и с точки зрения Франкфуртской школы, и с точки зрения современной французской мысли?

В допросвещенческую эпоху созерцание всегда было созерцанием действия. Об этом писали такие мыслители, как Ханна Арендт, человек, далекий от этих кругов, но важный мыслитель для критики культуры. У Ханны Арендт есть книга под названием «*Vita activa*, или О деятельной жизни» (1960). Ханна Арендт, немка по происхождению, ученица и возлюбленная Хайдеггера, эмигрировала из нацистской Германии в США и до конца жизни жила в США, писала уже по-английски. При этом она продолжала мыслить по-

немецки и в этом смысле оставалась вполне континентальным философом. Ханну Арендт читать трудно, потому что пишет она по-английски, а кажется, что с сильным немецким акцентом, фразами на полстраницы.

В своей книге Арендт противопоставляет два типа отношения к созерцанию и действию: допросвещенческий и просвещенческий. В допросвещенческую эпоху созерцание – всегда созерцание какой-то деятельности. Мистик созерцает деятельность Бога. Простой человек созерцает повседневную деятельность. Во всех случаях предметом созерцания оказывается деятельность, тогда как в просвещенческую эпоху созерцание это всегда созерцание самого себя, досуг или, наоборот, серьезное размышление, но не отношение к миру. Цель просвещенческого созерцания – разобраться в созерцаемом и выработать какую-то идею отдельно от мира.

Допросвещенческое созерцание всякий раз вырабатывало свою практику: когда мистик созерцает Бога, он начинает его любить. Простой человек созерцает какую-то повседневную деятельность и становится мастером в ней: смотрит, как делают мечи в мастерской, и сам учится делать эти мечи. Результатом старого созерцания была деятельность, а результатом созерцания нового времени – лишь идеи.

Не случайно, именно в конце XVIII века возникает чтение книг ради развития личности. Книга читается уже не в практических целях (в широком смысле): Библия – чтобы обрести спасение, книга по домоводству – чтобы учиться вести

хозяйство, роман – чтобы развлечься, – но в теоретических, для «воспитания чувств».

Такая чувственность чтения до сих пор воспринимается как нормативная. Читая «Войну и мир», никто из нас почему-то не собирается стать специалистами по военной стратегии или по жизни в светском обществе. Просто мы лелеем чувства и идеи.

Есть очень интересный современный социолог чтения Роже Шартье, и на русский переведены некоторые его работы, например «Письменная культура и общество». Роже Шартье говорит, что привычное нам чтение романного типа, для развития и удовольствия души, возникает во второй половине XVIII века по нескольким причинам.

Одна из них – развитие книжного рынка: для расширения рынка необходимо было мобилизовать новых читателей, создать книги для женщин, чтобы женщинам было что почитать не только по домоводству. Так возникает роман, который женщина читает на досуге. До этого книги были преимущественно мужским занятием, и образованная женщина воспринималась как коллега ученых мужчин. Специфически женское чтение, романы есть результат чувственного Просвещения.

Это заметно по тому, как изменяется представление читателя в искусстве. Как изображается читатель в ренессансной живописи? Человек, сидящий за кафедрой, профессионал за столом. Человек изображен за книгой, как сейчас ра-

бочий за станком: он нечто производит, делает самое важное. А как изображен читатель в живописи XIX века? Сидит или лежит, развальясь в кресле, на диване, в гамаке, на лугу, читает книжку, как сейчас перед телевизором. Книга такая, как выразилась бы Арендт, – «инструкция к чувственности».

Шартье выделяет и другую причину появления романного чтения – падение доверия к церковным институтам. Историческое просвещение было антиклерикальным, Вольтер кричал «Раздавите гадину!» – про церковь, «Ecrasez l'infame», лучше перевести бесстыдницу позорную, с которой лучше рядом не стоять. Сотрудничество католической церкви с государственными властями выглядело для Вольтера как обслуживание политических интересов.

Так упало доверие к церковным институтам, в частности к институту исповеди. Исповедь была заменена переживанием при чтении. Человек стал исследовать не собственную психологию с помощью духовного наставника, а психологию героев, продолжая при этом отстраняться от себя. Как исповедь освобождает от греха, отстраняет человека от прошлого, от прежних особенностей его поведения, так и чтение романов, переживание вместе с героями, плач над книгой, рыдания по происходящим в романе должно человека освободить от его прежних комплексов и социальных невротизмов.

Проблема лишь том, что чтение оказывается, говоря на языке психоанализа, и механизмом освобождения, и механизмом фиксации. Вроде бы человек освобождается от

травм или неврозов, переживая вместе с героями, сочувствуя их социальным судьбам. Но он же во многом воспринимает поведенческие модели романа.

Психоанализ не случайно является во многом критикой не просто человеческого опыта, а критикой опыта читателя. Пациентами психоаналитика становились преданные читатели, люди, жившие книгами или же жившие сильными жизненными впечатлениями. Если мы вспомним, с чего начался психоанализ, самые ранние работы Фрейда, то это работы связанные с лечением истерии, которая долгое время считалась физиологическим заболеванием, а Фрейд увидел в ней повышенную чувствительность, вызванную постоянной фиксацией на каком-то своем состоянии.

Например, женщина в детстве увидела что-то потрясшее ее, скажем смерть собаки, и если это стало основой чувственности, то это при определенных условиях может привести к истерии. Физиологические симптомы истерии – это обморочность, утомляемость, повышенная усталость, беспричинные слезы и многое другое, что сейчас скорее отнесут к депрессии или расстройству, в СССР, где психоанализ был запрещен, истерия диагностировалась под названием «вегето-сосудистая дистония». Если на Западе многие болезни были психологизированы, то в Советском Союзе, где господствовало материалистическое мировоззрение, эти болезни были физиологизированы. Важно, что благодаря Просвещению многие старые физиологические состояния, которые

раньше лечили, превратились в состояния психологические и стали рассматриваться как неотъемлемая часть развития личности. Это меланхолия, это сплин, это ностальгия: в XVII и первой половине XVIII века все эти состояния считались болезнью и лечились клизмами, переливанием крови и прочими истязаниями.

Есть замечательная книга Карин Юханнисон «История меланхолии», где показано, что долгое время меланхолия считалась физиологическим заболеванием – результатом нарушения работы желчного пузыря. Но в эпоху романтизма меланхолия была психологизирована и превращена, наоборот, в положительное состояние: мыслящий человек должен быть меланхоликом.

Определенные состояния объявляются психологическими, а не физиологическими именно потому, что они объявляются положительными состояниями: тосковать – это хорошо, грустить – это хорошо, печалиться – это совсем хорошо, потому что это некий опыт развития личности, тогда как прежде эти состояния почитались заботой врача. Другое дело, что медицинское лечение понималось шире: не только лечение препаратами, но и лечение музыкой могло считаться медицинским лечением. Врачи могли одновременно прописывать клизму, прогулки и игру на клавесине в качестве средства от меланхолии, потому что набор медицинских инструментов понимался гораздо шире.

Только в эпоху прогресса медицина стала окончательно

препаратной, когда возобладал просвещенческий принцип «безотказного» знания. Такое знание, работающее как пилюля, уже не связано с волей, ведь Просвещение сделало волю частным делом каждого. А всеобщим стало вместо воли знание: медицина должна иметь дело не с частными состояниями, а с лекарствами, которые действуют для всех.

Разумеется, до Просвещения медицина – искусство, и медик должен подбирать для каждого свое. Придворный врач Людовика Четырнадцатого был мастером по изготовлению клизм и все клизмы делал индивидуально, как произведение искусства. У него была коллекция из 150 клизм, самых разных. Каждая из них – произведение искусства; и даже есть полотна, которые изображают этого придворного медика с клизмами, как все это возвышенно и прекрасно.

Переход от физиологии тоски и меланхолии к психологии хорошо виден у Пушкина, который наполовину принадлежит старой культуре, а наполовину – романтической культуре. Когда Пушкин жалуется, как он не любит лето или «Весной я болен...», «Как тяжело мне твое явление, весна, весна, пора любви...», то, с одной стороны, он говорит о скуке и томлении как психологических состояниях, а с другой стороны, связывает все это с работой организма: «...таков мой организм, // Извольте мне простить ненужный прозаизм...»

Психологизация многих состояний в конце концов привела к возникновению психоанализа – выяснилось, что вылечить человека традиционными способами совершенно не

удаётся. В частности, лечение истерии с помощью прогулок, с помощью простых рекомендаций съездить отдохнуть не всегда удавалось. Потребовались более радикальные способы, вскрывавшие саму механику возникновения психологических состояний.

Фрейд исходит из той ситуации, когда познание оторвано от воли и созерцание оторвано от действия, когда всегда есть противоречие между чувством и долгом, когда долг требует одного, а чувства требуют другого. Есть чувства, которые не знают границ, либидо, сексуальное влечение, и есть долг, контроль разума, который тоже не знает границ.

Иначе говоря, Фрейд исходил вполне из ситуации, которую Ханна Арендт описывает как ситуацию Просвещения. В эту эпоху познание отделяется от воли: мы созерцаем созерцаемое, познаем ради познания, ради роста души, культивации идеи в душе, а действуем ради действия, опять же только ради роста производства.

Просвещение очень быстро переходит в промышленную революцию с неизбежным ростом производства. Появляются новые формы производства, старое мануфактурное производство сменяется фабричным. Мануфактура подразумевала, что, даже если что-то делается на станке, все равно доводится это потом руками. Грубо говоря, книга печатается станком, станок налаживает человек, подбирает нужный формат человек, подкручивает, подлаживает перед печатью человек и в конце, переплетает тоже человек.

Фабричное производство имеет в виду другое: станок сам размеряет свои действия, станок сам все делает, и единственная задача человека – запускать станок и быть оператором станка. Происходит окончательное отчуждение средств производства от человека. Если раньше от рабочего хоть что-то зависело, то теперь рабочий стал полностью бесправен, потому что его функция – нажимать на кнопки станка.

С окончательным переходом к фабричному производству, к появлению «готовых вещей», одновременно, в 40-е годы XIX века, появляются два важнейших института повседневности. Это прет-а-порте – производство готовой одежды, в отличие от прежнего пошива одежды для каждого индивидуально. Этот принцип просуществует уже до появления подиумной моды, до превращения моды в искусство, до 50–60-х годов XX века, т. е. 100 лет, а может, и дольше. Также в 50–60-е годы XIX века появляются магазины с фиксированными ценами. До этого в магазинах все продавалось по нефиксированным ценам, можно было торговаться, а теперь вещь становится механически воспроизводимой, как и ее цена. Появляется фотография, как тот же автомат тиражирования, который нужно настраивать только время от времени.

Фотография – это практика ради практики. Она служит в практической жизни, фотография на паспорт, или фотография криминалистики, или ботаническая. Надо заметить, в действительность фотографии верили очень долго, в викторианской Англии был обычай фотографировать только что

умерших людей, причем сидящих так, будто они живые. Так сама жизнь стала предметом промышленного изготовления и операций.

Ханна Арендт была большим почитателем американской демократии, в которой видела продолжение античной, греческой демократии. Она утверждала, что американская демократия – это редкостный момент, где созерцание созерцает действие именно в момент принятия конституции.

Для нее было важно учреждение государством своих институтов с нуля: это результат созерцания, причем созерцания некой политической реальности, которая еще только будет. Конечно, у США были прообразы, скажем, как в Риме Сенат и Капитолий, но все равно это созерцание будущих образцов. Результатом становится целое государство как поле разворачивания замыслов, поле американской мечты. Акт чистой теории становится практически более чем значим.

При этом Арендт считала, что в американском государстве могут возникать любые частные идеологии, но идеологии остаются частным делом, тогда как в Европе идеологии сразу овладевают умами. В этом смысле Арендт считала, что европейский фашизм и европейские реакционные режимы – это косвенный результат просвещенческой модели производства знаний.

