

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Нам 50!

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

10/2008

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Тульчинский Г.Л.,
Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал» и
в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «**Ulrich's Periodicals Directory**».

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.11.2008 г. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.

Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Философское измерение ■

<i>Ю.Д. ГРАНИН</i>	«Глобальное гражданство» или «глобальная этика»?	5
<i>Ю.В. СИНЕОКАЯ</i>	Проблема объединения Европы в контексте философии Ницше	21

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Российская культура: вызовы глобализации и массового общества ■

Виртуальный круглый стол

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Современная культура. Деструкция или развитие?	37
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или Почему российское общество самое массовое	38
<i>К.Э. РАЗЛОГОВ</i>	Культура или культуры?	58
<i>В.К. КАНТОР</i>	Культурно-философский национализм как провокация имперского кризиса в России	63
<i>А.П. ЛЮСЫЙ</i>	Глобальные ориентиры и региональные онтологии культуры	75
<i>А.В. УЛЬЯНОВСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Российская культура: мифодизайн	85
<i>М.А. ЧЕРНЯК</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	От «глянца» к «антиглянцу»: остановка по требованию	96

Рефлексируя проблему

<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ, М.А. ЧЕРНЯК, А.В. УЛЬЯНОВСКИЙ</i>	109
--	-----

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

**Философская мысль: ■
рецепция и интерпретация**

<i>А.Э. САВИН (Ханты-Мансийск)</i>	О понятии интенциональной истории у «позднего» Гуссерля	121
<i>Н.Н. МИКЛИНА (Ставрополь)</i>	Мир А.Ф. Лосева как мир «чистого музыкального бытия»	131
<i>С.Ю. ДРОЗДОВА (Чебоксары)</i>	Ф.Ф. Зелинский о роли римской религии в генезисе европейского христианства	138

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

<i>В.А. ШУПЕР</i>	Этос науки	152
	■ Наши авторы	159
	■ Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумееся, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



**ФИЛОСОФИЯ
И ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ**



Философское измерение



**«ГЛОБАЛЬНОЕ ГРАЖДАНСТВО»
ИЛИ «ГЛОБАЛЬНАЯ ЭТИКА»?**

Ю.Д. ГРАНИН

Ситуация, в которой оказалось человечество в начале XXI века, внушает серьезные опасения. Правда, еще в последней четверти XX века некоторые искренне считали, что вековые надежды на достижение человечеством стадии толерантного единства, верховенства разумности и гуманности начинают сбываться. Эти надежды связывали с процессом глобализации, который, особенно после распада СССР, мировой системы социализма и перехода к однополярному миру, представлялся многим ученым и политикам важнейшим фактором устранения постоянных конфликтов и интеграции человечества. Но вскоре выяснилось, что этим прогнозам не суждено было сбыться.

Очевидное для многих разрушение общечеловеческих ценностей, понижение их императивного статуса в XX столетии поставили в повестку дня вопрос о «новом гуманизме» и новой – «глобальной» – этике», основу которых должны составить принципы глобальной ответственности и поведения¹. Казалось бы, набирающий силу процесс глобализации дает шанс на утверждение реального гуманизма если не повсеместно, то хотя бы в странах «золотого миллиарда». Проблема, однако, в том, что сама глобализация, трактуемая как мегатенденция к объединению человечества, амбивалентна: ее очевидные, прежде всего экономические, преимущества для некоторых развитых стран для многих других оборачиваются значительными потерями. Становясь все более взаимосвязанным, мир пока не стал ни морально чище, ни устойчивее. Неопределенность, по выражению

Р. Робертсона, нынешней фазы глобализации² проблематизирует дальнейшее существование национальных государств как наиболее распространенной институциональной формы общежития, стимулирует появление многочисленных моделей будущего политического жизнеустройства человечества. Теоретический дискурс о судьбе национального государства в условиях глобализации выстраивается по принципу «оптимисты» — «пессимисты». Первые считают, что традиционные формы общежития не исчерпали свой исторический ресурс и связывают грядущие трансформации системы международных отношений с установлением принципов глобальной этики. Тогда как вторые основные надежды связывают с радикальным изменением принципов современного политического устройства мира и выстраивают политические проекты грядущего «сетевого общества» (М. Кастельс), «мирового государства» (Т. Левит), «континентальных федераций» (А.Г. Дугин), «общества множеств — ре-коммуны» (А. Негри, М. Хардт), возглавляемой США «глобальной демократической империи» (Н. Фергюссон, П. Гречко), «глобального гражданского общества» (Д. Дарендорф, Э. Гидденс) или «глобального гражданства» (Ю. Хабермас, М. Эван).

Кто же прав? Точный ответ, разумеется, даст будущее. А в данной статье, проанализировав сущность и исторические формы глобализации, я попытаюсь показать, что перспективы развития человечества в обозримом будущем связаны не с «глобальным гражданством», а с вероятным появлением новых форм глобализации на основе использования традиционных — не западных — ценностей жизни и принципов «глобальной этики». В теоретическом плане решение этой задачи осложняется тем, что в научном сообществе нет единства взглядов на природу, формы, характер и направления эволюции процессов глобализации. Отечественное и зарубежное обществознание демонстрирует такой плюрализм подходов и точек зрения, синтезировать которые в какую-то одну теоретическую междисциплинарную модель эволюции «глобализации» крайне проблематично. Остановимся подробнее на этой проблеме.

Парадоксы и противоречия современных трактовок глобализации

Прежде всего, они объективно «заданы», с одной стороны, многоаспектностью и историзмом исследуемого феномена, а с другой, — отсутствием систематических междисциплинарных исследований, преодолевающих естественную ограниченность изучения глобализации в пределах одной научной дисциплины. Не случайно сейчас теоретический «образ» глобализации как исторического феномена «размыт» и растащен по разным дисциплинарным «квартирам».

Экономисты, например, фокусируют внимание на образовании глобальных рынков, наднациональных финансовых и экономических институтов, «свободном движении» капиталов и рабочей силы из страны в страну и многих других приметах нашего времени. Социологи традиционно связывают возникновение глобализации с появлением и эволюцией капитализма и имманентными ему процессами модернизации. Политологи, акцентируя внимание на возникновении над-и-межгосударственных политических образований, интерпретируют глобализацию как процесс качественного изменения характера международных отношений, мировой политики, субъектами которых наряду с национальными государствами становятся интергосударственные образования: ООН, ВТО, союзы государств (например, ЕЭС и СНГ), политические и военно-политические блоки (НАТО).

Существуют и более широкие подходы, своеобразие которых, в свою очередь, объективно обусловлено, с одной стороны, проникновением в социальные науки фундаментальных идей современной научной картины мира (НКМ), а с другой, — конкурентоспособностью различных традиционных концептуализаций истории человечества. Так, используя идеи «универсального эволюционизма» и категориальный аппарат синергетики, претендующей на то, чтобы стать ядром современной НКМ, «глобализацию» истолковывают, например, как «объективную эволюцию геобиосоциосистемы»³ или как «целевую функцию» нелинейного процесса самоорганизации «социальной системы» в «суперсложный организм — Мегасоциум», который, будучи «пред-

ставлен локальными социальными организмами (социумами)», в свою очередь, «имеет идеальную программу жизненного цикла»: «проходит стадии зарождения, роста и умирания»². В границах этой, как многие считают, новой парадигмы исторического знания³, глобализация человечества интерпретируется как этап «универсальной» или «глобальной истории», имеющих циклический характер.

Хотя категориальный аппарат синергетики и теории систем весьма активно используется почти во всех крупных работах, попыток последовательного системно-синергетического истолкования глобализации в контексте «универсальной истории» пока немного и они неудачны. Не только из-за метафоричности использования в качестве метаязыка языка синергетики, но и из-за неясности эпистемологического статуса как самой синергетики⁴, так и проблемы «универсального эволюционизма», которую, не без оснований, считают метафорой для «обозначения традиционной философской проблемы», «исследовательским проектом» постнеклассической науки, философские и научные основания которого «далеко еще не прояснены, а зачастую даже не осознаются»⁵. Поэтому большинство исследователей предпочитают работать в рамках традиционных – линейных и нелинейных – социологических истолкований истории человечества, в пределах которых глобализация понимается либо как *одна из нескольких*, противостоящих друг другу, *тенденций истории*, либо как *одна* – результирующая – *тенденция исторического развития*.

В первом случае, помещая глобализацию в один ряд с такими тенденциями, как «локализация», «национализация» и «регионализация», ее истолковывают как изменение пространственно-временных характеристик (увеличения скорости, масштабов, «уплотнения» либо «сжатия») и порядка («новый мировой порядок») экономических, политических, культурных и иных взаимодействий и отношений между народами и государствами⁶. Во втором случае по сути тот же самый процесс интерпретируется как *обретение историей качества глобальности (всеобщности)*⁷ **в результате** 1) развития науки и техники, «техносферы» (техницистский подход), 2) развития экономической (капиталистической)

«миросистемы» (миросистемный подход), 3) распространения («столкновения») мировых и локальных «культур» и «цивилизаций» (социокультурный подход) или 4) «модернизации» обществ по линиям: «аграрное – индустриальное – постиндустриальное» или «традиционное – общество модерна – постмодерна» (модернистский подход).