Такой классик современного феминизма, как Люс Иригарей, выступала и как критик базовых принципов научного познания, которые господствуют в просвещенческой и по-

слепросвещенческой Европе. Например, одна из самых известных ее статей называется «О свойствах жидкости», где она указывает, что европейская физика развивалась, прежде всего, как физика твердого тела, как физика принципиально маскулинная. Но твердое – только частный случай жидкого, но почему-то жидкое, которое изучать интереснее и продуктивнее, изучали меньше.

Твердое тело скучное, плоское: какие-то простые законы, сопроматы, цифры. А в жидкостях могут быть нюансы разные, вихри, дополнительные факторы. Все это произошло из-за презрения мужчин к женщинам. Мужчина считает себя умным, прямолинейным, а женщину – спонтанной, непредсказуемой.

Яростные критики континентальной теории, Сокал и Брикмон, в своей книге «Интеллектуальные уловки» сразу же заявили, что, Иригарей ничего не понимает в физике. Наука строит модель, а построить модель твердого тела гораздо проще, чем для жидкого, где придется делать много оговорок, и тогда физика вообще перестанет развиваться.

Но на самом деле Иригарей имеет в виду, что язык науки становится общим языком. Конечно, она говорит не о том, чем должны заниматься лаборатории, но в какой мере язык науки стал языком повседневного существования и социальных отношений.

Кроме того, если язык науки – это построение моделей, как утверждают Сокал и Брикмон, то единственная цель на-

уки – непротиворечиво строить модель. Тогда получается, что в ситуации, когда наука только моделирует, а не созерцает, в ней все равно побеждают отвлеченные идеи, а не конкретные практики.

Феминизм выступает прежде всего как критика тоже просвещенческого идеологизма, в котором лидируют мужчины, потому что мужчины с самого начала взяли на себя организацию производства знания. Они взяли на себя изготовление энциклопедий, работу издательств, работу системы образования.

Отличие европейского феминизма от американского феминизма прежде всего в том, что американский феминизм настаивает на воле, что женщина – это прежде всего полноценный субъект политической воли, а европейский феминизм настаивает на том, что женщина – субъект разума, способная опять научить мужчин разумно созерцать действие.

Иригарей доказывает, что физики-мужчины занимаются отвлеченными идеями, строят идеальные модели, предпочитают предельно отвлеченное моделирование, тогда как женщина может действительно почувствовать саму жизнь природы и отрешиться от схем просвещенческого языка.

Борьба со схематизацией и полицейским нормированием научного языка становится главной темой европейского феминизма. Мужское употребление языка всегда политизировано. Даже если мужчина занимается наукой, все равно он имеет в виду политику прогресса.

Политическая критика и становится зарядом современного феминизма. Подводя итоги сегодняшней лекции, можно сказать, что континентальная критика культуры – критика вполне определенного состояния культуры, просвещенческой культуры. Только недавно стали появляться и опыты критики культуры вообще, например, исходящей из экологических презумпций, «критика человеческой исключительности».

Как правило, критика в европейском контексте – это критика вполне ангажированная, направленная на возвращение философии к живой действительности. Это всегда критика существующих политических предпосылок культуры. Она выступает одновременно как критика капитализма, критика присвоений, критика полиции и контроля. В этом смысле оказывается, что такие различные мыслители, как Фуко, Деррида или Кристева, делают одно и то же.

Цель всей этой критики культуры – показать ограничения методов, которые применяются для описания социальной реальности. Медиакализация, идеологизация, идеализация и нормативизация реальности равно должны быть подвергнуты критике.

Результатом этой критики должно создать создание альтернативного субъекта, субъекта как *другого*, как друга, как женщины в феминизме, как нового созерцателя действия, как человека, способного различать, а не потреблять все единым пакетом.

У Юлии Кристевой есть произведение «Депрессия и меланхолия», это работа по психоанализу, где она говорит, что современный человек в основном жалуется на депрессии, но под депрессией имеет в виду состояние созерцания. А меланхолию современный человек понимает как усталость от деятельности, механическую скуку своих движений. Депрессия и меланхолия – это не что иное, как созерцание и деятельность, которые потеряли себя, которые превратились из нормальных состояний в монстров. Задача психоанализа вернуть монстров на их место и проанализировать, почему человек называет те или иные состояния депрессивными или меланхоличными. Может, он слишком рано начинает переживать и чувствовать, а нужно созерцание действия превратить в политическую активность, превратить в активность женщины.

Итак, по Кристевой, депрессия и меланхолия – просто имена забывших себя созерцания и действия, которые оказались рутинизированы и потому воспринимаются как подавление человеком самого себя.

Лекция 8. Постмодерн тождеств и различий

Вопрос об идентичности ведет к тому, как именно обновляется сама оптика знаний о культуре в наши дни. Само слово «идентичность» буквально означает тождество. Долгое время этот термин использовался исключительно в научных контекстах, как, например, в разговорах о математическом тождестве, о логическом тождестве, о тождественности двух вещей. Идентичность значила то же самое, что отождествление одного и другого.

Первым, кто стал по-другому смотреть на это понятие, был Хайдеггер. Подход Хайдеггера подхватили французские теоретики, как мы помним из предыдущих лекций. Хайдеггер заявил о том, что обычные наши представления о тождестве как исключительно о логической цепочке, связывающей понятия и вещи, недостаточны.

Ведь тождество – это прежде всего нечто, противопоставленное различию. Тождество – некий исходный пункт, из которого мы можем увидеть различия. Тождества, по Хайдеггеру, не столько удостоверяются, сколько жизненно переживаются, и все эти « $A = A$ » – это есть то – это не формула логических суждений, а формула существования вещи.

Хайдеггер понимает тождество экзистенциально, как

прежде всего опыт жизни, а различия понимает интеллектуально, как определенного рода опыт – интеллектуальный и до некоторой степени духовный. Произвести различия – это, по Хайдеггеру, означает проделать некоторую работу, в том числе и работу над собой.

Вообще, эта мысль о различии является одной из важнейших в европейской культуре, так как различие лежит в основе критического мышления. Культура различения легла в основу европейского научного рационализма, который именно как раз построен на том, что многие похожие процессы в природном или социальном мире на поверку оказываются различными процессами. Например, могут быть внешне сходные явления в космологии или биологии, тем не менее за ними стоят совершенно различные процессы.

Точно так же и гуманитарное знание тоже во многом строилось на умении отличить подлинное от неподлинного. Например, в гуманитарном знании важнейшей его частью исторически является реконструкция текстов или произведений искусства. А так как, что подлинное, а что не подлинное, мы достоверно не знаем, до нас дошло то, что дошло, то задача гуманитария – указать, что в произведении подлинное, а что позднейшее наложение или подделка.

Экзистенциальное, а не функциональное понимание различия потребовало обновления значительной части философской терминологии. Например, появился термин *оптика*, *видение вещи*: принципиальна не только сама вещь, но и

способ ее видеть, всматриваться в нее. Или, например, у Деррида один из главных терминов – голос. Если высказывание мы воспринимаем с точки зрения тождества, мы отождествляем свои мысли с чужими мыслями, отождествляем мысль с предметом, то голос – это начало различия. Например, даже животные узнают, какой голос родной, какой – чужой; так и мы узнаем на уровне интуиции, какому голосу можно доверять, а какому – нет. Поэтому Деррида говорит об истине не как о высказывании, а как о голосе, как о чем-то, что пробуждает нашу интуицию и позволяет опознавать подлинное.

Деррида, как и другие французские теоретики, продолжает Хайдеггера, который в своей работе «О существе истины» противопоставил два понимания истины. Истина как отождествление одного с другим, положения вещей с высказыванием о нем – традиционное понимание, которое Хайдеггер отвергает. Хайдеггер вводит другое понятие истины: истина – это то, что нам явилось.

Хайдеггер опирается на этимологию. Он берет греческое слово «алетейя», буквально «что не спрятали», что обнаружилось. Из этого он делает далекоидущие выводы, что истина – это то, что не скрывает себя, а, наоборот, позволяет себя увидеть. Она сама обращается к человеку и рассказывает о себе как об истинном, как о подлинном. Тогда и происходит настоящая встреча с истиной и настоящий опыт подлинности.

Такую встречу с истиной Хайдеггер видел во встрече с

искусством, так как искусство – непосредственная передача жизненного мира художником. Видел он ее и в философских размышлениях, в которых человек не может уже просто следовать за цепочкой логических выводов, а оказывается захвачен какой-то мыслью, каким-то прозрением.

Сам термин «медитация», «размышление», – он, конечно, возводит к Декарту. Декарт назвал один из своих трактатов «Размышления о первой философии», имея в виду как бы религиозно-философские медитации, размышления, которые при этом требуют душевных усилий по различению вещей, по особой интуиции, чувства истины. Это размышления не отвлеченного типа, не размышления об отдельных событиях, не практическое раздумье о том, что выгодно, а что нет, а размышления как душевная работа.

И конечно же во французской теории, которая очень гордится своей близостью к Декарту и его культуре философской речи как инструмента различения, этот тезис оказался очень востребованным.

Дальнейшее развитие представлений об идентичности и различиях связано с становлением постмодерной мысли. Ну и на этом, конечно, нужно остановиться подробнее, потому что обычно с постмодерном бывает много путаницы, от которой я вас, как начинающих исследователей, хотел бы предотвратить.

Я с самого начала говорил, что термин, введенный Лиотаром в 1979 г., довольно условен. Это такой же условный

термин, как романтизм, реализм или модернизм. Любой из этих терминов обозначал течение одновременно в искусстве и социально-гуманитарной мысли, связанное с освобождением от старого условного языка описания культур.

Например, романтизм исторически был разрывом со старым просвещенческим языком, с последним проектом такого универсального концептуального языка, который должен был описывать любые культурные явления с заранее известных позиций. И романтическое движение, наоборот, настаивало на национальных языках, национальной самобытности и локальных культурных контекстах.

Как это происходило? Нужно было доказать, что старый язык совершенно не подходит современному человеку, что он вышел из моды, что он не соответствует нынешнему порядку душевных переживаний, а новый язык демократичнее. Следует заметить, что все движения такого рода, начиная с романтизма в начале XIX века и кончая постмодерном в последней четверти XX века, были движения демократические. Это требуется оговаривать, у нас до сих пор и модернизм обвиняют в элитарности, и постмодернизм, что он состоит из непонятных слов, далеких от простого народа. Я всю жизнь всем доказываю, что это не так, что «Улисс» Джойса не дальше от народа, чем журналы. Все эти культурные движения создавали как раз бунтари против привилегий.

Итак, и романтическое движение, и движение к реализ-

му, и движение модернизма, и постмодернизм – все это были движения вовсе не элитарные, хотя в некоторых странах с запаздывающим развитием они воспринимались как элитарные. Это были движения, направленные на демократизацию языка, на освобождение от старых, тяжеловесных языковых конструкций и выработку такого гибкого, во многом демократического языка, близкого к разговорной речи, языка эмоционально насыщенного, с множеством излишеств, фигур, юмором и иронией. Этот язык должен был, в отличие просвещенческого отвлеченного понятийного языка, стать демократическим и отражать текущий опыт среднего человека, склонного к юмору, загадкам и головоломкам.

Вроде бы, когда нам говорят «романтизм» или «постмодернизм», сразу вспоминаются сложные речевые конструкции, эксцентрические образы и термины. И кажется, что все это нечто сложное, непонятное, запутанное. Но на самом деле это всегда было движение к демократизации языка, с целью превратить язык из властного инструмента элиты в демократическое описание большого количества ситуаций.

В постмодерне мысль об идентичности и различии получает целый ряд дополнительных обертонов, связанных с рецепцией психоанализа во французской теории. Опыт тождества в психоанализе определяется как нарциссизм, устойчивая идентичность описывается как нарциссическая: любование собой в зеркале тождества. Нарциссизму противопоставляется стратегия различия, определяемая через аффект: по-

стоянную затронутость вещами и постоянный ответ на вызов вещей.

Во французском психоанализе опыт различения, опыт аффекта описывается как опыт встречи с другим. Юлия Кристева называет это становлением самого себя как другого для себя. Французские теоретики, как мы уже упоминали, сближают его с мистическим опытом, техникой экстаза как постоянного отказа от себя и постоянного выхода к другому. Это обновленное значение слова «экстаз» тоже ввел Хайдеггер.

Просто французская литература наследует традиции полумистической работы над собой, требующей в том числе и глубинных душевных переживаний, и поэтому даже не случайно у мыслителей, которые никакого отношения к мистике не имеют, которые считают себя атеистами, рационалистами, все равно вдруг возвращаются эти темы духовного опыта, взгляда на себя со стороны, переживания себя, оплакивания себя как *другого* или радости о себе как о *другом*.

Интересно, что, хотя наша романная традиция была не менее мощной, чем во французской, в современной российской философии продолжения романских тем, темы постановки себя под вопрос, темы отношения к себе как к *другому*, такой исповедальности не наблюдается. Хотя ресурсы языка для этого есть – например, глубокая многозначность слов «умиление» и «печаль». Но почему-то философия романа у нас остановилась на Бахтине, и неприятие романной

философии часто становится и неприятием постмодерна.

В неприятии постмодерна, конечно, заявляет о себе нежелание отказываться от естественной установки, иначе говоря, от привычных ходов мысли, отождествляемых с якобы естественным состоянием ума. Это нежелание приводит ко множеству казусов. У нас часто говорят, что в постмодерне нет душевности – тех свойств, которые люди ценят в романтической литературе. Они говорят, что современное искусство не вызывает душевной реакции, которая причиняется русским реалистическим искусством, и при этом не учитывают, что само это искусство XIX века является результатом сложного развития исповедальности.

То, что мы называем «русская классическая литература», правильно называть «постромантическая», потому что она напрямую связана с проектом национальной литературы, национального государства, национального языка, с романтизмом как изобретением нации. Об этом изобретении нации мы поговорим еще подробнее. До романтизма понятие нации существовало, но исключительно в биологоюридическом плане: единый род, единое происхождение, единые правовые возможности по праву рождения. А романтизм сделал главным признаком нации язык.

До XIX века пейзаж никогда не понимали как отражение внутренних чувств. Всегда его понимали как декорацию, предмет описания, как предмет любования, но не как поле переживаний. И люди, которые обычно любят искусство XIX

века и отрицают современное искусство, считают искусство XIX века естественным, отражающим их естественную установку, а искусство современное – неестественным. Они не понимают, что искусство XIX века столь же неестественно, сколь и современное. Нигде никаких естественных отражений естественного опыта нет, но, наоборот, идет очень серьезная и тонкая работа с собственным душевным и интеллектуальным опытом.

В постмодерной критике культуры появляются и новые термины для обозначения опыта тождества (идентичности) и опыта различия. Например, у Деррида есть знаменитый, довольно скандальный термин «фаллологоцентризм» – господство мужского в психоаналитическом смысле логоса как рационального начала в европейской культуре. Этот термин восходит к психоанализу Лакана, потому что именно Лакан придал психоанализу особое культурное измерение и стал говорить о мужском господстве как о господстве фаллоса – постоянном экстатическом господстве, устойчивом присвоении себе эротического экстаза, упорном стремлении свести все различия к какому-то тождеству.

С этой точки зрения недостатком европейской культуры было не то, что в ней просто господствовали мужчины, что было бы слишком упрощенным феминизмом, а то, что все различия сводились либо исключительно к логическим различиям, то есть рационализировались, сводились к логическим играм и к играм словами, к культуре либо к эро-

тическому экстазу, к сексуальной мужской активности, которая понималась как присвоение любого опыта различия. Все, мол, ничто перед любовью, все ничтожно перед экстазом любви и что вся культура – часть полового влечения, часть соперничества; культура создается из соперничества мужчин за первенство.

Итак, смысл этого термина не в том, что Деррида отрицает рационализм как таковой или мужской эротизм как таковой, а в том, что здесь он разглядел попытку превратить различия из действительного производства *другого* и учета позиций *другого* в игру с собственными впечатлениями, с собственными мыслями, в нарциссизм.

Деррида критикует такое нарциссическое состояние и противопоставляет этому нарциссизму слышание голоса. Нам знакома метафора видения как различения. Когда мы спрашиваем: «Ты видишь это?», мы имеем в виду: «Ты это отличаешь от чего-то другого?», «Видишь зайца?» или «Видишь на горизонте, едет машина?»; подразумевается, что у человека есть некий опыт различений, воспитанный зрением, но голос, по Деррида, еще более тонкий опыт различения.

Голос сам несет в себе интонации, сам в себе производит различение; и слышать голос – это означает еще и совершенствовать свой опыт различения. В отличие от феномена, который просто созерцается, который требует некоторого культурного опыта созерцания, голос еще и производит в

человеке этот опыт.

Постмодерн был новой волной демократизации, показавшей как раз изобретенность и неестественность всех якобы естественных привычек. Как естественное часто понимаются, допустим, дружба, любовь и переживания, но как раз французские мыслители любят показывать, насколько эти чувства и эффекты локализованы исторически и связаны со вполне конкретными историческими событиями.

Этому посвящен уже упоминавшийся Европейский словарь философий, он же Словарь непереводимостей, который написала команда ведущих французских интеллектуалов под руководством Барбары Кассен. Цель этого проекта – как раз локализовать многие понятия, которые нам кажутся универсальными, показать, сколь было изменчиво их значение, несмотря на то что на первый взгляд эти понятия кажутся само собою разумеющимися.

Возьмем, например, слово «синоним». Мы со школы запомнили, что синонимы – это два разных слова, указывающих на один и тот же предмет: «гиппопотам» – «бегемот». Тогда как синонимы у Аристотеля – это две вещи, имеющие одно и то же имя, «соименные»: скажем, две Кати в одном классе – синонимы. Получается, что в истории европейской культуры постепенно произошел переход от созерцания вещей к созерцанию слов, переход от античной практики снятия природы к европейской новейшей практике снятия культуры, что подтверждает уже не раз упоминавшийся тезис Ро-

лана Барта о постмодерне как «снятии культуры».

Поэтому получается, что значительная часть понятий, которые, как нам кажется, описывают естественный опыт, как показывается в статьях этого словаря, на самом деле являются собой культурный опыт, связанный с вполне конкретным этапом развития культуры, который потом начинает восприниматься наивно, как якобы естественный опыт.

Античная философия показала, что наши инстинкты и эмоции – это проблема, а не естественное состояние, что это можно систематизировать и преодолевать. А и постмодерная мысль стремится показать, что наши культурные установки – это тоже проблема.

Например, Деррида разбирает два варианта дружбы – аристократическую дружбу, основанную на тождестве, и демократическую, основанную на различии. Он говорит о том, что мы не решим проблему, как относиться к эмигрантам, как решить межнациональные конфликты, каким образом преодолеть социальные трения в нашем обществе, пока мы не будем понимать дружбу более демократично, не в смысле «друг – второе я», а в смысле «друг – всегда *другой*».

Нужно заметить, что само понятие «дружба» в европейской философии гораздо шире простого бытового отношения. Например, у Декарта есть понятие «дружбы с истиной», принятие истины как чего-то своего. Для Деррида дружба с истиной уже будет не опытом тождества, а опытом различия, что дружба с истиной – это способность слышать ис-

тину как голос друга и отозваться на этот голос, не забывая, что на всю истину ты и не претендуешь.

В США тема различий в основном выступает в рамках мультикультуралистских проектов, то есть часто проектов политизированных и изобретаемых для удовлетворения вполне частных интересов политиков.

Наконец, нам надо сказать еще об одном важном подходе к различиям в XX веке – герменевтике.

Герменевтикой (от имени Гермеса – древнегреческого бога-толкователя, считавшегося изобретателем письменности) называется искусство интерпретации. На основе герменевтики создан ряд важных в современной теории культуры направлений: рецептивная эстетика (Вольфганг Изер), «производство присутствия» (Ханс Ульрих Гумбрехт) и другие.

Рецептивная эстетика вводит такое понятие, как имплицитный читатель, слушатель или зритель. Это субъект, который подразумевается произведением. Его произведение конструирует. Он часто не совпадает с эксплицитным, реальным читателем или зрителем. Бывает, что такое несовпадение становится роковым, отсюда непонятность и непризнанность некоторых произведений, но в конечном счете именно имплицитная норма восприятия и становится культурной нормой, породив целый ряд культурных практик.

Герменевтика возникла еще в Античности. Тогда существовали две тесно связанные дисциплины – герменевтика и экзегетика. Экзегетика (буквально – истолкование) – это

понимание тех текстов, которые в данной культуре признаны священными. Например, для греков поэмы Гомера, бесспорно, относились к священным текстам, они обосновывали существование греков как политическую реальность. На Гомера ссылались в политических, экономических, военных спорах, в его поэмах находили уроки войны и мира.

Главная цель экзегетики состояла в том, чтобы избежать скандалов: оказывалось, что священные тексты содержат очень много странностей, нравственных соблазнов и практических противоречий здравому смыслу. Герой, объявленный положительным, может вести себя безнравственно: боги у Гомера развязывают войну, предаются страстям, развращаются. Как соединить эти сообщения о богах с героической гражданской нормой Древней Греции?

Экзегетика прибегала к аллегорическому методу: утверждалось, что все описываемые эпизоды являются аллегориями (иносказаниями). Например, Гомер раскрывает нам, что Зевс женолюбив, что недостойно величайшего из богов. Значит, нужно истолковать, что, например, Зевс – образ разума, а разум всегда пылив и всегда стремится узнать как можно больше. Для этого пригодилось и сближение Платоном ума, мозга и монарха, и учение Аристотеля о естественности стремления человека к познанию самых разных вещей. Даже если эти философские учения не называли, они молча подразумевались.

Рядом с аллегорическим методом стоял типологический.

Чтобы оправдать героя, нужно было поместить его в ряд сходных героев и объяснить, что каждый из этих героев поступал одинаково. Например, нужно было оправдать какого-то полководца в его жестокости. Для этого нужно было сказать, что так же поступал Ахилл, так же поступали Аякс и другие гомеровские герои, и, значит, для героя вполне допустимо быть жестоким. Если Гомер считает этих людей героями, то у них на самом деле есть какие-то добродетели, несмотря на мнимые дурные черты: все эти люди были добродетельны в главном.

Еще одним методом, снимавшим недоумение перед текстом, было простое утверждение познавательных задач данного текста. Про темный текст говорилось, что он и задуман так, чтобы пробуждать в нас любопытство, оттачивать проницательность, развивать интуицию. Именно поэтому Гомер должен писать в стихах: проза сразу понятна, а стихи требуют особого внимания к тому, как они сложены, как в них оживают образы.

Герменевтика оказывалась почти священной дисциплиной: в простых описаниях она могла находить глубины и тайны. Например, в описании битвы Ахилла и троянцев можно было увидеть аллгорию души и тела – откровение о состоянии человека и о предназначении человека.

В Новое время герменевтика как дисциплина была возрождена Фридрихом Шлейермахером (1768-1834) в эпоху романтизма. Этот благочестивый философ столкнулся с тем,

что многие просвещенные люди свысока относятся к Библии, видя в ней старые сказки. Чтобы сохранить статус этого текста, необходимо было его определенным образом истолковать. В герменевтике Шлейермахера важнейшим понятием стало чувство. Шлейермахер говорил, что в Библии действительно много странных сцен, повествование действительно иногда сказочное, но это необходимо, чтобы пробудить в нас соответствующие чувства. Если ограничиться формулами, предписаниями и доказательствами, повествование не станет частью нашего внутреннего опыта. Но Библия – это лучшее зеркало нашей внутренней зрелости, перипетии героев Библии – наши же перипетии на пути созревания. На тех же основаниях Шлейермахер защищал роман «Люцинда» Шлегеля (1799), воспринятый читателями как аморальный, видя в этой проповеди свободной любви манифест новой философии.

Вильгельм Дильтей (1833–1911) первым заявил, что герменевтика познает уже познанное, в отличие от естественных наук, направленных на непознанное. Герменевтика, по Дильтею, лежит в основе гуманитарных наук, которые он называл «науками о духе» (об интеллектуальном начале культуры) – термин, придуманный как немецкое соответствие английскому понятию *moral sciences*, моральные (т. е. относящиеся к жизни человека) науки.