В большинстве работ эти подходы пересекаются. Но в любом случае понятая таким образом глобализация воплощает очевидное всем увеличение взаимозависимости и взаимосвязанности человечества по мере развития научно-технического, экономического, политического и культурного прогресса в одних странах (странах Запада) и сопутствующее ему неравенство Мира: разделение его на развитый «Центр» и отсталую «периферию», вынужденно усваивающую научно-технические, политические и культурные достижения и стандарты Запада. Соответственно этому выстраиваются исторические периодизации вестернизированного варианта глобализации: ее первый этап обычно относят к «долгому XVI веку» (И. Валлерстайн), связывая со становлением капитализма в Европе и колонизацией мира европейцами, второй – к XIX веку – веку индустриальной революции и формирования мирового рынка, третий – к середине XX века: эпохе НТР и международных организаций⁸.

В мою задачу не входит сравнительный анализ этих, наиболее распространенных трактовок и периодизаций глобализации. Подчеркну лишь, что большинство исследователей, во-первых, редуцируют длительный всемирно-исторический процесс глобализации лишь к одному из многих ее этапов – организованной по рецептам контролируемых США и другими «глобальными игроками» МВФ и ВТО современной неолиберальной глобализации, а эту последнюю, во-вторых, – к какому-то одному (финансовому, экономическому, политическому, научно-техническому и др.) из многих ее сторон и аспектов. Возможность появления новых форм глобализации человечества не рассматривается. Поэтому большинство политических проектов будущего связывается с перспективами устранения негативных последствий современной глобализации на основе более последовательного использования (и навязывания!) западных

ценностей всему остальному миру. Проект «глобального гражданства» в этом ряду не исключение.

Глобальное гражданство: утопия или научное предсказание?

Анализируя указанную проблему, следует сразу подчеркнуть общечеловеческую значимость ценностей прав человека, гражданских свобод и демократии, которые автор не думает брать под сомнение. Речь о другом: о реальных возможностях и ограничениях их тотального использования в современном мире, разделенном на множество культур, религий, наций и национальных государств. Уже к началу XX века обозначилось, а к его закату стало совершенно очевидным основное противоречие глобализации, связанное с неравномерностью ее осуществления в разных сферах общественной жизни: увеличивая финансовую, экономическую и политическую взаимосвязанность государств и народов, она не способствует выравниванию уровня их социального и экономического развития, формированию устойчивого мирового порядка, раз за разом наталкиваясь на социокультурное и политическое сопротивление многих народов и национальных государств, число которых, вместе с сопутствующим их образованию и развитию «национализмом», неуклонно растет. Так же, как прежде, и национализм не имеющих государственности этносов, и формирующихся наций остается источником большинства конфликтных ситуаций в глобализирующемся мире, является вызовом современной неолиберальной глобализации, адекватным ответом на который, по мнению ряда исследователей, могут стать проекты грядущего «глобального гражданского общества» (Д. Дарендорф, Э. Гидденс, Х. Булл, А.В. Бузгалин и др.), «космополитического государства» (У. Бек) или «глобального гражданства».

Впервые упомянутая в трактате «О вечном мире» И. Канта идея глобального гражданства теперь вновь оказалась в центре внимания научной и философской мысли. М. Эван, к примеру, считает, что глобальное гражданство возможно по принципу автоматического его получения вместе с получением гражданства страны-члена ООН или же в форме индивидуального членства в ООН⁹. В отечественной лите-

ратуре тезис о возможности глобального гражданства обосновывают Ю.М. Резник и М.В. Ильин. Последний утверждает, что перемещения по миру должны быть урегулированы таким образом, чтобы комплекс прав и обязанностей индивида мог реализовываться независимо от его места пребывания, а гражданин мирового сообщества мог бы свободно осуществлять выбор этого самого места.

Особенно активно эту идею поддерживает Юрген Хабермас. Если в работах большинства авторов идея глобального гражданства, в лучшем случае остается политической декларацией, то в трудах Хабермаса она оказывается логическим выводом из его концепций «постнационального общества» и «конституционного патриотизма».

Следует отметить глубокое понимание Хабермасом сущности глобализации, исследуя которую он проводит прямую аналогию с эпохой становления национальных государств в Новое время. «Сегодня мы стоим перед аналогичным вызовом», — пишет Хабермас. Глобализация «лишь продолжает процесс, первым значительным примером которого стали интеграционные успехи национального государства», — утверждает он, и предлагает «ориентироваться на образец как раз той исторической формы, которую мы собираемся преодолеть»¹⁰. Именно так — «преодолеть» — пишет Хабермас. Но каким образом? Он не удовлетворяется «естественностью и неизбежностью» глобализации, как неолибералы. Он хочет ускорить процесс, доводя свою верную аналогию до крайних форм. Если «спрямить» его мысль, получается, что так же, как в Новое время национализм перемолол локальные этнизмы, так теперь глобализация перемелет национализмы, и мы придем, как пишет Хабермас, к «постнациональному обществу».

Хабермас совершенно точно раскрывает роль национализма в строительстве национального государства, связывая ее с установлением абстрагирующей тенденции общественной модернизации и идентификацией граждан через национальное сознание благодаря культурной принадлежности к нации. Однако теперь «национальное государство должно отвергнуть тот амбивалентный потенциал, который некогда действовал в качестве движущей силы»¹¹. Хабермас

проявляет изрядную долю утопизма и сознательно отказывается от эффективного социокультурного интегратора во имя более толерантного, с его точки зрения, интегратора правового. Он утверждает, что «политическая культура той или иной страны кристаллизуется вокруг действующей конституции», а национальная культура всего лишь развивает ту или иную трактовку абстрактных и абсолютных принципов народного суверенитета и прав человека¹². Но это не так. Национальная культура всегда строилась и строится вокруг «символов» нации, и развивала патриотизм и национализм как «свое иное».

Возможно, существование в течение нескольких десятилетий Конституции ФРГ и могло внушить такие иллюзии. Но они плохо согласуются с рядом исторических событий противоположного свойства — запретом КПП, «разборками» неонацистов с гастарбайтерами, неприязнью к новоприбывшим немцам из Восточной Европы и России и др. Но Хабермасу приятнее считать, что ФРГ ближе к «постнациональному самопониманию политического целого», благодаря ее неизменной Конституции. Правовое, являющееся выражением и оформлением экономического и социокультурного, рассматривается Хабермасом как определяющая реальность. Поэтому ему остается лишь недоумевать и сожалеть, что в результате неолиберальной политики «источники общественной солидарности иссякают, так что условия жизни стран бывшего Третьего мира распространяются на центры Первого», а «низший класс создает социальное напряжение, которое разряжается в бессмысленных разрушительных мятежах и может контролироваться только репрессивными средствами; исходящая из гетто отравка распространяется на инфраструктуру городских центров и даже регионов и проникает во все поры общества»¹³. Хабермас обеспокоен за «универсалистские основы республиканизма» и «статус среднего слоя», и винит в «восстании масс» неолибералов с их «постполитичностью» и атомарной анонимностью социума. Альтернативу неолиберальной политике Хабермас ищет вне рамок национального государства, считая связку территории, нации, национального хозяйства и национализма устаревшей в условиях глобализации.

Надежды Хабермас возлагает на «конституционный патриотизм», более того, объявляет его единственно возможной и современной формой патриотизма. Этот патриотизм основывается «не на конкретной нации как целом, но на абстрактных процедурах и принципах». Абстрактные идеи демократии и прав человека представляются ему опорой более надежной, чем изменчивые национально-культурные традиции. Он надеется, что конституционное государство будет формировать постнациональную идентичность. В этом он видит противоядие от «отравы, выползающей из гетто».

Но в рецептах Хабермас резко удаляется от реальности, возлагая надежды на некую вненациональную всеобщую политическую культуру, которая позволит перестроить солидарность граждан «на абстрактной основе конституционного патриотизма». Он надеется на то, что «разумное политическое взаимопонимание, в том числе и между чужими», сделает «излишним гарантируемый культурной однородностью фоновый консенсус». Демократический режим, по Хабермасу, может довольствоваться абстрактной солидарностью, и ему не обязательно прибегать к ментальной укорененности в «нации»¹⁴. Так современный классик, руководствуясь исключительно благими намерениями придать национализму чисто гражданскую форму, на деле совершенно в духе нашего постмодернистского времени деконструирует единственную оставшуюся скрепу стабильности государства — обусловленную историей и жертвами национально-культурную идентичность во имя абстрактного конституционного патриотизма. И это при том, что сам Хабермас высказывается решительно против постмодернистских идей о «конце политики», столь чуждых ему, как представителю реформистской мысли.

Альтернатива «концу политики», по мнению Хабермаса, могла бы возникнуть «по мере создания наднациональных дееспособных акторов: примером может служить Европа»¹⁵. Он грезит о создании дееспособных международных институтов вместо МБ и МВФ и о решающей роли демократического общественного мнения. И ополчается против евроскептиков, стремящихся защитить «поблекшие добродетели национального государства» и императивно утвер-

ждает, что «граждане Европы (что обозначено только благодаря их общему паспорту) должны — невзирая на национальные границы — научиться взаимно признавать друг друга в качестве членов одной и той же государственно-политической системы. До сих пор ограничившаяся национальным государством гражданская солидарность должна распространиться на граждан Евросоюза»¹⁶. Благие пожелания. К сожалению, жизнь не сводится к паспортам, конституциям и правовым нормам, а часто ломает и то, и другое и третье. Поэтому считать сферу права устойчивой, это иллюзия, правда, весьма распространенная у теоретиков.