В таком случае философия является общим методом естественных наук, тогда как гуманитарные науки скорее явля-

ются общим методом изучения культуры. Немецкий филолог-антиковед Август Бек (1785–1867) говорил, что философия существует даже у самых диких народов, о мире и его устройстве задумываются все люди, тогда как гуманитарное знание существует только у цивилизованных народов, имеющих письменность и правила хорошего тона, способных анализировать свой внутренний опыт и интерпретировать его по ясным правилам.

Продолжателями дела Дильтея стали Хайдеггер и Ганс-Георг Гадамер (1900–2002), а во многом и отечественные мыслители Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин. Все названные мыслители исходили из того, что данность не является окончательным состоянием мира, что нельзя рассматривать мир исключительно как определенный набор фактов, как нечто, что дано нам в опыте или в структуре научного познания. Научное познание структурирует мир, создает свои устройства познания, но при этом не способно его осмыслять. Оно может расположить вещи в определенном порядке, прояснить вещи, но не может размышлять об этих вещах. Гуманитарные науки никаких устройств, в отличие от естественных наук, не создают. Сколь бы ты ни был хорошим филологом, ты не станешь хорошим писателем; сколь бы ты ни был хорошим искусствоведам, ты от этого не станешь лучше петь или писать картины. Но зато гуманитарные науки учат перечитыванию, а значит, вниманию к законам внутренней жизни.

Герменевтика как искусство истолкования – искусство ра-

боты с умом, а не просто с разумом. Искусство умом видеть вещи яснее, чем до этого. Герменевтика Гадамера настаивает на том, что наше понимание – это способность, которую мы всегда специально сами вырабатываем к себе, преодолевая готовые методы. В своем главном труде, «Истина и метод» (1960), Гадамер доказывает, что истина не может пониматься как достижение какого-нибудь научного метода, нельзя выработать один правильный метод, при помощи которого мы добудем все истины о мире.

Если мы будем применять один и тот же метод ко всем вещам, то добьемся лишь противоречивых выводов. Мы не сможем примирить целое и части, что мир – это одновременно одно и много. Как только мы пытаемся выстроить картину мира, основываясь на каком-то едином методе, мы рано или поздно терпим поражение. Все попытки ввести единый метод были навязаны извне политически и культурно и держались на отождествлении научных и культурных норм. Методам, претендующим на универсализм, Гадамер противопоставил герменевтику как внимание к частностям, к отдельным случаям и к режимам восприятия. Один и тот же объект может восприниматься по-разному, в разных режимах.

Здесь нужно пояснить значение слова «метод». Слово «метод» происходит из риторики; в риторике методом называли упорядочение материала: редактирование текста до того состояния, когда он станет понятным, когда нужно все пронумеровать, все построить в должном порядке, все про-

яснить. Во время научной революции XVII века те понятия, которые раньше относились к работе с текстами, стали относиться к работе с реальностью. Методом был назван способ познания реальности, при котором в реальности не остается ничего непознанного. Образованные люди из того, что они познают текст и что текст можно сделать таким, что в нем все будет понятно, сделали вывод, что и реальность можно познавать так, что в ней будет все понятно. И реальность в этом смысле оказалась устроена по образцу текста.

Поэтому герменевтика просто показывает, что метод не является первой и последней вещью в науке и что интуиция нужна и в естественных науках. Наука в некотором смысле построена по тем же образцам, по каким построены тексты. Познание окружающего мира строится по тем же законам, по каким в классическое время строилась организация художественных текстов. Это очень важный тезис герменевтического подхода, о том что, по сути, дела художественное познание является моделью для научного познания, что чтение книг является моделирующим для познания окружающего мира.

Очень часто герменевтика принимает во внимание, казалось бы, незначительные вещи. Например, настроение – важная категория для Хайдеггера и для Гадамера: мир мы видим благодаря настроению, и настроение понимается как определенный настрой, как способность видеть и воспринимать смыслы в мире. При этом настроение не отождествляется с

эмоциями, эмоции нуждаются в истолковании, одни и те же эмоции могут нести разные смыслы, а настроение в истолковании не нуждается, оно само есть переживание интенсивности мира, после которого можно приступить к миру и начать его понимать.

С точки зрения герменевтики поэзия рассматривается как совершенно определенная организация речи, в которой, по выводам Гадамера и Изера, действительность описывается не только как возможная, но и как необходимая. В других видах искусства действительность описывается как нечто возможное: может быть такой пейзаж, а может быть другой. Тогда как в поэзии слова должны стоять именно в том месте, где они стоят; и эта принудительная организация нам внушает мысль об определенных закономерностях в устройстве мира. Существует поэтическая организация, в которой каждое слово стоит на своем месте (Ю. М. Тынянов в книге «Проблема стихотворного языка», 1924, называл это «теснотой стихотворного ряда», благодаря которой «Я помню чудное мгновенье» не значит то же, что «Я помню, что было чудное мгновенье») и существует определенный вид познания мира, в котором вдруг каждая вещь окажется на своем месте.

Гадамер, чтобы показать, как именно поэзия влияет на наше восприятие действительности, цитирует строчку великого поэта-романтика Фридриха Гельдерлина, который, согласно издателям XX века, написал: «Кто любит доблесть,

тот чтит высокое». При таком прочтении поэзия исчезла, остался только лозунг, призыв к тому, чтобы «методически» усиливать в себе доблесть, возвышая ее до немыслимых пределов. Гадамер разобрался с рукописью, и там оказалось: «Кто любит юность, тот чтит высокое». Получившаяся фраза уже интереснее, и Гадамер объясняет ее так: юность – это состояние не только человека, но и мира, состояние особой открытости. И высокое связывается с открытием: нет ничего более высокого, чем научное открытие.

Итак, герменевтика – это наука, направленная на фактичность, на данности, на факты (причем фактом может быть все что угодно, например фантазия или страх). Но, будучи направленной на эту, фактичность, герменевтика эту фактичность дематериализует, превращая в предмет постоянной интерпретации и постоянной работы над собой. Она, по сути дела, освобождает нас от готовых фактов и ставит лицом перед смыслами, которые могут быть извлечены из отдельных фактов.

Получается, что перед нами работа не по производству знаний, а по производству смыслов, и данные смыслы появляются перед нами во всей неприкрытой очевидности. Уже упоминавшийся наследник герменевтики в наши дни Х.-У. Гумбрехт говорит, что гуманитарные науки занимаются производством присутствия: делая выводы из гуманитарных наук, мы тем самым усиливаем присутствие какой-то идеи в мире, в отличие от естественных наук, которые скорее про-

изводят отсутствие. Естественные науки открывают перед нами устройство мира и показывают, насколько мир не похож на те представления, которые мы о нем имели, они производят отсутствие, а гуманитарные науки, заставляя поразмышлять над собственной судьбой, насколько она роковая или нет, производят присутствие.

Итак, для герменевтики современного типа важнейшим понятием становится понятие внутреннего опыта, который отличается от опыта познания окружающего мира, от внешнего опыта. Внутренний опыт не обязательно тождествен психологическим переживаниям. Внутренний опыт просто позволяет разобраться в себе и со своими обстоятельствами, исходя не из их познания, а из их интерпретации. Внутренний опыт, в отличие от внешнего, основывается на интерпретации уже известного, на перечитывании себя, как перечитывают роман.

Лекция 9. Постмодерн: история в современности

Долгое время история понималась как объективное знание, и естественная привычка требовала считать историю главным поставщиком объективного знания об обществе. Историзм считался главным принципом вообще установления какой-либо истины об общественном развитии. Но XX век показал, что история во многом зависима от того способа, которым она ищется. Первыми обратили внимание на расхождение истории как рассказа и истории как экзистенциальной ситуации стали представители французской историографии, такие как Марк Блок и позднее возникшая школа (а точнее, исследовательская программа) при ежегоднике «Анналы».

Сразу выяснилось, что, когда историк начинает создавать свой труд, он исходит из представлений собственной эпохи – например, представлений о цивилизации или народе, которые нельзя беспроблемно применить к давним эпохам. В этом смысле для анналистов (представителей школы «Анналов») основным предметом изучения стало позднее Средневековье, прежде всего французское, как эпоха, в которую понятия о народе, речи, общей судьбе или враге вырабатываются в самой народной среде. Такие понятия (не научные

понятия, а скорее сценарии или программы действия) создаются и адаптируются в каждом регионе по-своему: каждый регион вырабатывает не только собственный стиль экономической жизни или стиль политической жизни, но и собственный понятийный стиль. Круг понятий, которыми располагает маленькая деревня, весьма отличается от того круга понятий, которыми располагает крупная деревня.

Изучение ментальности, как суммы этих понятий и интеллектуальной установки *не-интеллектуалов*, благодаря «Анналам» вошла в современную теорию и историю культуры, прежде всего в лице представителей так называемой микроистории. Мэтры микроистории, такие как Карло Гинзбург (р. 1939), обращают внимание на частные ситуации (кейсы), прослеживая, как в данном кейсе сказываются или предвосхищаются более масштабные процессы. Они распознают по признакам внутри каждого кейса самые важные исторические сдвиги. Кейс позволяет на «лабораторном уровне» наблюдать связь между умственными установками, экономической деятельностью и политической деятельностью – вообще связь между социальной позицией и реальными поступками и решениями. Можно выяснить, насколько то или иное мировоззрение оказалось глубоким или поверхностным, насколько те или иные поступки были результатом свободной воли или давления извне, и ответить на многие другие вопросы, которые обычно находились за границами рассмотрения историков.

Традиционные историки исходили из представления об исторической необходимости, из того, что у человека есть свободная воля, но общее развитие истории имеет собственную логику, внутри которой свободная воля оказывается лишь одной из равнодействующих необходимости. Это постоянно встречалось у историков XIX века. С одной стороны, они подчеркивали свободу исторического деятеля в каждый момент, что он принимал решение сам и мог бы решить иначе, а с другой стороны – необходимость всех процессов. Отсюда общие места вроде «война все равно бы началась», и если она началась в данный момент, то якобы лишь для того, чтобы явить доблесть действующих лиц прямо сейчас наиболее удачным образом.

История тогда была не просто наукой, но определенным жанром изложения, организующим нарратив. Как нарратив, история восходит к античным образцам, к античному повествованию, вмещающему дух трагедии; отсюда представление о свободной воле человека и о роковых обстоятельствах, с которыми рано или поздно сталкивается свободный человек. По сути дела, когда мы читаем школьный учебник по истории, или читаем популярную биографию, или смотрим научно-познавательный фильм, мы имеем дело не с историей как таковой, а с определенным литературным жанром, который вырос через множество опосредований из древнегреческой трагедии.

То, что часто принимается за аутентичные традиции, на

самом деле часто было изобретено очень поздно, уже в эпоху промышленного развития. До развития крупной промышленности, до второй половины XIX века, не могло существовать никаких шотландских килтов, русских матрешек, итальянских пицц. Но бывают и другие случаи, когда, наоборот, не распознается древнейший обычай. Например, в современной монотонной декламации в православных церквях никто не распознает передававшийся из поколения в поколения канон чтения поэзии: именно так читали Гомера и Пиндара в Древней Греции.

Важная часть современной науки об истории – изучение массовых представлений об истории. Массовые представления об истории всегда складываются из разных источников. Сейчас лидируют кино и телевидение, но также влияют рассказы старших, старые вещи, обычаи и многочисленные тексты – от лозунгов до романов, от поговорок и афоризмов до серьезных научных трудов. Часто представления об истории формируются местными музеями, особенно в таких странах, как США или Бельгия, где ценят не только военные, но и технические достижения прошлого и пытаются «гуманитаризировать» свой технократизм. Свою лепту вносит и популяризация науки с идеей «хроники» (timeline) изобретений и открытий.