Другой вариант толерантного ответа на коллизию глобализации и национализма представлен концепцией «космополитического государства» Ульриха Бека. Перспективу он видит в становлении надгосударственных структур единой Европы. И путь приспособления к глобализации и взаимный диалог возможны лишь при элиминировании национального. И здесь он говорит о «западне национального». «Национальный» (термин также берется в кавычки) подход в мыслях и действиях народов и их правительств лишь разжигает взаимные столкновения, которыми пользуются глобализаторы для выбора экономически выгодных финансовых стратегий. Поэтому, по его мнению, национализм поддерживает и укрепляет транснациональную мощь корпораций¹⁷. Вместо «тупиковой» национальной привязки политики, ведущей к вражде, Бек предлагает использовать потенциал межгосударственного сотрудничества. «Реальная сила государств парализуется противоположным влиянием неолиберализма и национализма», и выход возможен лишь в ограничении независимости национальных правительств, создании транснациональных структур и пространства «объединенного суверенитета»¹⁸. Преодоление внутренних сложностей и обретение правительствами новых возможностей в «противостоянии народу и оппозиции» Бек видит в отказе от национальной независимости.

Надо признать, ход мысли Бека несколько циничен. Правители, элита, могут купить расширение возможностей жесткого контроля за происходящим в стране за счет выхода из «западни национального», «утраты национальной не-

зависимости» и «преодолении националистического фанатизма», т.е. того, что еще как-то объединяло власть и народ в рамках национально-государственного целого. Ответом на вызовы глобализации Бек называет «космополитическое государство, основывающееся на индифферентности государства к признаку национальности и допускающее существование национальных идентичностей согласно закреплённому в конституции принципу толерантности». Таким образом, чтобы соответствовать глобализации нужно во имя толерантности игнорировать национальное. Бек так прямо и пишет: «отделение государства от нации». Вот какое превращение претерпела идея нации за 200 лет. Во время Великой французской революции нация как единый народ граждан создавала демократическим путем государственные структуры, чтобы защищать интересы целого. Теперь же государственные структуры видят признак демократии в том, чтобы отделиться от своего первоисточника, быть свободным от суверена-народа.

Глобализация, по мнению Бека, делает общество космополитичным, что требует «преодолеть понимание уникальной, единообразной, территориально определенной национальной родины». Космополитическое государство будет опираться на «наднациональные идентичность, культуру и государственные структуры». Государственные структуры еще могут стать наднациональными, а вот идентичность и культура – маловероятно. Эти фантомы понадобились Беку, чтобы обосновать возможность «космополитического государства», которое должно носить «сугубо конституционный, то есть правовой» характер». Мы видим тот же ход мысли, что и у Хабермаса: искусственное противопоставление правового национальному, вывод о недемократичности и конфронтационности последнего и чисто формальное, абстрактное понимание права, игнорирование того, что оно само вырастает из национальной истории и оформляет ее в ходе становления национального государства, где борьба за нацию и за демократию совпадают. При таком взгляде, где идеологические предпочтения доминируют, не останавливаются даже на предпочтении «хорошего» гражданского национализма «плохому» этническому, а

хотят ликвидировать национальную идентичность вместе с «опасной иллюзией национального государства» во имя иллюзорного «космополитического государства, где демократия и права человека ставятся выше автократии и национализма»¹⁹. «Обретение национальными государствами космополитического характера» Бек считает «ответом на вызовы глобализации» и противостоянием этническому, религиозному и националистическому фундаментализму»²⁰. Нет необходимости говорить о том, что полигоном «космополитического государства» для Бека выступает ЕС. И в отечественной литературе, правда, в значительно меньших масштабах, можно встретить схожие идеи. И. Кремер, например, утверждает: «Сомнительно, что национальной идеей непременно является национализм. Для новых поколений современных западных стран такой идеологией с 1960 — 1970-х годов стал европеизм, то есть нечто противоположное национализму»²¹.

Не ставя под сомнение благородные устремления Хабермаса и Бека, позволю себе усомниться в эффективности их предложений. «Конституционный патриотизм» и «космополитическое государство» — из области благих пожеланий далекого будущего, которое, быть может, никогда не наступит. В современной действительности существует не субъект права с паспортом в кармане, а человек во всей его целостности, с его мечтами, символами, традициями — тем, что формирует его идентичность. Всякие попытки навязать ему идентичность сверху во имя толерантности обречены на провал. Э. Смит верно заметил: «Что касается пророчеств о глобальной культуре, то они не в состоянии учесть укорененность культур во времени и пространстве и зависимость идентичности от памяти». Поэтому, с его точки зрения неудивительно, что «культурные измерения проекта европейской интеграции окружает неразбериха, и что существуют различные модели окончательного объяснения «Европы», многие из которых считают как нацию, так и национальное государство своими основными ориентирами»²².

Сославшись на остроумное замечание М. Гиберно о том, что «инженеры новой Европы должны будут рассмотреть «общеевропейские тенденции» и разработать миф о

происхождении, переписать историю, изобрести традиции, ритуалы и символы, которые создадут новую идентичность; но еще важнее то, что они должны будут найти общую цель, проект, способный мобилизовать энергию европейских граждан»²³, Смит исключительно логично констатирует: «Но это значит, что придется создать определенную форму национализма, поднимающую проблемы не только «нехватки демократии», но и этнического и даже расового исключения иммигрантов, воздвигнуть внешние культурные (а также экономические) барьеры»²⁴. Адепты наднационального и космополитического как лекарства от конфронтационности не только вынуждены будут в соответствии с логикой всемирно-исторического процесса глобализации (расширение — интеграция — идентичность) создавать новый национализм, но сам этот национализм будет нуждаться, да и сейчас уже нуждается в новом образе Чужого, врага — в лице иммигрантов, их потомков и пр. Последнее прекрасно наблюдается в европейской политической жизни. Эталоном, как всегда, служит Франция (деятельность Н. Саркази и т.п.).

Мы согласны с М. Спикером, который считает, что «ответом гражданского общества на политические вызовы глобализации не должна быть его трансформация в глобальное гражданское общество»²⁵. Ведь гражданская солидарность предполагает в качестве основы наличие общей культуры, языка, эмоционального склада, формирование которых на глобальном уровне невозможно. Более того, под воздействием глобализации возможно усиление спонтанных процессов самоорганизации тех или иных национальных и этнических сообществ в качестве реакции на давление извне. В результате может происходить как усиление национального единства, так и напротив — актуализация тех или иных исторических локалий в рамках государств-наций.

При благоприятных условиях возможно укрепление региональных основ гражданской солидарности, как, например, в рамках Европейского Союза, хотя еще очень далеко до образования сколько-нибудь единого гражданского общества. Более того, именно этот процесс стимулирует мотивы национальной обособленности, националистические партии стабильно получают свои проценты на выборах.

Классические государства-нации формировались на основе более-менее сложившегося гражданского общества. То, что в Европе нет еще общеевропейского гражданского общества, т.е. — пан-европейской публичной сферы, которая бы обеспечивала реальный диалог различных интересов, признают даже активные сторонники «европейской альтернативы»²⁶. Поэтому ускоренное строительство пан-европейских политических институтов, не обеспеченное живым развитием гражданского общества может привести лишь к излишней бюрократизации. Можно согласиться с В.Л. Иноземцевым и Е.С. Кузнецовой в том, что «будучи созданными, институты гражданского общества неизбежно приведут к установлению общеевропейской демократии, которая может и должна возникать не как симбиоз национальных демократий, а как проявление воли всех граждан ЕС»²⁷.

Видимо, перспективно говорить не о строительстве каких-то глобальных институтов или же об ускоренном оформлении институтов макрорегиональных. В глобализующемся мире каждое национальное государство имеет сферу глобальной ответственности. Глобальное пронизывает все уровни жизни современных обществ. Своей сферой глобальной ответственности надо плотно заниматься, не отодвигая ее на второй план и используя те средства, которые имеются в наличии у национальных государств. Полагать, что в обозримом будущем политика национальных сообществ будет вытеснена силами глобализации — утопично. Любая попытка конструировать мировое правление в современных условиях, когда глобального и даже макрорегионального гражданского общества нет, обернется лишь антидемократическими перекосами. Куда как реалистичнее направлять усилия на взаимодействие региональных органов, национальных государств и международных организаций на решение тех или иных глобальных проблем.

В этом случае центральной становится проблема обеспечения диалога идентичностей: межкультурного, межнационального, глобального. Возможности такого диалога будут расширяться по мере перехода от этоса эффективности к глобальному этосу. Попыткой примирения этих двух этосов может считаться концепция К.-О. Апеля, в которой

проводится идея дополнительности между справедливостью для всех и стремлением к обеспечению блага для собственного этноса. Вместе с тем, столь меркантильное понимание этоса вряд ли вызовет сочувствие среди представителей незападных культур, которые будут видеть в этом стремление под флагом мультикультурализма сохранить доминирование Запада. Глубоко прав А.А. Гусейнов, когда пишет, что для глобального мира всего лишь диалога культур недостаточно, нужен глобальный этос, в который могут входить ценности общечеловеческой культуры, реально признанные людьми самой разной этнокультурной принадлежности²⁸. Проблема «Как жить совместно?» остра сейчас именно из-за недостатка общечеловеческого публичного пространства для обсуждения всех существующих проблем. Поэтому глобализация и приобретает подчас «дикий», насильственный характер «приобщения к демократии». Можно согласиться с бывшим Генеральным секретарем ООН Бутросом Гали, который выдвигал идею разработки всемирного плана демократизации. Но это — дело будущего.

Примечания

- ¹ «Необходимо сформировать систему принципов поведения в глобальном масштабе на основе общечеловеческих ценностей», — писал еще в 1997 г. И.Т.Фролов (*Фролов И.Т. Новый гуманизм // Академик Иван Тимофеевич Фролов. Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 2002, С. 567*). И был, безусловно, прав.
- ² См.: *Robertson R. Mapping the global condition: globalization as central concept // Theory, culture a. soc. L.; New Delhi, 1990. Vol. 7. № 3/4. P. 16.*
- ³ *Чумаков А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира. М., 2005. С. 407.*
- ⁴ *Азроянц Э. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? М., 2002. С. 65, 66, 248, 250.*
- ⁵ См.: *Чешков М.А. Глобалистика как критика антиглобалистского отечественного сознания // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2004. С. 199.*
- ⁶ См.: *Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2006. № 9. С. 27, 31 — 33.*
- ⁷ См.: *Казютинский В.В. Эпистемологические проблемы универсального эволюционизма // Философские науки. 2006. № 7. С. 93 — 94.*
- ⁸ См.: *Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрей Э., Пerratон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. М., 2004. С. 19.*

- ⁷ В данном случае используется иные, этимологически восходящие к французскому «global» значения: «всеобщий», «всемирный».
- ⁸ См.: *Спикер Г.* Глобализация и развитие: перспективы христианской социальной доктрины // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2003; *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. М., 2003. С. 78 – 82; *Пантин В.И., Лапкин В.В.* Философия исторического прогнозирования. Дубна, 2006; *Иноземцев В.Л.* Глобализация и неравенство // Россия в глобальной политике. 2003. № 1; *Савас Мастас М.* Глобализация как переход к социализму // Альтернативы. 2000. № 3. С. 4, и др.
- ⁹ *Evan W.M.* Identification with the human species: A challenge for the twenty-first century // Human relations. N.Y.; L., 1997. Vol. 50. №. 8.
- ¹⁰ *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. СПб., 2001. С. 199 – 200.
- ¹¹ Там же. С. 214.
- ¹² Там же. С. 215.
- ¹³ Там же. С. 222, 223.
- ¹⁴ *Хабермас Ю.* Политические работы. М., 2005. С. 140, 130, 123, 290, 289, 293.
- ¹⁵ *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. С. 223 – 224.
- ¹⁶ *Хабермас Ю.* Политические работы. С. 319, 322.
- ¹⁷ *Бек У.* Трансформация политики и государства в эпоху глобализации // Свободная мысль. 2004. № 7. С. 3, 4.
- ¹⁸ Там же. С. 5.
- ¹⁹ Там же. С. 6, 7, 8, 9.
- ²⁰ *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. М., 2007. С. 342.
- ²¹ *Кремер И.* Этнократия – новая угроза? // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 5. С. 112.
- ²² *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004. С. 356, 394.
- ²³ *Guibernau M.* Nationalisms. Cambridge, 1996. P. 114.
- ²⁴ *Смит Э.* Национализм и модернизм. С. 395.
- ²⁵ *Спикер М.* Глобализация и развитие: перспективы христианской социальной доктрины. С. 305.
- ²⁶ См.: *Хаттон У.* Мир, в котором мы живем. М., 2004. С. 391.
- ²⁷ *Иноземцев В.Л., Кузнецова Е.С.* Объединенная Европа на пути к лидерству в мировой политике // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 4. С. 11.
- ²⁸ См.: Этос глобального мира. М., 1999. С. 20.

ПРОБЛЕМА ОБЪЕДИНЕНИЯ ЕВРОПЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ

Ю.В. СИНЕОКАЯ

О национальной идентичности

Рубеж XX – XXI веков вошел в интеллектуальную летопись Европы как пик дискуссий по проблеме национальной идентичности. Это время отмечено, с одной стороны, началом масштабного процесса объединения Европы и активным поиском ценностных оснований общеевропейского единства, а с другой, распадом СССР, последствиями которого стали утрата россиянами имперской идентичности, формирование новой российской государственной идеологии и переоценка национальных и наднациональных ценностей.

Со второй трети XIX в. и по сегодняшний день важнейшим проблемным полем отечественной философии остается осмысление исторической роли России через выявление точек взаимоприятий и взаимоотталкиваний между европейскими и автохтонно русскими культурными установками. Чтобы быть конкурентоспособной державой, успешно справляться с проблемами межконфессионально-политического регулирования и решать свои военные и торговые задачи, России нередко приходится заимствовать у Европы более эффективные государственные, военные и торговые механизмы. Параллельно с заимствованием технологий идет взаимообмен социальными стереотипами, ценностными установками, языком и соответствующими языку схемами мышления.

В отношении России к Европе можно выделить два подхода: *культурно-философский* (идеологический), где акцент делается на смыслы и концепции, которые по тем или иным причинам представляются наиболее значимыми в тот или иной момент истории; и *политический* (прагматический), ориентированный на определенные цели – стратегии государства во внешней политике, государственные (национальные или имперские) интересы. Проследив трансформацию образа Европы в работах отечественных мыслителей,

начиная с ранних славянофилов (Киреевского, Аксакова, Хомякова), идеологов русского национализма (Данилевского, Леонтьева, Каткова) и либералов начала XX в. (Бердяева, Струве) вплоть до авторов новейших идеологических и геополитических разработок¹, можно обозначить три традиционные парадигмы отношения России к Европе:

1) Россия и Европа – чуждые миры. Противопоставление русской цивилизации (особого славянского культурно-исторического типа) Западу, примирение с которым невозможно по религиозным и цивилизационным основаниям. Укрепление автохтонных византийских начал российской государственности в противовес утрачивающей свой неповторимый культурный облик Европе.

2) Россия – европейское государство. В силу своей европейской культурной идентичности и ценностных установок Россия ориентирована на интеграцию в единое европейское сообщество.

3) Россия – лишь отчасти Европа, ее историческая миссия заключена в примирении враждебных начал Запада и Востока, миров «безбожного человека» и «бесчеловечного бога» (Владимир Соловьев).

Как бы ни различались эти три подхода, очевидно, что, независимо от того, какие приоритеты официально существуют в тот или иной момент истории – курс на сближение с Европой или противоположный вектор движения, – формирование российской идентичности оказывается неразрывно связанным с процессами становления идентичности европейской. Сегодня, как и веком ранее, Россия не исключает возможность разработки альтернативного паневропейского проекта.

В связи с этим мне представляется важным попытаться понять истоки совершающегося на наших глазах процесса объединения Европы, выявить идеи и ценности, составляющие фундамент концепции Единой Европы.

Идея Единой Европы

В основе проекта объединения Европы лежит тезис о существовании общеевропейской культуры и мощного экономического потенциала для интеграции европейских го-

сударств. Поводом к началу процесса формирования Европейского Союза стали трагические события истории первой половины XX в. и победа над нацизмом во второй мировой войне. Дополнительными стимулами к культурному, политическому и экономическому объединению Европы послужили крах коммунистической доктрины, окончание противостояния советской и западной систем ценностей в холодной войне, а также рост американского влияния в мире.

Большинство европейцев считают целью Европейского Союза преодоление политики силы. Общеввропейская идея лишает легитимности ничем не ограниченное осуществление национальных суверенитетов, объявляет вне закона межнациональные войны, а инструментами властных отношений признает мирную торговлю и дипломатию. Лишь в мире, где правят международные соглашения и нормы права, политика силы – классическая *Realpolitik* может уйти в прошлое. Объединение европейских народов невозможно без того, чтобы часть суверенитета отдельных государств была свободно и добровольно отдана в пользу межгосударственного союза, однако свободное от острых идеологических конфликтов и серьезного военного соперничества общеввропейское пространство имеет значительно больше шансов для консенсуса, диалога и переговоров как способов улаживания разногласий.

Очевидно, что успешное решение задач по формированию Единой Европы, преобразование постоянно расширяющегося Евросоюза в сплоченное политическое объединение и благополучная интеграция иммигрантов в культурную и политическую жизнь европейских стран предполагает формирование новой европейской идентичности и появление мобилизующего общеввропейского мифа. Преамбула к Конституции Европейского Союза гласит, что «гордясь своим национальным своеобразием и историей, народы Европы должны преодолеть свои прежние разногласия и совместными усилиями создать общую судьбу»². Единый европейский дом привлекателен, прежде всего, институтом европейского гражданства, базирующимся не на этнической идее «крови и почвы», а на общем историческом опы-

те, предполагающем равные юридические, политические и социальные права и обязанности для людей, проживающих в одном правовом пространстве. Однако, несмотря на успешное развитие институциональной структуры объединенной Европы, чувство наднационального единства и сплоченности Европейского Союза все еще отсутствует.

В спорах об общеевропейском наследии, общеевропейской идентичности и новом общеевропейском мифе накопилось много разногласий. Налицо опасные центробежные тенденции, в том числе противоречия и конфликты ценностного характера. И хотя в современных дискуссиях о европейском единстве принято ссылаться на существование традиционных общеевропейских ценностей и их интегрирующую роль, очевидно, что чувство принадлежности и осознание общности политической судьбы новой Европы подлежат совместному формированию. Новая реальность не может появиться автоматически, базируясь на почерпнутых из истории объединяющих ценностях. В трудном поиске новых ценностных оснований единения Европы важно обратиться к философской традиции.

Становление концепции

Фридрих Ницше – один из провозвестников идеи «постнигилистической» интеграции Европы. Именно Ницше, значительно раньше других, уловил на исходе XIX столетия фундаментальную траекторию европейской истории: переход от национального политического порядка к глобальному, сделал акцент на скором превращении Европы в единый организм. Признавая величие этнического духа национального государства, Ницше благословил становление новой единой европейской культуры. Чтобы быть сильнее и успешнее, Европе следует объединиться, а для этого на смену национальным государствам должен прийти более мощный европейский проект.