Еще в Античности существовало искусство, как запомнить большую речь, потому что людям надо было произносить большие речи, скажем, в суде или сенате, без конспек-

тов. Если просто сидеть, то будет много что отвлекать вокруг: птица пролетела, посмотрел на нее, начал все забывать. Значит, самый простой способ – идти по какому-то маршруту, заранее отведенному, и зачитывать речь про себя; маршрут должен быть знакомым, хотя бы чтобы не споткнуться. Потом нужно пройтись второй раз, и это будут как узелки на память: у какого-то куста вспомнить, что ты должен сказать то-то и то-то, у такого-то то-то и то-то. Потом этот маршрут уже можно проделывать мысленно, всю эту речь вспоминаешь на ходу, и в суде ты уже будешь чувственно идти по этой дорожке, вспоминать эту речь и говорить без бумажки. Таким маршрутом мог быть и осмотр здания: эта привычка повлияла и на архитектуру музеев, библиотек и театров уже в Европе, как пестрых хранилищ разнообразных знаний и впечатлений.

В эпоху Возрождения это искусство вновь оживает, но начинает пониматься как магическое, как способ овладения миром. Одно и то же – знать о мире, подчинить себе пространство мира и завладеть миром. Например, в ту же эпоху появляются ландшафтные парки, с ровными дорожками и подстриженными деревьями, напоминающие военные лагеря и парады, и эти парки тогдашние князья и короли строили как, по сути дела, симуляторы войны. Им казалось, что если они весь этот парк могут обозреть и все им ясно, то он как бы им подчинен – они могут мысленно распланировать войну и подчинить себе новые территории. Перед нами

способ вспомнить о войне, придумать некое передвижение в войне и во время реальной войны уже как полководцу не растеряться. А приписывание противнику беспамятности – всегда важная часть политики. Обычно, когда хотят унижить какого-нибудь противника, всегда говорят, что он беспамятен, забывчив, рассеян.

Термин «места памяти» прежде всего связан с критикой мест памяти, осуществленной Пьером Нора (р. 1931) и его группой в большом своде «Места памяти» (1984–1992). Нора и его лаборатория во Франции попытались изучить, как переоформляется местность с точки зрения памяти. Например, где старые здания оставляют, а где сносят, где мемориальные доски устанавливают. Что объявляют исторической ценностью, а что нет, где оставляют какие-то маршруты. Например, одно дело, скажем, дворец затерян среди узких улиц, а другое дело, если, скажем, этот квартал снесен и перед дворцом разбит парк – это будет совершенно да разных режима восприятия. В первом случае дворец будет пониматься как продолжающаяся часть городской жизни, а во втором случае – как некое идеальное национальное достояние, как некая идеализированная модель прошлого.

Само прошлое тоже может пониматься в различных режимах: может пониматься как то, что продолжается в настоящем, как живая связь с прошлым; а может пониматься как норматив: наше славное прошлое, которого мы должны быть достойны. Нормативное понимание прошлого всегда требу-

ет новых репрезентаций: не только памятников, но и режимов восприятия этих памятников. Чтобы прошлое казалось великим, исторический дворец должен быть закрыт для публики, то есть быть неким недостижимым идеалом, центром величия. Превращение его в национальный музей дополняет нормативный режим режимом живой связи: прошлое оказывается тем коллективным переживанием, которое возникает у нас всякий раз, когда мы входим в этот музей. А размещение во дворце парламента стирает всякую грань между прошлым и настоящим: дискуссии прошлого могут в любой момент продолжиться в настоящем.

Чистка парка вокруг дворца – это тоже поддержание величия объекта: сделать так, чтобы объект не превращался в часть повседневной жизни, в обыденный опыт, а оставался, по выражению Ф.-Р. Анкерсмита, «возвышенным историческим опытом» (название его книги, вышедшей в 2005 г.). Выражение Анкерсмита означает опыт переживания своего собственного участия в истории, опыт вовлеченности в историю как в событие, а не просто знание истории. Участие в политике – это всегда возвышающий опыт.

Возвышенный опыт не обязательно бывает спокойным, часто это тревожащее страшное переживание, далеко не сразу укрощенное культурой. Примером возвышенного всегда считались горные пейзажи, но Альпы долгое время пугали, и только в эпоху романтизма возник культ путешествий, своего рода экстрим, который помог совладать с возвышенным и

страшным. Возникла позиция туриста, который может воспринимать возвышенное, не опасаясь его.

Туризм есть не что иное, как культурная практика адаптации возвышенного к путешествию, вводящему в экстремальные состояния, ведь любое путешествие всегда хоть в чем-то экстрим, хоть в чем-то риск, хотя бы материальными средствами. Возвышенное как раз означало ту красоту без любопытства, красоту, которая может грозить и изумлять. В возвышенном находят ключ к целым эпохам, например барокко и классицизму. Барокко – это торжество возвышенных образов, а классицизм – торжество возвышенных идей, отвлеченных, оторванных от прямой действительности, от бытового опыта, но тем более связанных с опытом исступленного служения и самозабвенного различения.

Изучение мест памяти неразрывно связано с политикой памяти. Политика памяти, *politics of memory*, или историческая политика, *historical policy*, сейчас очень употребимые термины. После окончания «холодной войны» они стали широко употребляться в Восточной Европе и в других регионах, где нужно было заново выстраивать свою историю и свое отношение к прошлому.

История очень часто изобреталась по лекалу истории национальных государств. Так, среднеазиатские государства начали возводить себя к империи Тамерлана и чуть ли не к временам войн Александра Македонского. Они стали встраивать себя в мировую историю так же, как европейские го-

сударства XIX века: допустим, в любом французском учебнике того времени было написано, что наши предки – галлы, которые воевали с Цезарем. Об этих галлах толком никто ничего не знает, но поскольку Цезарь о них написал, это встраивается в канон Римской империи, в канон имперского величия, прославленного литературой. Пусть даже галлы были противниками Цезаря, но все равно они часть общей монументальной образности, величия славных дел римских времен.

Точно так же в Германии всегда ссылались на трактат Тацита «Германия», который был написан древнеримским историком, чтобы упрекнуть римлян за то, что они стали изнеженными и расслабленными, а дикие германцы держат себя в форме и готовятся к войне. Этот трактат-предупреждение стал популярен среди германских националистов еще в государстве Бисмарка. Популярность Тацита сопровождалась и другими формами присвоения античности.

Например, в 1878 году Пергамский алтарь (ок. 170 г. до н. э.) был перевезен в Берлин и установлен в специально построенном для него величественном здании (окончательный вид здание обрело в 1930 году). Так была изобретена связь истории германцев с историей покоренных античным миром дикарей. Пергам, город в Малой Азии, это граница между греками и варварами. Это место, где варвары могут стать цивилизованными и где германцы тоже могут стать цивилизованными, а благодаря причастности к античной классике

стать лидерами всей Европы.

Так и во французских учебниках, которые были обязательны во всех колониях для изучения языка империи, писалось о предках-галлах. Алжирцы или жители Французской Новой Гвинеи или любой другой отдаленной колонии читали вслух, что все наши предки – галлы, рослые, голубоглазые, мужественные, которых сам Цезарь боялся. Здесь важны были не физические данные, а встраивание в историю: у кого есть французский паспорт, тот француз, даже если у него черный цвет кожи. Если в каждом городе стоит статуя, стилизованная под Античность, то, значит, мы с ней связаны через победы и поражения.

Места памяти создаются как способ контроля над исторической памятью: что нужно помнить, а что помнить не нужно. Типичным монументом стала египетская стела, обелиск. Форма, привезенная из Египта как трофей, знаменовала власть Европы над Африкой и стала потом образцом одновременно заупокойного памятника, памятника неизвестному солдату и образцом триумфа цивилизации над варварством. Поэтому обелиски и стали знаком победы в войне и скорби и во Франции, и в СССР. Другие формы памятников скорби: снявший каску солдат, мать-Родина – это памятники «гражданской религии», пластично выражающие ритуал почитания и поклонения.

Другой вариант «гражданской религии» – пантеоны, места торжественных захоронений великих граждан. Пантео-

ны были созданы во Франции и Германии, в России принята форма мемориальных кладбищ. Пантеон – стилизация под античный храм, живущий статуями усопших. Перед нами создание вечного Рима славных граждан.

Любой новый Рим в истории создавался как превращение ассоциативной памяти в живую и действенную реальность. Константинополь как второй Рим получил колонны, привезенные из различных античных городов. Москва как третий Рим создавала свои мастерские иконописи и прикладного ремесла, свозя мастеров со всей Руси. Как новый Рим, как город вечной славы нынешних граждан, создавался Вашингтон: в нем есть Сенат и Капитолий.

Такое создание новой Римской империи в Средние века и в Новое время обосновывалось по-разному. В Средние века считалось, что Римская империя никуда не исчезла, что она продолжает существовать в виде Византии, или Священной Римской империи германской нации, или Московской Руси. А в Новое время отцы-основатели США (как и декабристы в Российской империи) вычитывали из книг идеалы республиканского Рима и пытались воссоздать их на практике. Здесь места памяти создаются на основе книжных переживаний.

Вообще, книжные переживания становятся ключевыми и для устройства не только «мест власти», но и «мест гражданской памяти» и даже «мест обыденной памяти» в большом городе. Так, после выхода бестселлера В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» (1831) как центр города стал

восприниматься ни дворец Лувр, ни мэрия, ни рыночная площадь, а готический собор. Он был даже достроен, чтобы стать достойным туристическим аттракционом. Впрочем, еще во времена Французской революции была попытка разместить в этом соборе Алтарь Разума, новой гражданской религии, – собор уже воспринимался как место ученых экспериментов, придуманных любителями чтения. Влияние литературы тогда было невероятным: так, в США роман Г. Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома» (1852) повлиял на отмену рабства и победу сил Севера над Югом.

Места памяти и сейчас часто создаются по книгам – например, основой музеев концлагерей становятся мемуары и литературные произведения. Хотя от концлагеря сохраняется немало материальных свидетельств, основой коммеморации совместной памяти, коллективной памяти с ее законами, становятся книги или статьи, которые, не утрачивая своей образной трагической силы, становятся сценариями ритуала коллективной памяти.

Кроме трагической коммеморации, памяти о войнах и катастрофах, есть и праздничная коммеморация: день независимости, день города, день основателя страны и т. д. Далеко не всегда историки могут установить все обстоятельства создания города или страны (например, до сих пор историки спорят об отношении норманнов и славян, славян и хазар, славян и финно-угров, об отношениях Новгорода и Киева), но при этом всегда можно найти места памяти и создать

юбилеи города и страны.

Места памяти – это не просто объекты, но всегда определенный способ их восприятия и определенный способ движения относительно них. Для восприятия памятника важно, с какой точки на него смотрят, возможен ли круговой осмотр. Памятники, которые можно осмотреть со всех сторон, начинают восприниматься как стержень и центр общественно-политической жизни. Памятники, которые доступны взгляду с одной точки, воспринимаются как мемориалы, память о самом важном прошлом. Люди переносят на эти памятники свое впечатление от почитания предков на кладбище. Стела – это уже не просто кладбищенский памятник, но обозреваемое со всех сторон сооружение, поэтому оно воспринимается не только как поминовение умерших, но и как прославление текущей политики.

Русский поэт-футурист Велимир Хлебников (1885–1922) говорил, что памятники – тот язык, на котором власть разговаривает с народом. Во Франции при Бурбонах и позднее бесконечные памятники ставили на всех площадях и во всех городах. Над этим смеялись, потому что даже в деревне стоит статуя какого-нибудь генерала. Но подразумевалось, что слава Франции производится благодаря созданию таких мест памяти, что величие каждого уголка создает величие страны.

Кроме того, местами памяти часто становятся природные объекты: особенно «величественные» и потому готовые воспринять привходящие свойства. Таков «лес, по которому

гулял Петр I», «дуб, под которым сидел Пушкин», и т. д. Эти объекты выступают в качестве хранителей памяти о повседневной жизни великого человека. Например, Булонский лес во Франции, бесспорно, является местом памяти. Местом памяти в России будет Куликово поле, Бородинское поле. Некоторые из этих объектов превращены в ландшафтные парки, монументальные, уже исключенные из природы и пронизанные признаками величия места.