Уже в 1886 г., за сто лет до начала практических шагов по формированию единого европейского пространства, Ницше писал о «несомненнейших признаках, свидетельствующих о том, что Европа стремится к объединению»³. Начавшийся в последнюю четверть прошлого века процесс

формирования Единой Европы воплощает это предвидение. Размышления Ницше о европейском будущем, рассмотренные в контексте процесса интеграции европейских стран, имеют сегодня не только академический, но и практический интерес.

Ницше, «предвестнику чудовищных аварий XX века» (Карен Свасьян), принадлежит много важных прозрений об испытаниях, выпавших в прошлом столетии на долю Европы (тирания идеологий, кризис христианской духовности, нигилизм, переоценка локально-региональных ценностей и космополитических ориентиров, тупик эгалитаризма...). Главной болезнью своих современников – европейцев конца XIX в., философ называл «паралич воли». «Лишь в огромном срединном государстве, где начинается отлив Европы в Азию, – в России... сила воли откладывается и накапливается с давних пор, – писал Ницше в сочинении «По ту сторону добра и зла», – там воля – и неизвестно, воля отрицания или утверждения, грозно ждет того, чтобы, по излюбленному выражению нынешних физиков, освободиться». Прогнозируя «усиление грозности России», Ницше хотел, чтобы это заставило Европу «стать в равной степени грозной», приобрести «единую волю, долгую, страшную собственную волю, которая могла бы назначить себе цели на тысячелетия вперед, – чтобы, наконец, кончилась затяжная комедия ее (Европы. – Ю.С.) маленьких государств, а также ее династическое и демократическое многоволие. Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие (XX век. – Ю.С.) несет с собою борьбу за господство над всем земным шаром – понуждение к великой политике»⁵.

Сегодня Россия снова усиливает свою «грозность», собирает волю в один кулак. Параллельно, в Европе, также идет процесс накопления «воли». Насколько нынешние европейские реалии соответствуют ницшевской концепции «великой политики»? Что ждет Россию в XXI в.: вхождение в Европейский Союз, участие в «великой политике», или роль «перелива» Европы в Азию? Как сложатся отношения и европейцев, и России с Америкой?

Ответ даст начавшийся век...

Обращаясь к истории идеи Единой Европы важно заметить, что она является производной от идеи интеграции всего человечества. До Ницше внимание философов было сфокусировано, прежде всего, на глобальных, «всемирно-гражданских» проблемах. Идеи же именно европейской интеграции – единого государства, всеобщих прав и свобод человека, гражданского общества, – оформляются во второй половине XIX века.

К истории споров

В дискуссиях о Единой Европе первым интеграционным проектом принято считать работу Канта «К вечному миру» (1795), в которой, за 200 лет до ее практической реализации, высказана мысль о необходимости создания института гражданства объединенных государств. Самым эффективным средством устранения и предупреждения международных вооруженных конфликтов Кант считал свободную федерацию стран, законодательно обеспечивающую населению «права всемирного гражданства»: «... раз более или менее тесное общение между народами Земли развилось всюду настолько, что нарушение права в одном месте Земли чувствуется во всех других, идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписанного кодекса государственного и международного права к публичному праву вообще и потому к “вечному миру”»⁶.

Конечно, европейские проблемы обсуждались и до Ницше, но в мыслительной парадигме, нацеленной на всеобщее как всемирное, они не доминировали. Единение стран Европы или других групп государств рассматривалось как средство для достижения цели интеграции всего человечества, представляя собой преходящий этап становления глобального единства.

В середине XX в. французский философ-гегельянец, разработчик идеи Европейского Экономического Сообщества Александр Кожев, задолго до Френсиса Фукуямы выдвинувший идею «конца истории», предпринял попытку синтезировать идеи предшественников в контексте реалий поствоенного времени. Наблюдая за тем, как нацио-

нальные государства, которые еще в XIX в. обладали большим влиянием, утрачивают политическую реальность, Кожев выдвинул свою концепцию организации европейского политического пространства. Переходным политическим образованием на пути к Единой Европе и всемирной интеграции, превосходящим национальные государства и наиболее приемлемым для XX – XXI столетий, Кожев считал региональные империи – интернациональные союзы родственных наций.

В знаменитой докладной записке 1945 г. Шарлю де Голлю «Набросок доктрины французской политики», Кожев обосновывал идею Латинской империи как наилучшего обустройства европейского пространства. Такая империя могла бы стать достаточно сильным политическим и экономическим союзом латинских католических стран Европы, прежде всего французской, итальянской и испанской наций, опирающимся на единую армию. «Чтобы быть политически жизнеспособным, современное государство должно опираться на «широкий “имперский” союз родственных наций. Современное государство только тогда является государством, когда оно является Империей»⁷.

Кожев был убежден, что для XX века единое европейское человечество, в политическом отношении, не более чем абстракция и переход от нации к гармоничной политической организации человечества, минуя империю, невозможен. Поэтому идея европейского интернационализма рассматривалась им как утопия. «Эпоха становления политической сущности всего человечества по-прежнему принадлежит далекому будущему. Этап национальной политики завершен. Теперь наступила эпоха империй, то есть транснациональных политических объединений, состоящих в то же самое время из родственных наций. Такое «родство» между нациями, становящееся теперь важным политическим фактором, представляет собой неопровержимый конкретный факт, который не имеет ничего общего со смутными и неясными «расовыми» идеями. Родство наций – это, прежде всего, родство языка, цивилизации, общей «ментальности» или, как тоже иногда говорят, «климата». И это духовное родство проявляется, среди прочего, в общности религии».

За полвека до начала дискуссий о европейском правительстве и европейской конституции Кожев писал о «Латинской Империи» как выходе из кризиса архаичной идеологии национальных систем государственного устройства, предложив новые принципы построения отношений между нациями в империи, а, в итоге, во всем человечестве.

Примечательно, что Франция, ставшая еще в XVIII в. столицей паневропейского буржуазно-демократического проекта, и сегодня играет ведущую роль в процессе европейской интеграции.

Ницше видел смысл новой Европы в необходимости формирования международного объединения, способного избавиться от националистической близорукости, не отказываясь при этом от национального самосознания, придающего конкретность универсальным нормам.

В знаменитой работе «Европа и Америка во всемирной истории» Георг Зиммель, сравнивая Ницше с Бисмарком, Дарвином, Вагнером, Толстым и Бергсоном, называл его человеком, который, будучи в высшей степени выразителем национального характера, явился создателем новой Европы⁹, доведя осмысление специфических национальных качеств до крайних пределов.

Реалии второй половины XIX века — распространение торговли, промышленности, туризма, налаживание коммуникаций, неизбежное соприкосновение и взаимодействие различных народов и культур, а также огромный экономический потенциал для объединения Европы, стали для Ницше важными свидетельствами уже скорого ослабления влияния, а, в конечном счете, и ухода с исторической сцены наций, на смену которым идет «единая смешанная раса европейского человечества»¹⁰. В сочинениях «Веселая наука» и «По ту сторону добра и зла» Ницше выступил против «мелочной политики увековечения партикуляризма в Европе», против «национальной чесотки сердца и отравления крови, из-за которых народы в Европе нынче отделены и отгорожены друг от друга, как карантинами»¹¹.

Ницше был противником национального государства, замыкающего человечество в рамки групповой принадлежности и отражающих ее идеалы, которые ограничивают

возможности жизни людей. Чтобы стать сильнее и успешнее, Европа должна объединиться, национальные государства должны дать место более мощному европейскому проекту. «И у нас, “добрых европейцев”, – пишет Ницше, – бывают часы, когда мы позволяем себе лихую патриотщину и снова бултыхаемся в волны старой любви и узости... часы национального волнения, патриотического нуда и всякого иного допотопного переизбытка чувств. Умы более неповоротливые, нежели мы, могут справиться с тем, что у нас ограничивается часами и разыгрывается в несколько часов, только в более продолжительные промежутки времени, одни в полгода, другие в полчеловеческой жизни, смотря по быстроте и силе, с которой они совершают свой “обмен веществ”»¹². Лучшим сценарием будущего Европы было бы, по Ницше, общество, управляемое интеллектуалами, аристократами духа, одаренными способностью следовать в жизни своим творческим инстинктам, благодаря которым можно избежать упадка, инициированного христианством, разрушившим оптимистическую стойкость эллинской души. Определяя эллинскую цивилизацию как носительницу культуры, Ницше видел в античной культуре пример для мирового устройства.

Сходные мысли, развивающие тезис Ницше уже применительно к римской античности, содержатся в книге современного французского историка культуры Реми Брага «Европа. Римский путь»¹³. Благ видит суть европейской цивилизации в ее принципиальной открытости миру. Специфика древнего Рима состояла в постоянном отказе от собственной самости, растворении в культурном многообразии средиземноморья. Говоря о пути становления единой Европы как римском пути, Благ имеет в виду главный принцип европейской цивилизации: самораспространение на все новые территории, самообновление через восприятие новых культурных миров. Европа обречена быть собой лишь в процессе утраты себя, в вечном стирании грани между «своим» и «чужим», в постоянном самораспространении на все новые территории и самообновлении за счет поглощения новых культурных типов. Коренное свойство европейской цивилизации – способность органически усваивать инокультурный опыт, никогда не растворяясь в нем.