Некоторые природные места памяти оказались востребованы тоталитарным государством. Таков был миф о таинственном германском лесу как высшем выражении германского духа (притом что в былые века лес был просто главным строительным материалом, дорогим и стратегически значимым, как сейчас сталь и бетон). Нацистские офицеры любили встающие в туманах бастионы кустов и прямые стволы вековых сосен, когда в гармонии росы и мха судьба ковала немецкую расу для управления другими народами – высоту этой судьбы разглядишь только с вершины дерева. Нацисты придумали сажать вокруг автобанов «климаксические» (буквально вершинные, восходящие к апофеозу) деревья, образующие вершину развития лесной среды, но, разумеется, величественные дубы зачахли от выхлопов машин и нагретого асфальта.

Нора хорошо исследует риторику перемещения, в частности при посещении мест боевых действий. Сначала человек видит спокойный пейзаж, потом шествует по однообразному

ландшафту, воспаряя ввысь беспорядочными мечтами, и начинает в результате как бы чувствовать, что здесь было сражение, что здесь бились бок о бок, что здесь погибло множество людей и так далее, и проникается этим до глубины души. Когда он выходит уже за пределы этого ландшафта, возвращается домой, он чувствует свою сопричастность со всеми, кто здесь был. Он выходит на простор подлинной памяти, свободного размышления о событиях, и событие прошлого захватывает его окончательно. Он может идти куда угодно, но все равно предки его сопровождают.

Современные теории культуры не отделяют прогресс общества от прогресса политических институтов. Теория отказывается от наивного представления о политике, экономике или быте как просто отражении желаний людей данного времени, требуя изучать системные закономерности развития официальной и неофициальной культуры.

Современный итальянский философ Джорджо Агамбен (р. 1942) в книге «Что такое повелевать» (2012) рассуждает о том, как по-разному понималась воля в классическое время и в Новое время. В классическое время воля понималась как решение, *decision*, и всегда была связана с общественной и политической жизнью. В Новое время воля стала пониматься как желание, причем технически воспроизводимое (пользуясь термином Вальтера Беньямина). Такому желанию приписывается якобы естественность: все стремятся прийти к миру, устроить жизнь наилучшим образом; даже если у каж-

дого есть частная воля, у них есть общий результат.

Критика представления о непосредственном выражении воли в формах культурной жизни насчитывает уже столетие. Она началась одновременно в двух, казалось бы, несовместимых сферах – в теории искусства и в политической теории. Эти сферы критики не так уж далеки: представления о возвышенном опыте, например, были одновременно эстетическими и социально-политическими.

В изучении искусства школа Аби Варбурга обратила внимание на то, что никакой непосредственности в классическом искусстве не существовало. Всегда были устойчивые образы, устойчивые способы репрезентации власти, которые воспроизводились независимо от личной воли художника и от той действительности, которую он видел. Скажем, символика жеста, как изображается человеческое тело, символика одежд – все это было не отражением реальной действительности, но скорее способом присутствия власти. Эти образы передаются часто бессознательно внутри культуры: например, во Флоренции знатные и богатые люди устанавливали свои восковые фигуры в храме, даже конные, чтобы всегда присутствовать рядом со святыней. И сейчас политики часто стоят в храмах с зажженными свечами, даже если этого не требует ход церковной службы, опять же чтобы утвердить присутствие власти рядом со святыней.

Совсем другой исследователь культуры, Эрнст Канторович (1895–1963), в книге «Два тела короля» (1957) показал,

как культурная образность создала различие между физическим и юридическим лицом. Средневековая культура признавала в личности короля сразу и физическое, и юридическое положение: он может быть дряхл телом, но тело его политической власти может быть мощным как никогда. И наоборот, король может быть молод и неопытен, но его политическое тело может быть источником зрелых и мудрых решений.

Особенно эта двойственность тела проявлялась во время смерти короля: смерть физического тела не означала автоматической смерти юридического тела. Отсюда известный лозунг «Король умер – да здравствует новый король» – само юридическое тело короля требует, чтобы появилось еще новое физическое тело. Если же терпит крах и умирает юридическое тело – например, короля свергают или же не находится вовремя его преемник, новый король, – это всегда приводит к нестроениям. Сама власть перестает существовать, потому что тело перестает следить за всем, и государственные дела приходят в расстройство.

За государственными делами всегда должна осуществляться слежка со стороны двух тел: король-человек следит за происходящим как администратор, а король как юридическая инстанция обеспечивает правомочность происходящего. Тогда как революция происходит, когда ни то ни другое тело не может контролировать события, когда король-человек слишком «забывается», а король-юрист издает слишком

запутанные законы.

Ханна Арендт в своей книге «О революции» (1963) добавляет, что сами революции не только отменяют старый порядок, но и вводят собственный режим существования. Любая революция сменяется новой революцией, представляет собой цепь переворотов, и в этом смысле нельзя говорить о революции просто как об отмене старого порядка. Это всегда определенная попытка учредить порядок, постоянно проваливающаяся, приводящая к крушению любого устанавливаемого порядка.

Мысли Ханны Арендт развивает Агамбен. Он пишет, что повеление главы государства (суверена) не контроль над событиями, а возможность отдавать приказы. Пока есть тот, кто отдает приказы, найдется хоть один человек, который будет эти приказы слушать, следовательно, государство будет существовать. Агамбен приводит пример: когда во время Первой мировой войны в Австро-Венгрии австрийцы и венгры стали ссориться на национальной почве и венгры перестали подчиняться приказам австрийских офицеров и наоборот, пришлось поставить над австрийскими солдатами австрийских офицеров, а над венгерскими – венгерских. Так власть, посылая офицеров на нужные участки, блокировала любые бунты и саботаж.

Пока существует приказ, существует и тот, кто его выполняет; и приказ представляет собою речевую реальность, которая вполне действительна. Как только власть перестает от-

давать приказы, государство гибнет. Об этом свойстве приказа в аналитической философии писал Джон Остин (1911–1960) в книге «Как делать вещи с помощью слов» (1957). Остин обратил внимание на то, что существует немало слов, которые непосредственно производят действия, а вовсе не являются описанием действия: например, «я клянусь» или «объявляю вас мужем и женой». Такие слова, непосредственно влияющие на реальность и непосредственно определяющие реальность, «я клянусь», и тем самым акт клятвы состоялся, он называл перформативами. Тот же корень, что в слове перформанс: слова исполняющие, исполняемые, которые и становятся перформансом, исполнением замысла.

Структуралисты уточнили, что описание ситуации часто включает в себя оценку этой ситуации или необходимость как-то эту ситуацию исправить. Допустим, фраза «В городе никого нет» – это не просто пейзаж, а может означать «началась война», и нужно предпринимать какие-то действия. Роман Якобсон даже говорил о шифтерах, разного рода вспомогательных словах или даже интонировании, которое переводит высказывание из разряда описания в разряд реальности. Объявление войны – это не просто описание того, что война скоро начнется, а определенное речевое высказывание, которое, будучи произнесено и подано определенным образом, и становится частью войны.

Умберто Эко в работе «Поиски совершенного языка в европейской культуре» (1993) показал, как со времени Средне-

вековья и до XX века выдвигались различные проекты всемирного языка, который всех примирит, прекратит войны, отменит политику как таковую. Но все равно все эти проекты терпели поражение, и именно потому что изобретаемый язык обладал перформативным противоречием: он должен был описывать реальность и учреждать реальность. Ему одновременно повелевали описать то, что есть, и создать совершенно новый социум. Но нельзя одновременно описывать что-то и преобразовывать. Это разные в перформативном отношении акты. Потому все такие проекты оказались обречены на провал.

Важнейшее понятие политической культуры, понятие «суверен», независимый руководитель, было введено немецким консервативным юристом Карлом Шмиттом (1888–1985). Сувереном называется не любой правитель, а тот, который способен отменить действие законов или, как выражается Карл Шмитт, ввести чрезвычайное положение. Чрезвычайное положение возникло в Древнем Риме: известная формула «Да будут бдительны консулы» (*Caveant consules*). Законы отменяется потому, что существует непосредственная военная угроза, и все управление переходит в руки высокопоставленных лиц, прежде всего консулов. Чрезвычайное положение – это особая система беззакония, которая оправдана близостью военной угрозы: «Все для фронта, все для победы». Суверен – это именно тот человек, который в любой момент может ввести чрезвычайное положение, но, ра-

зумеется, большую часть жизни этим не пользуется, потому что военная угроза бывает не так часто.

Учение о суверене пришло на смену учению XIX века о суверенитете наций: способности наций самим выбирать себе конституцию, а следовательно, учреждать социальный и политический порядок. Под суверенитетом понималось прежде всего создание системы, в которой любое решение может быть принято без давления извне: страна может принять любые законы вне зависимости от того, что об этом думают соседние страны. Но в XX веке это понятие было уточнено. Под суверенитетом теперь стала пониматься именно возможность избежать войны, возможность для страны принять дипломатические или экономические решения, предотвращающие угрозу войны. Именно на этом предотвращении военной угрозы строится деятельность международных организаций, начиная с ООН, гарантирующих суверенитет стран и их границы. Но были и другие мнения: Ханна Арендт считала, что и суверенитет древнегреческих городов-государств, и суверенитет США были учреждены вопреки международному положению, буквально из ничего, без всякой системы международных отношений.

Современная теория обращается к другому важному наследию европейской политической мысли, а именно к понятию о политической добродетели или *Virtus*, понятию, которое было тематизировано Макиавелли (1469–1527) в трактате «Правитель» (ок. 1513). Этот трактат переводят на рус-

ский язык как «Государь», хотя лучше было бы – «Начальник», «Руководитель» или как-то еще, потому что Государь слишком величественное слово, а Макиавелли говорил скорее о республиканских правителях, пришедших к власти в результате переворота и нуждающихся в дополнительном подтверждении их законности (в легитимации).

Добродетель не следует понимать в бытовом смысле, как однозначное добро и совершение хороших дел. Латинское слово *Virtus* означает вовсе не добро в привычном нам бытовом смысле, не положительные нравственные качества, но позитивные свойства вещи. Например, *Virtus herbae*, добродетель травы – это ее лечебные свойства, *Virtus льва* – быть яростным, *Virtus лисицы* – быть хитрой и т. д. Это природные свойства, которые оказываются эффективными и эффектными.

Согласно Макиавелли и его интерпретаторам 20 века, настоящий правитель – это тот, кто обладает такой *Virtus*, кого можно назвать виртуозом в собственном смысле. Виртуоз, как отчасти и в мире искусства, – это не тот, кто однозначно добродетелен, однозначно хорош, а тот, кто умеет пользоваться всеми преимуществами своих качеств, умеет быть достаточно хитрым, или достаточно сильным, или достаточно решительным. При этом в набор добродетелей может входить и благородство, и щедрость, и помощь людям; но эти добродетели тоже должны стать политическими из бытовых, то есть быть направленными на утверждение власти.

Теоретики современной политики опираются еще на одно важное различие, введенное Карлом Шмиттом, – между легальностью и легитимностью. Легальность принадлежит миру оценок: то или иное действие считается легальным или не легальным в силу того, что оценивается, противоречит ли оно закону или нет. Обычно вопрос о легальности решают специально квалифицированные эксперты, например судьи. А вопрос о легитимности решается внутри всей политической системы, и легитимность – это уже не просто исполнение законов, а возможность учреждения новых законов. Легитимен тот, кто на основании старых законов может принимать новые законы, и эти законы при этом, если мы берем демократические страны, не будут поражать никого в правах.

Источники легитимности бывают различными. В Новое время считается, что таким источником является воля народа, и воля народа воплощена, например, в парламенте. Но в современном мире само понятие воли терпит кризис, учитывая, что воля часто становится предметом манипуляций. Сейчас все чаще основанием легитимности становятся прозрачность и подотчетность политических структур, возможность пронаблюдать за ними, контролировать их на предмет злоупотреблений. Поэтому нелегитимность появляется там, где вдруг эти структуры становятся непрозрачными.

В одной из стран Северной Европы обрушился торговый центр, и премьер-министр ушел в отставку, хотя ясно,

что никакого отношения деятельность премьер-министра не имеет к деятельности строителей, строивших этот торговый центр. Премьер-министр нисколько, по совести, не виноват, что торговый центр рухнул, но происходит кризис легитимации: нечто оказывается непрозрачным, непонятны причины катастрофы, кто злоупотребил, что, зачем, – возникают зоны неясности и неопределенности. Власть начинает испытывать кризис легитимности, и в результате ей приходится пожертвовать премьер-министром, чтобы сохранить свою легитимность.

Агамбен ввел еще один термин, который по-итальянски звучит «la vita nuda», а по-русски принят буквальный перевод «голая жизнь», хотя он и звучит по-русски несколько нелепо. «Голая жизнь» – это сведение человека исключительно к биологическим функциям, как предел и общества потребления, и тоталитарного общества. В концлагере человек думает только о еде, с ним можно делать что угодно, у них паралич воли, и они готовы к уничтожению. Будучи лишены возможности выступать публично, они лишены возможности отстаивать свою жизнь.

Суверен стремится к истреблению «голой жизни»: но он может закрыть концлагерь, а может обречь узников на смерть, как это сделали нацистские преступники, развязавшие тотальную войну и потому подорвавшие свой суверенитет, развязавшие прямой геноцид. Мишель Фуко называл такую политику «биополитикой»: обращение с челове-

ком как биологическим объектом. Фуко поставил вопрос: как в Новое время стали осуществлять контроль над возросшим населением Европы? По Фуко, идеальным образом политического контроля в новой Европе стал паноптикум. Фуко ссылается на проект, предложенный знаменитым юристом Джереми Бентамом (1748–1832), по-русски его принято называть Иеремиа Бентам. Он предложил интересный проект тюрьмы, где за каждым заключенным можно наблюдать, причем наблюдение производит один человек. Тюрьма представляла собой круглое здание, в центре сидит охранник, в каждой камере есть окошечко, камеры расположены по кругу, – и один охранник контролирует все камеры. Идеалом становится власть не как осуществление каких-то функций, а как инстанция постоянного надзора. Режим легальности власти тогда – это режим постоянного наблюдения.

Фуко говорит, что, каковы бы ни были источники власти, такая власть постоянно наблюдает за всеми и постоянно следит за тем, что же вокруг происходит. Такая власть ничем не отличается от воли ученых естествоиспытателей, которые точно так же наблюдают за природой, стараясь не оставить ни один участок без наблюдения. Наблюдение биолога за растениями и наблюдение криминалиста над преступлением подчинены одним и тем же правилам.

Надо заметить, что в XIX веке это наблюдение по одним и тем же правилам доходило до абсурда. Скажем, основатель позитивистской криминологии (не путать с криминалисти-

кой!) Чезаре Ломброзо (1835–1909), итальянский профессор еврейского происхождения, написал книгу «Преступник» (1876), основанную на естественно-научных предпосылках. Он попытался по внешним показателям вычленить тип, склонный к преступлениям. Сейчас для нас это звучит наивно, на грани лженауки. Но нужно помнить, что подобное вычленение предрасположенностей, расставшись с физиологией, продолжает существовать в психологии, где иногда используются все те же методы изучения предрасположенностей, но без той наглядности, живописной перформативности, которой они обладали у Ломброзо.

Согласно Фуко, биополитика – это превращение политической реальности в объект естественно-научного наблюдения, когда и население и территория рассматриваются как естественно-научные объекты. Население выглядит как стадо, за которым надо наблюдать. Территория выглядит как охраняемая территория, появляется понятие о границах, об их охране, о том, что основная цель границ – это не столько защита от незаконного переселения, незаконной миграции, сколько превращение страны в большой наблюдательный пункт, наподобие опытного участка биолога.

Фуко всячески прослеживает, каким образом биополитика приводила к постоянному усилению контроля, к превращению человека в существо, которое находится под бесконечным наблюдением. Такая политика включала в себя борьбу с девиациями, строительство клиник, медицинское осви-

детельствование тех, кто казался девиантным, отступающих от наиболее распространенной нормы.

Фуко рассматривает эту борьбу с девиацией как крушение всей старой культуры, так как старая культура, по его мнению, была основана на признании девиаций. Сумасшедшие, шуты, артисты, уроды имели свое место в старой культуре. А в новой культуре все они оказываются исключительным предметом биологического любопытства, изоляции от общества, что имеет в виду не наказание или месть, а обращение с объектом по определенным биологическим правилам.

Фуко писал и о смысле управленческой политики. Он говорил, что, по сути, управление – это не просто определенная манипуляция населением, это то, что он называл «практикой себя», определенный способ работы над собой. Дисциплинирование окружающего мира всегда вытекало из самодисциплины: все политические институты всегда держатся на значительной степени самодисциплины, потому что никакими внешними факторами нельзя объяснить, почему государство поддерживается в данной форме.

Споры о том, почему существует государство, шли в XX веке среди экономистов. Довольно распространенная точка зрения возникла у новой волны либеральных экономистов, например у Коуза: государство – это то, что создает некоторые правила, причем материализованные. Коуз выдвинул гипотезу о маяке, согласно которой государство строит маяки для кораблей, так как сами моряки не могут построить

маяки, потому что каждый заботится исключительно о своем благе, каждый стремится побыстрее достичь берега сам, опираясь на свой опыт и знания, поэтому он не может превратить свой опыт во всеобщий. Тогда как маяки строит государство, они помогают общему передвижению моряков, то есть государство снижает издержки, где сами предприниматели не способны снизить издержки, именно потому, что они хранят свои know-how.

Это ответ на известный тезис Адама Смита о булочнике. Булочник – эгоист, думает о прибыли, но при этом он участвует в создании общего блага, – потому что мы все покупаем хлеб, и все тем самым создаем общее благо. Коуз говорит, что на самом деле и для булочника нужно создавать правила: иначе он испечет некачественный хлеб. Государство нужно в том числе и для того, чтобы устанавливать, что считать хлебом, а что нет. Иначе булочки станут называть хлебом скудные лепешки, пока государство не установит определенных правил работы булочников.

Гипотеза Коуза о маяках неоднократно опровергалась. Экономисты, которые критиковали Коуза, говорили, что значение know-how не следует преувеличивать, и так же не надо считать исключительной роль государства при строительстве маяков. Постройкой маяков обычно занимались подрядчики, иногда они были связаны с военным ведомством, которое строило их для военных кораблей, а потом они стали использоваться для гражданских целей.

Со спором о know-how связан еще известный спор о пишущих машинках, почему на пишущих машинках буквы расположены не самым удобным способом. Высказывалась гипотеза, что это своего рода know-how для того, чтобы утвердить один стандарт и монополию на него, чтобы создать класс квалифицированных машинисток; что клавиатура была специально затруднена, чтобы обеспечить правильные продажи машинок по высокой цене, чтобы сделать работу на машинке искусством, а не функцией, доступной кому угодно. Но и эту гипотезу оспаривали.

В современной науке о культуре вновь ставится тот же вопрос, который был поставлен в свое время марксизмом: будут ли существовать государства всю историю человечества или возможно «отмирание государства» как формы. Выясняется, что пока существует определенный круг понятий, пока люди не владеют совершенным языком, то необходим всегда язык приказов, необходим язык контроля. Сам язык создает эти ситуации приказов и контроля и создает ситуацию государства.

Не случайно все проекты создания совершенного языка в той или иной мере были связаны с критикой существующей государственной системы и со стремлением ко всемирному государству. Всемирный язык должен был создать всемирное государство. Это фактически будет уже не государство, а свободное содружество, где все будут друг друга понимать. Это связано не только с утопией, что все могут друг

друга понять, но и вообще со свойствами языка конструировать политическую реальность. Именно язык определяет, что есть приказ, что просьба, что есть констатация, что есть описание, а следовательно, определяет и статус социальной реальности. Устройство языка включает в себя возможность отдавать приказы, возможность создавать основополагающие тексты, такие как конституция или законы. Эти свойства языка и являются конститутивными для официальной культуры. Но идеальный язык есть перформативное противоречие (не может быть идеальным то, что применяется в частной практике), и потому основой мира во всем мире может стать не общий язык, а общая реальность культуры, определяющей почтение к Другому.

Лекция 10. Элитарная и массовая культура: расклад постмодерна

Элитарная культура – явление 20 века, и ее возникновение связано с крупными культурными разрывами после Первой мировой войны. С одной стороны, искусство не могло бесп проблемно опираться на отдельные «идеи» (даже самые добрые, но не спасающие от войн) и должно было привлечь новые ресурсы традиции, далеко не всегда известные широкой публике. С другой стороны, элитарная культура – это симптом растерянности интеллектуалов перед постоянно меняющейся обстановкой, начиная от перемен в быту и кончая кризисом ценностей.

В лучших своих проявлениях элитарная культура обновила язык искусства и вызвала интерес к традициям далекого прошлого, которые стали переживаться как живые, озадачивающие, присутствующие в нашей жизни как вопросы и ответы. Но в худших проявлениях она оказалась просто противовесом массовой культуры. Чаще всего массовую культуру создают интеллектуалы, хорошо знающие, какие именно формы и идеи лучше всего работают на публике.

Французский писатель Жак Бенда написал книгу «Предательство интеллектуалов» (1927). Бенда легко прощает интеллектуалам политические заблуждения, но не прощает

эмоциональных заблуждений. Он не позволяет интеллектуалу увлекаться тем валом эмоций, который несет толпу к готовым политическим целям. Его идеал – бесстрастный «клирик», профессор. Главное – дисциплинировать душу, отвращаясь от зол, от публицистики, заемных страстей и оправданий войны. Настоящий интеллектуал противостоит отчаянию, духу всеобщего осуждения, возлагающего ответственность за войну на все конфликтующие стороны.

Например, Бенда сравнивает воодушевление, с которым ожидали Первую мировую войну в Германии, и ту тревогу, которую вселяла грядущая война в сердца французов, и делает из этого вывод о развращенности германского общества самой идеей войны, превратившейся в публичную интеллектуальную страсть. Конечно, патриотический подъем был и во Франции, но не было воодушевления самим фактом войны – вдохновлялись, по мнению Бенда, настоящими и будущими героическими действиями, но не самим умением вести войну, не выстраиванием стратегии превосходства.

Бенда в споре с оппонентами признает, что для этой интеллектуальной умеренности народа нужна безупречная инстанция авторитета, которая выше всех подозрений, чтобы нравственные упреки исполнителям властных решений или инициаторам законов не коснулись этой начальной инстанции социального регулирования, инстанции выстраивания воображаемого общества.

Такой инстанцией исторически во Франции была монар-

хия, которую нельзя было заподозрить в податливости социальным эмоциям: все частные интересы монарха сразу же превращались в общезначимые символы, не успев вызвать вихря народной страсти. Тогда как теперь эту же роль должны взять на себя «клирики» – интеллектуалы, которые точно так же, как монарх, устремлены к вечным интересам, думают об идеальных вещах и пропорциях и потому превращают даже самые низкие и корыстные свои интересы в один из членов вечной космической пропорции.

Бенда писал в уникальную историческую эпоху, эпоху приватизируемых мобилизаций: в противоположность тотальной мобилизации мировой войны, в эти годы часть населения вербовалась на строительство, часть – на обеспечение экономики своими скудными финансами. И конечно, интеллектуал виделся Бенда прежде всего как демобилизованный созерцатель, которого не держат ни в одной армии из-за его профессиональной непригодности, из-за рассеянности и экстатичности.

Но именно поэтому он «клирик» (верный служитель элитарной культуры), он никогда не будет подыгрывать ни одному мобилизационному проекту, не будет и сопротивляться эксцессам чужого патриотизма или бунта. Он воздействует на людей своим примером преданного служения, самопожертвования и праведных трудов. Он не выводит мышление из действия и не переключается с мышления на действие – он сломал этот переключатель, создав единый медиум транс-

ляции положительных примеров в народ, своего рода постоянное моралистическое кино.

Если он вздумает влиять на политику, он «согласится с некоторыми ценностями врага»: превратит себя в рыночный товар, уже присвоенный и много раз перепроданный в ходе мобилизаций. Это и будет предательством интеллектуалов. Интеллектуал не должен диктовать законы, он должен членораздельно произносить правду, не должен пропагандировать решения, но просто показывать решимость служить вечным смыслам.