Ницшевский проект

У Ницше основанием необходимости объединения Европы выступают два события: «смерть Бога» (слова Ницше «Бог мертв» не атеистическое утверждение, а констатация конца западной метафизики и христианской религии и начала долгосрочного процесса секуляризации европейской культуры), и рост национализма. Унаследовав христианскую традицию, Европа национальных государств обрекла себя на вырождение.

Мартин Хайдеггер, истолковывая причину обесценивания высших ценностей европейской культуры (Бога, сверхчувственного мира, идеалов и идей, целей и оснований), писал, что «люди постепенно осознают: идеальный мир неосуществим, его никогда не удастся осуществить в пределах мира реального. Обязательность высших ценностей тем самым поколеблена»¹⁴.

Причину гибели христианства Ницше видит в христианской морали. На протяжении многих веков христианская этика придавала человеку абсолютную ценность, доказывала совершенство созданного Богом мира, несмотря на царящие в мире страдания и зло, полагала в человеке знание абсолютных ценностей, охраняла человека от презрения к себе. В то же время, обрекая человека жить не реальной, а воображаемой жизнью, в которой нет места реальному поступку, а есть лишь бессильное желание вознаградить себя за униженное положение «воображаемой мезтью», христианство превратилось в источник нигилизма.

Упадок веры и обесценивание идеалов означают, что ментальные структуры, на которых строилось единство Европы в прошлом, утратили свою эффективность. Невозможно просто убрать религиозные ценности из согласованной человеческой культуры без разрушительных последствий. Кризис христианства привел к потере смысла. Ни вера в прогресс человеческого разума, ни наука не могут породить новые глобальные смыслы и ценности, они не могут даже постулировать смысл самих себя¹⁵. Следствием секуляризации стал взрыв национализма, воплощенный в национальных государствах с особой агрессией, и оказавшийся, в итоге, основным индикатором необходимости выработки новых смыслов¹⁶.

Попытка Ницше сформулировать новую идею для Европы стала ответом на нигилизм, заложенный в секуляризации европейской культуры и этноцентризме. Ницшевский проект объединения Европы – проект самокритики классической европейской культуры. Он принципиально чужд задаче формулирования новых конкретных идеалов в ответ на утрату старых смыслов.

Задачей философа, по Ницше, является преодоление своего времени, стремление понять современность в контексте всей человеческой истории. В предисловии к работе «Казус Вагнер» Ницше писал: «Чего требует философ от себя прежде всего и в конце концов? Победить в себе свое время, стать “безвременным”. С чем, стало быть, приходится ему вести самую упорную борьбу? С тем, в чем именно он является сыном своего времени»¹⁷.

Европеизация «добрых европейцев» – это побуждение к глубинному опыту свободы человеческого общества без попытки зафиксировать заранее точную культурную, религиозную, классовую или национальную идентичность постнигилистической Европы. «Мы, дети будущего, как смогли бы мы быть дома в этом настоящем! Мы неблагоприятны ко всем идеалам, в которых кто-либо сегодня мог бы еще чувствовать себя уютно... Мы ничего не «консервируем», мы не стремимся также обратно в прошлое, мы несколько не «либеральны», мы не работаем на «прогресс», нам вовсе не нужно затыкать уши от базарных сирен будущего, – то, о чем они поют: «равные права», «свободное общество», «нет больше господ и нет рабов», не манит нас! – мы просто считаем нежелательным, чтобы на земле было основано царство справедливости и единокровия (ибо оно при всех обстоятельствах стало бы царством глубочайшей посредственности и китайщины)... мы должны чувствовать себя как на иголках в век, который горазд бахвалиться тем, что он самый человечный, самый кроткий, самый правовой из всех бывших до сих пор под солнцем. Достаточно скверно, что как раз при этих прекрасных словах возникают у нас тем более безобразные задние мысли! Что мы видим в них лишь выражение – и маскарад – глубокого расслабления, утомления, старости, скудеющей силы!»¹⁸ Идея «хорошего евро-

пейца», как реакция на смерть Бога и национализм, является у Ницше идеей воспитания личности на опыте творческой экзистенциальной свободы.

Заглядывая в прошлое современного национализма и размышляя о перспективах Европы, Ницше избегает употребления оценочных понятий, обычно используемых для описания европейской специфики, таких, как «цивилизация», «гуманизация», «прогресс». Процесс демократизации Европы он характеризует как движение от локального к глобальному, как «взаимоуподобление европейцев», стирание местных особенностей и отличий. Фундаментальная тенденция европейской истории ведет ко все большему единообразию, порождая «сверх-национальный и кочевой вид человека»¹⁹, глобализации наиболее жизненных обычаев и традиций. «Пусть называют то, в чем нынче ищут отличительную черту европейцев, «цивилизацией», или «гуманизацией», или «прогрессом»; за всеми моральными и политическими рампами, на которые указывают эти формулы, совершается процесс взаимоуподобления европейцев, их возрастающее освобождение от условий, среди которых возникают расы, их увеличивающаяся независимость от всякой определенной среды, которая в течение целых столетий с одинаковыми требованиями стремится запечатлеться в душе и плоти человека, — стало быть, совершается медленное возникновение по существу своему сверхнационального и кочевого вида человека, отличительной чертой которого, говоря физиологически, является *maximum* искусства и силы приспособления. Этот процесс становящегося европейца... может быть замедлен в темпе сильными рецидивами... сюда относится все еще свирепствующая ныне буря и натиск «национального чувства», а также возникающий на наших глазах анархизм»²⁰.

Европейский проект Ницше расходится с проектом Просвещения, положенным в основу нынешнего процесса формирования Единой Европы. Несмотря на то, что Ницше сам был дитем Просвещения в той степени, в которой верил в прогрессивное развитие человечества вне лона религии и моральных ценностей христианства, он не разделял просвещенческое преклонение перед разумом, полагая,

что человеку следует больше прислушиваться к своим инстинктам, чем полагаться на логические умозаключения, и отвергал идею всеобщего равенства людей.

Ницшевский проект Европы будущего представляет собой работу мифического самосозидания, аналогичную личной самореализации – знаменитого ницшевского кредо: «стань самим собой», – возвышения человека над собой, движения к «сверхсебе», существующему идеально, но еще не реально.

На рубеже XX – XXI веков: проблема объединения Европы

Процесс объединения Европы – данность, однако он далек от завершения. До сих пор неясно, сможет ли Европа покончить с национализмом. Современным людям по-прежнему необходимы идентификация и чувство принадлежности. Идентичность имеет большое значение, и будущее Европы во многом зависит от того, какая идентичность, в конечном итоге, станет определять лояльность граждан Европы. Смогут ли народы Европы, преодолев свои национальные идентичности, создать новый постнациональный этос? Потребуется время и убедительные аргументы, чтобы португальцы и эстонцы, поляки и немцы стали считать себя, прежде всего, европейцами и идентифицировать себя с политическими институтами и ценностями объединенной Европы. Готовы ли европейцы принять у себя чужую культуру? Достаточно ли привлекательна европейская идентичность для мусульманских иммигрантов?

Окажутся ли исчерпывающими для сплочения новой Европы положения о правах человека, экономическом процветании и мирном интернационализме в отношениях с зарубежными странами? Основой легитимности гоббсовского Левиафана служил договор между людьми. Демократическая легитимность Европейского Союза вытекает из воли международного сообщества, превосходящей каждое отдельное национальное государство.

В многоголосии мнений о будущем Европейского Союза прослеживаются два противоположных подхода. Согласно первому, попытка Европы заменить местные национальные идентичности европейской идеей, очищенной от

национализма, — это серьезная ошибка. «В идеале политическому проекту Европы необходим свой собственный национализм, который был бы достаточно сильным, чтобы создать у его граждан ощущение общей истории и общей судьбы»²¹. Это трудная задача, поскольку «в Европейском Союзе отсутствуют некоторые важные составляющие национальной идентичности — нет общего языка, общей истории, очень мало сильных объединяющих мифов, к которым может обратиться Европа, чтобы воодушевить свои массы, и кроме обещаний материального благосостояния, которые Европа дает своим гражданам, нет никакого ощущения общей судьбы, объединяющей народы Европы». Многие аналитики из этого лагеря полагают, что единственной субстанцией, объединяющей Европу и мобилизующая ее жителей, может служить антиамериканизм и идея европейской сверхдержавы, сдерживающей Америку²². Однако, очевидно, что это основание наряду с идеей возвращения к национализму, от которого постнациональная Европа хочет избавиться, не могут служить подходящей основой для «европейскости».

Оппоненты право-консервативного лагеря полагают, что, несмотря на все сложности, самой опасной их которых является углубляющийся разрыв между континентальными и англосаксонскими странами, с одной стороны, и «старой Европой» и странами средней Европы, кандидатами на вступление в Европейский Союз, с другой стороны, формирование новой европейской идентичности необходимо и возможно.

Резким противником возвращения к национальной идентичности выступает Юрген Хабермас: «Европа была интегрирована горизонтально через создание общего рынка и — частично — общей валюты. Без развития экономических интересов для создания политического союза не было бы никаких оснований... Но ксенофобская идея правых о том, что социально нежелательных последствий отмены границ можно было бы избежать, вернувшись к протекционистским силам национального государства, не только сомнительна с нормативной точки зрения, но и явно нереалистична»²³.