Основоположником теории массовой культуры считается французский философ Жан Бодрийяр (1929–2007), и фактически все, что пишется в массовой культуре сейчас, представляет собой либо развитие идей Бодрийяра, либо полемику с этими идеями. Бодрийяр относился к поколению марксистов-структуралистов, которые от марксизма брали представление об интересах, об экономических процессах как об экономике интересов, а от структурализма – понятия об означающем и означаемом.

Бодрийяр писал о том, что отношение между означающим и означаемым культуры бывают довольно проблематичным. Существует немало случаев означающего без означаемого и наоборот. Скажем, реклама – совокупность означающих с пустым референтом, которые ни к чему не отсылают. Есть определенный набор образов, каждый из которых имеет значимость, но не имеет строго определенного значения.

Равно как и политический субъект нового типа – это означаемое без означающего. У этого субъекта есть определенный набор ценностей, скажем, либеральных, демократических, социальных; но этим субъектом может стать кто угодно.

Бодрийяр внес свой вклад и в науку о виртуальной реальности. Он пытался доказать, что современное развитие субъекта рано или поздно приведет к тому, что субъектом сможет становиться кто угодно. Субъектом может стать вещь, медийное сообщение, может стать рекламный образ, – и они будут не менее субъектны, чем человек. Человек растворяется в структуре означаемого.

Основное понятие, которое было введено Бодрийяром – понятие подобия или симулякра. Само слово «симулякр» означает ложное сходство, имитацию вещи: например, слон из картона будет типичным симулякром. Он изображает слона, будет принят за слона, но при этом слоном не является.

И главное свойство симулякра для Бодрийяра – это то, что это знак без содержания. Единственный смысл такого слона – это отсылать к тому, что бывают реальные слоны, и больше никакого содержания у симулякра нет. Тогда как, например, дорожные знаки – это знаки с означаемым, они существуют для регулирования дорожного движения. Тогда как в случае симулякров означаемое довольно сомнительно.

Например, объекты рекламы отсылают не к потребительским свойствам вещей, а таким понятиям, как престиж или

соблазн, преимущество или успех. Это те понятия, которые заведомо не имеют никакого референта; единственная их задача – конструировать нового субъекта потребления. Никакой другой задачи по реальному изготовлению вещей и реальному обслуживанию мира здесь не подразумевается.

В самой теоретической сложной книге, «Критика символической экономии знака», Бодрийяр пытается вывести появление симулякров из марксистских законов развития экономики. Экономика всегда требует объединения усилий людей, объединения людей в группы экономических интересов; а каждый экономический интерес должен репрезентироваться, иметь репрезентанта. Допустим, все рабочие объединены в класс пролетариев, а репрезентантом (представителем) данного класса является некий усредненный образ человека труда. Перед нами своего рода символическая экономия: на место множественности свойств вещей ставится некий единственный репрезентант – общее представление о том, каким должен быть рабочий, крестьянин или, скажем, покупатель или продавец.

Бодрийяр рассматривает, как после Второй мировой войны этот политический субъект менялся. Прежде политическим субъектом выступали конкретные политические группы: нации, классы, расы... – группы, обладающие определенными свойствами и несомненной политической реальностью. Тогда как во времена холодной войны новый политический субъект создается исключительно усилиями медиа и

рекламы.

Субъект-потребитель – это прежде всего субъект который бесконечно соблазняется, который постоянно находится в соблазне. Для описания этого типа субъективности Бодрийяр использует термин «seduction»: соблазнение или совращение. Русскому слово соблазн соответствует два французских слова, искушение и совращение: Бодрийяр говорит о том, что реклама говорит об искушении, она искушает человека некоторым количеством образов, при этом образов без ясного референта, без ясного понимания того, к чему они отсылают, – но, по сути дела, создает человека бесконечно соблазняемого, которого каждый предмет приманивает еще больше, чем предыдущий.

Новый политический субъект находится во власти брендов. Бренд выступает в образе действительной или мнимой экономии, как способ экономить усилия в общении и торговле. Смысл брендов в том, что можно не тратить усилия на поиск информации, на привыкание к вещам, на реальное взаимодействие с вещами, а можно приобрести какую-то совокупность образов и идей в готовом виде; это и есть символическая экономия знака. Новая экономика строится не на реальных вещах и реальных правилах работы с ними, а на брендах, правила использования которых заранее известны.

Бодрийяр сближал два понятия: симулякр и симуляция. Под симуляцией имеется в виду создание означающих без означаемого. Создаются рекламные стратегии, напрямую не

связанные с тем, какой именно товар предстоит рекламировать. Создаются речевые стратегии, которые универсально подходят к любому товару и могут выставить на продажу любую идею.

В такой системе труд, отдых и деньги тоже становятся брендами. Если раньше это были исторические сюжеты, что такой-то человек был тружеником или такому-то человеку повезло, он много заработал, то теперь труд, деньги, досуг – все это может продаваться и покупаться в готовом виде. Современный человек покупает досуг единым пакетом, например, в виде туристической путевки, и для него деньги являются не сюжетом в его жизни, а универсальным медиумом. Все крутится вокруг денег, и любая деятельность человека является лишь пустым означаемым при этом означающем.

Строго экономически Бодрийяр связывал такое положение дел с торжеством нового типа капитализма транснациональных корпораций. Транснациональными корпорациями называются фирмы, умеющие действовать в любой стране. Coca-Cola – типичный пример транснациональной корпорации: ее продукт продается во всех странах мира.

Суть транснациональных корпораций в том, что их продукт будет успешно продаваться, независимо от того, в каком состоянии находится экономика страны. В одной стране люди богаты, в другой бедные, в одной стране экономика стабильна, в другой кризис, – но Coca-Cola будет везде. Реальное состояние экономика ничего не значит: значим сам

факт продажи Coca-Cola и обладание людей этим фетишем.

Жизненные практики при этом могут адаптировать готовый продукт. В некоторых странах Coca-Cola становится семейным напитком, и наиболее распространены двухлитровые бутылки. В Латинской Америке Coca-Cola часто продается в пятилитровых бутылках, для большой компании, или разливается на вынос в пластиковые пакеты. Но даже такие радикальные модификации в разных жизненных мирах не меняют сущности брендов.

Существование каждого бренда обязано конкретному типу мультипликации (создания групп, множеств, наборов), который был изобретен данным производителем. Например, успех компании Coca-Cola определяется тем, что она одна из первых фирм, которая начала использовать «multipacking» еще в двадцатые годы прошлого века. Сам напиток Coca-Cola появился в 1884 году как сироп от кашля, продававшийся в аптеках в ряду множества других сиропов. Но именно изобретение «multipacking» (возможность взять с собой сразу несколько бутылок) определило рыночный прорыв напитка.

В книге «Америка» Бодрийяр пытается рассмотреть США как страну-бренд, страну, которая постоянно себя мультиплицирует, которая постоянно строит одни и те же небоскребы, одни и те же типы автострад, создается тип человека, не отделимого от автомобиля, с постоянной мультипликацией автомобиля. Человек время от времени вынуж-

ден менять автомобиль, и в экономике мультипликации он оказывается приложением к автомобилю.

Мультиплицирование приводит к тому, что человек становится пустым означаемым, а полноту означающего (символическую значимость) получают вещи. Принципы мультипликации являются основой любой теории успешных продаж. Она может быть различной, например, сборка вещей из однотипных элементов (шведская компания ИКЕА) понимается как причастность к данному типу мультипликации и, значит, данному типу производства. Никто уже не довольствуется своей исторической ролью, все хотят быть в той или иной мере производителями: участвовать в создании вещей, а не только в пользовании ими.

До Второй мировой войны функции вещей определялись историческим положением человека. Каждая вещь определялась историческими задачами данного человека: вырастить сына, участвовать в том или ином производстве, участвовать в каких либо типах общественной жизни и так далее.

Тогда как вещь во второй половине XX века становится по большей части симулякром: каждый понимает ее по-своему, приспособливает по-своему, более того, считает, что он участвует в создании этой вещи. Отсюда большое количество товаров, требующих сборки, отладки. Иногда это доходило до абсурда: техника во второй половине 1970-х годов требовала целого искусства отладки, со множеством ручек управления, регуляторов – что и входило в замысел домаш-

ней техники.

Нынешние наборы для сборки технических устройств или коллекционирования, или смартфоны, требующие загрузки различных приложений, говорят о торжестве вещи как мультипликации, за которую потребитель постоянно доплачивает.

У Бодрийяра есть оппоненты. Например, современный французский мыслитель, консультант крупных предприятий Жиль Липовецкий (р. 1944) выступает как защитник массовой культуры, считая, что она способствует развитию демократических ценностей и наиболее полному участию населения в демократических процессах.

Липовецкий ведет спор с Бодрийяром по многим пунктам. В частности, Липовецкий пытается опровергнуть расхожее мнение, поддержанное Бодрийяром, что современные вещи нарочно делаются не очень качественно, чтобы человек их чаще менял, в отличие от надежных холодильников и автомобилей середины XX века. Многие видят в этом заговор корпораций, принуждающих к покупке новых вещей. Липовецкий показывает, что по большей части стремление людей к покупке новых вещей связано не столько с поломкой, сколько с привычкой делать апгрейд собственного быта. Именно из-за того, что люди заранее исходят из того, что вещь морально устареет, они соглашаются покупать вещи с меньшим запасом прочности, чем у вещей раньше.

Итак, это не заговор фирм, а определенный демократи-

ческий консенсус самих потребителей. Лучше чаще менять мобильные телефоны, чем ждать, пока мобильный телефон сломается, а вместе с ним рухнет и привычный быт. Кроме того, сама починка вещей требует специальных знаний, определенной отладки, является эксклюзивной услугой. В современной «экономике знаний» можно сравнить обращение к мастеру с обращением к врачу, с дорогой эксклюзивной консультацией.

Если раньше автомобиль был устроен примитивно, то его можно было чинить с помощью молотка, кувалды и подобных инструментов. Сейчас автомобиль – это определенное инженерное сооружение, не только механизм с гайками и трубами внутри, это еще и система тонкой отладки, почти живая тонкая настройка на колесах. Мастер должен не только починить, но и настроить, проверить работоспособность, оказать уникальные услуги.

Есть у массовой культуры и другой тип критики, связывающий массовую культуру с упадком просвещенческого проекта. Просвещенческий проект был основан на критике всей поступающей информации. Часто обращают внимание на некритическое восприятие информации нашими современниками: информация становится предметом потребления, существует не по причине исторической значимости, а в меру текущего потребления.

Скажем, один и тот же образ политика, одни и те же его свойства могут быть использованы как его сторонниками,

так и его противниками. Например, поведение современно-го лидера для его сторонников – история успеха, образцовая история, для его противников – свидетельство его слабости и зависимости от обстоятельств и людей. Выжидательная позиция в отношении войн сторонниками будет воспринята как миротворчество, а противниками – как признак политической слабости и беспомощности.

В этом парадокс работы современных медиа: несмотря на то что пропагандистский потенциал современных медиа очень силен, тем не менее одни и те же акты могут интерпретироваться и в пользу официальной политики, и не в ее пользу. Один и тот же факт озеленения города может быть понят и положительно, и отрицательно: как разрушение имеющейся среды или как создание той среды, которая наиболее соответствует нынешнему социальному дизайну.

Пропаганда в старом смысле была основана на историческом проекте: пропагандировался проект будущего. Каждое действие трактовалось как часть исторического предназначения страны. В настоящее время ни о каком историческом предназначении речи не идет, но только о неких выгодах или невыгодах существующего положения. Следовательно, любая информация может интерпретироваться двояко, в зависимости от настроения потребителя.

В теории современной массовой культуры говорят о возникновении нового типа идентичности. И это собственно коллективная идентичность, чаще всего основанная на очень

субъективных предпочтениях. Возникновение разного рода субкультур и многочисленных языков, которыми обладают субкультуры, – один из признаков возникновения новой идентичности. Какой она будет – увидим дальше, уже подготовив первые курсовые работы, начав первые самостоятельные исследования.