К поддерживаемым сегодня гражданами Европы новым духовно-ценностным ориентирам и подходам, на основании которых формируется общая идентичность Объединен-

ной Европы, можно отнести «признание других в их инаковости» (Юрген Хабермас), секуляризацию общественной жизни и политики, веротерпимость, критическое отношение к техницизму и завышенным ожиданиям относительно научно-технического прогресса, критическое отношение ко всем формам насилия, соблюдение прав и свобод человека, неприятие тоталитарных режимов и геноцида, признание абсолютной ценностью жизнь человека (отмена смертной казни), социальную справедливость.

Вектор движения мировой истории можно обозначить как путь интеграции человечества от национального к все-европейскому и всемирному. «Суть и замысел человеческой цивилизации как таковой состоит в объединении отдельных стран, в тенденции — регионов, континентов в совокупную, и именно глобальную всечеловеческую целостность, в сохранении преемственности цивилизационного развития — и все это, разумеется, при постоянном существовании уникально-единичного, регионально-особенного, при непременном порождении той же цивилизацией многообразных противоречащих друг другу дифференций, различий, при их противостоянии и борьбе, в которой гибнут отдельные цивилизационные формы, но все-таки выживала цивилизация в целом»²⁴.

Господствовавшая в XX в. государственно-центристская модель мира отходит в прошлое, несмотря на реальную угрозу нового национализма, проявляющегося в формировании центров международного терроризма, религиозном фундаментализме, расизме, этнической нетерпимости и кризисе экологических систем. «Затяжная комедия маленьких государств Европы» (Ницше) уступает место консолидации стран. Мировое гражданское общество сегодня такая же реальность, как общество национальное.

Примечания

¹ Выразителями первой точки зрения являются: Александр Дугин, Вадим Цимбурский, Михаил Леонтьев, Александр Проханов и Наталия Нарочницкая; вторую позицию представляют: Дмитрий Травин, Александр Архангельский, Александр Аузан, Владислав Иноземцев. Самым ярким представителем третьей позиции может быть назван Дмитрий Тренин.

- ² European Union, Treaty Establishing a Constitution for Europe. Preamble. 10. David Roberts. The European Union and You, Saxon Books. London, P. 403.
- ³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Собр. соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. С. 376.
- ⁴ Там же. 331.
- ⁵ Там же. 332.
- ⁶ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994. Т. 1. С. 403.
- ⁷ Кожев А. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 20.
- ⁸ Кожев А. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Там же. С. 28.
- ⁹ Зиммель Г. Европа и Америка во всемирной истории // <http://www.politizdat.ru/article/122/>
- ¹⁰ См.: Manfred Riedel. Die Perspektive Europas – Nietzsche in unserer Zeit // Jahresschrift der FÜRder und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche. V. Band II. 1991/1992. Halle an der Saale. 1992. S. 41.
- ¹¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 361.
- ¹² Там же. С. 361 – 362.
- ¹³ См.: Браг Р. Европа. Римский путь. Долгопрудный, 1995.
- ¹⁴ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 175.
- ¹⁵ Сходные мысли развивает Макс Вебер в книге «Наука как призвание и профессия». Вообще тема близости и расхождения идей Ницше и Вебера интересна. Так, например, мыслители предположили прямо противоположные трактовки социальной природы морали. Если, по Ницше, мораль – результат ressentiment, то Вебер, напротив, выводит мораль из успеха богатых и состоявшихся: у меня есть все и этим я обязан своим добродетелям.
- ¹⁶ См.: Elbe Stefan. Europe / A Nietzschean Perspective. Routledge. London and New York. 2003.
- ¹⁷ Ницше Ф. Казус Вагнер. Проблема музыканта // Собр. соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 526.
- ¹⁸ Ницше Ф. Веселая наука // Собр. соч. в 2-х тт. Т. 1. С. 702.
- ¹⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 361.
- ²⁰ Там же. С. 362.
- ²¹ Оттоленги Э. Может ли Европа покончить с национализмом? // Прогнозис. 2005. № 3. С. 124.
- ²² См.: Деррида Ж., Хабермас Ю. Наше обновление после войны: второе рождение Европы // Отечественные записки. 2003. № 6. С. 98 – 105.
- ²³ Хабермас Ю. Иллюзорное «нет» левых // Апология. 2005. № 4. С. 17.
- ²⁴ Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 5.



ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ



Российская культура: вызовы глобализации и массового общества



Виртуальный круглый стол

СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА. ДЕСТРУКЦИЯ ИЛИ РАЗВИТИЕ?

Редакция продолжает обсуждение актуальных проблем на нашем **Философском Форуме**¹. Следующей темой стала проблема перспектив российской культуры в контексте неоднозначных процессов глобализации и массового общества. В наше время раздаётся много голосов о трагически опасной ситуации, в которой находится отечественная культура. Опасность эта увязывается обычно именно с информационной глобализацией, все большей экспансией массовой культуры.

По уже сложившейся традиции редакция предложила группе авторов – специалистов по философии культуры и личности, социальным коммуникациям, литературе попытаться осмыслить проблему состояния и перспектив российской культуры в контексте глобализации и массового общества.

В представленных материалах авторы сконцентрировались на трех проблемных полях:

(1) *исторические особенности российской культуры и последствия их развития в условиях современного массового общества* (В.К. Кантор, Г.Л. Тульчинский);

(2) *динамика объективных процессов, происходящих в российской массовой культуре и порождающих не только проблемы, но и новые возможности* (К.Э. Разлогов, М.А. Черняк);

(3) *проблема новых ключевых социальных мифов, которые в современной культуре представлены, прежде всего, коммерческими и политическими брендами* (А.П. Люсый, А.В. Ульяновский).

Авторам была предоставлена возможность ознакомиться с работами коллег и откликнуться на содержащиеся в них идеи – то ли возражениями, то ли дополнением и развитием этих идей. Это мог быть отклик на весь корпус текстов или избирательно на любые по их усмотрению. Для некоторого обобщения авторам были предложены три вопроса, на которые они могли ответить в своем отклике, а могли и проигнорировать:

¹ См.: Философские науки. 2008. № 8–9.

(а) Может ли современная Россия предложить миру некий новый глобальный проект культуры? И какой?

(б) Чем объяснить шизофреническое отношение к массовой культуре в России: с одной стороны, — проклятья в ее адрес, и одновременно, с другой, — упоение ее гламурной стилистикой, радости «победам» отечественного масскульта?

(в) Кого можно и нужно считать современной российской элитой? И есть ли она вообще?

Полученные комментарии и отклики составили дополнения к текстам их авторов.

Мы предлагаем читателям и авторам журнала также принять участие в этой дискуссии. В случае достаточно явного резонанса публикуемых материалов редакция готова вернуться к теме перспектив современной отечественной культуры.

*Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ,
руководитель проекта*

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ГУМАНИЗМА ПРОСВЕЩЕНИЯ, ИЛИ ПОЧЕМУ РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО САМОЕ МАССОВОЕ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Когда заходит речь о перспективах России применительно к процессам глобализации, то обычно российское общество ставят в ситуацию так называемого цивилизационного выбора. Мне представляется, что такая постановка проблемы неадекватна и бесперспективна, оставляя наше общество в положении на распутье жестких альтернатив и противостояний.

Но сначала, как учили великие Конфуций и Платон, надо заняться «исправлением имен» — уточнить содержания основных понятий.

Глобализация

К ней можно относиться двояко:

● *Оценочно* — как процессу, имеющему также и негативные последствия, например, подавление неконкурентоспо-

собных производителей и экономик в целом, доминирование массовой культуры и т.д.;

● *Безоценочно* – как объективному процессу, характеризующему особенности развития и состояния современной цивилизации. В этом случае можно говорить о несомненных преимуществах и достоинствах этого процесса, например:

– создаются новые возможности развития, сотрудничества, привлечения недоступных ранее ресурсов;

– только уникальное глобально, и только уникальные, неповторимые, оригинальные явления и достижения получают возможность войти в общемировое культурное, экономическое пространство.

Кроме того, не стоит забывать, что в настоящее время заявлен и реализуется отнюдь не единственный проект глобализации. Воспользовавшись цивилизационными плодами культуры, восходящей к иудео-христианскому монотеизму и рационализму, все более амбициозную альтернативную парадигму заявляет ислам. На Юго-Востоке Азии медленно, но верно вызревает еще одна парадигма, восходящая никогда из истории не уходившему имперскому опыту конфуцианского Китая.

Иначе говоря, миру вряд ли грозит унификация.

Массовая культура

Массовая культура – закономерный этап развития цивилизации, связанный с персонологическими установками иудео-христианского мировоззрения, реализованными европейской цивилизацией посредством развития рыночной экономики, индустриализации, подкрепленной НТП, развитием СМИ и информационных технологий, урбанизации и демократизации политической жизни. Массовая культура парадоксальным образом реализовала проект Просвещения и его гуманистический лозунг «Все на благо человека, все во имя человека!» Перефразируя известный советский анекдот, можно добавить: «И мы знаем этого человека». Это каждый из нас. Рыночная экономика и массовая культура буквально воплотили в жизнь гуманистическую программу в механизме *«всевозрастающего удовлетворения всевозрастающих по-*

требностей». Кстати, именно так формулировался «основной закон социализма» в программных документах КПСС.

Массовое общество и массовая культура потому и совершили столь успешную экспансию, несмотря на очевидные издержки и гневные проклятья со стороны «гуманистов», что являются реализацией и проявлением эволюции и диверсификации долгой исторической культурной и нравственной традиции. Масса, массовая культура, массовое сознание лишь явили наиболее полную и развернутую форму этой установке. Они — продукт достаточно длительной социальной «дрессуры» на основе гуманистических идеалов вроде «человек — венец природы», «неотчуждаемые права человека» и т.п. Реализация программы дала неожиданный и ошеломляющий результат.

В отличие от ценностной организации традиционного общества, в которой существует ценностная вертикаль (пирамида), в которой существует иерархий высших трансцендентных ценностей (Бог, истина, добро, красота), за которыми следуют ценности нации, этноса, социальных групп, и лишь низший слой образуют ценности личностного, бытового плана, ценностный комплекс массовой культуры обретен радикально иначе.

Ценности приводятся к некоему общему знаменателю, превращаясь из уровней иерархически организованной вертикали в рубрикаторы секторов рынка массового потребления. Этим «общим знаменателем», принципом ценностной координации массовой культуры является маркетизация — унификация социальных, экономических, межличностных отношений на основе рыночного спроса и рыночной цены. В массовой культуре товарно-денежные отношения втягивают в себя не только экономику, но и культуру в целом, включая научное и художественное творчество. Практически все артефакты культуры становятся товаром, а деньги буквально становятся «всеобщим эквивалентом». Дело, однако, не столько в деньгах: все, что возникает, существует, задумывается в массовом обществе — должно пользоваться спросом на рынке. Только в этом случае оно может быть оценено во «всеобщем эквиваленте» и продано. Деньги, прибыль выходят на сцену только после того, как выявился

спрос. То, что не имеет спроса, не может не то, что существовать — даже просто возникнуть не может.

Поэтому упреки массовой культуры в тотальной коммерциализации не справедливы. Дело не в коммерциализации, а в маркетизации¹, ориентации на рыночный спрос. Будет спрос — появится предложение, и, как следствие, сделка как «встреча на рынке». Более того, современная массовая культура — уже не столько удовлетворение, сколько формирование потребностей, для удовлетворения которых предназначены продукты — артефакты — масскульты. Массовая культура мифологизирует сознание и реальные процессы. Ее артефакты — социальные мифы, симулякры, сама она — «индустрия грез» «общества спектакля».

Массовая культура — едва ли не первая в истории человечества культурная формация, лишенная трансцендентного измерения. Она совершенно не интересуется нематериальным, потусторонним бытием, иным его планом. Даже идеал красоты все более вытесняется и конкретизируется «сексапильностью» и даже просто сексуальностью. Если что-то сверхъестественное и фигурирует в ней, то, во-первых, описывается конкретно и буквально подобно описанию потребительских качеств товара, а во-вторых, это сверхъестественное подчинено вполне земным целям и используется в решении самых что ни на есть земных потребностей. Ценности массовой культуры — ценности реального жизненного обустройства, ценности комфортной, удобной жизни. Это жизненный успех, понимаемый как социальное признание, достаток и комфорт, а также личное счастье, понимаемое как здоровье, семья, любовь, дети. Наиболее полным эстетическим выражением этого ценностного комплекса является «гламур».

Продукт массовой культуры должен, с одной стороны, обладать некими уникальными, неповторимыми свойствами, позволяющими его легко идентифицировать, выделить среди других, а с другой — такими характеристиками, кото-

¹ Подробнее см.: *Тульчинский Г.Л.* Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия // Человек.ru. Гуманитарный альманах. № 3; Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск, 2007. С. 194 — 216.

рые позволяли бы его легко тиражировать в массовом количестве экземпляров и вариаций. Кроме того, он должен будить воображение, чтобы потребитель не просто заинтересовался, а быстро и по возможности — полностью погрузился в воображаемый мир. Он должен вызывать интенсивные и немедленные переживания, а поскольку большей частью продукты масскульта распространяются на коммерческой основе, то это должны быть стимулы, соответствующие устоявшейся структуре воображения, интересов и установок массового потребителя.

Поэтому ценностная структура артефактов массовой культуры сродни структуре товарного бренда — имиджево-репутационной составляющей рыночной стоимости марки товара. Потребителю продается не товар, а чаяния, надежды и стремления самого потребителя, его мечты, его представления о «себе самом, каким бы он хотел бы быть».

В свою очередь, активизация потребительского спроса предполагает Событие, провоцирующее этот спрос, вызывающее интерес, желание. Этот эффект обеспечивается связью события с известными людьми (престиж, мода), эпатажем, либидозной привлекательностью (Эрос) или экзистенциальными угрозами (Танатос). Массовая культура растворяет человека в стихиях бессознательного. Более того, она выводит на первый план две главные силы этой стихии — Эрос (жизнеутверждающей сексуальности) и Танатос (разрушительный инстинкт смерти). Человеку массы свойственны эротическая замороженность смертью, сексуально-деструктивные всплески агрессии, а массовой культуре — агрессивная жестокость, насилие, порнография, хоррор. А поскольку и сексуальность, и разрушающая агрессия выражают, в конечном счете, одно и то же — инстинкт торжествующего обладания, власти, то массовая культура оказывается выпущенным на волю демоном власти во всевозможных его проявлениях.

Дальнейшее продвижение артефакта массовой культуры зависит от возможностей его сериальной диверсификации, репродуцирования в различных формах, перманентное воспроизводство. Каждый конкретный предмет массовой культуры бытийствует странным образом с точки зрения традиционной культуры. Он не может собраться в какой-то

одной точке, но рассечен на множество сегментов, каждый из которых отсылает ко всему «полю», которое, в свою очередь, также неспособно выстроить некоторый устойчивый фундамент реальности.

Массовая культура обладает исключительной способностью к репродуцированию всей системы. В отсутствие единой и сквозной, фундаментальной и вертикальной иерархии, упирающейся в трансцендентные основания — «истоки истоков», массовая культура налаживает стабильное и безопасное, весьма комфортное существование для подавляющего большинства членов сообщества.

Фактически заменяя государственные институты, массовая культура выступает манипулятором-регулятором психического и нравственного состояния общества.

Возмущение, которое подчас вызывают ее продукция, не мешает ей развиваться в поликультурном пространстве современности, практически полностью освоенном ею. Более того, сами первоначально эпатажные продукты массовой культуры оказываются пробными шарами, пилотами развития и трансформации цивилизации.

Именно массовая культура обеспечивает консолидацию и стабильность современного общества. Она оказывается не только проявлением деструктивных тенденций, которые обрели угрожающий характер на стадии «Заката Европы», но механизмом защиты от них.

Социальными функциями массовой культуры являются:

- социализация личности в условиях индустриальной и постиндустриальной цивилизаций;
- выработка общего ценностно-смыслового восприятия реальности;
- аккумуляция и тиражирование знаний, создание новых возможностей самореализации;
- стандартизация интересов и потребностей населения;
- оправдание реальности на основе ее мифологизации и симуляции;
- обеспечение стабильного и комфортного существования;
- сглаживание и «канализация» деструктивных тенденций;
- регуляция психического и нравственного состояния

общества, снятие стресса личностного выбора и социальной ответственности;

– эффективное манипулирование общественным сознанием и личностью;

– маркетизация практически всех интересов и потребностей, создание предпосылок консюмеризма и эффективного маркетинга непрерывного массового потребления («машина желаний и соблазна»).

Реализуя эти функции, массовая культура выступает эффективнейшим средством и механизмом консолидации современного общества.

Таким образом, сама по себе массовая культура, ее «брендированная» мифология ни плоха, ни хороша. Будучи порождением индустриального общества и урбанистического образа жизни, она в настоящее время является образом жизни современного пост-индустриального и то ли информационного, то ли уже пост-информационного общества. Другой разговор, что ее объективной «игре на понижение» системы ценностей, их нивелированию на основе маркетизации, ведущему к ценностному релятивизму могут и должны быть противопоставлены в «плоском» ценностном мире некие ориентиры. В качестве таковых выступают три основных фактора. Во-первых, развитое гражданское общество (в формах гражданской самоорганизации, муниципального самоуправления, конфессиональной принадлежности и т.п.), дающее человеку возможность ориентироваться в «плоском мире», реализовать в социальных формах свою позицию. Во-вторых, это полноценная элита — не просто правящий класс, представители которого получили возможность распоряжаться природными, финансовыми, информационными и символическими ресурсами, а именно элита, представители которой задают нравственные, интеллектуальные, эстетические образцы. В-третьих, это внятная культурная политика, связанная с сохранением и развитием приоритетов культурной идентичности.

Германия и Россия после Первой мировой войны являются собой яркие примеры того, что происходит, если такие социальные сдержки отсутствуют, расшатаны, а то и сметены. Получившиеся в результате дисперсные общества ока-

зались бессильными перед напором массы. Сталинский тоталитаризм и опыт нацистской Германии вскрыли откровенно манипулятивный характер идеологий, апеллировавших к традиционным европейским ценностям разумного и справедливого социального обустройства. Более того, именно фактом выхода на историческую арену ничем не сдерживаемой массы, сметение гражданского общества и элиты, приход к власти носителей массового сознания и массовой культуры, объясняют и удивительные стилистические параллели в «дизайне» советского общества и III рейха.

Глобализация и массовая культура часто несправедливо отождествляются с экспансией «американизма». Довольно длительный период успешной экспансии американских ценностей можно объяснить двумя основными факторами. Во-первых, более ранним по отношению к другим странам вступлением американского общества в стадию массовой культуры. Во-вторых, тем, что именно в американских условиях «страны-новодела» и наиболее чистой модели капиталистической экономики и демократии, массовая культура получила исключительно благоприятные возможности развития. И, наконец, в-третьих, ни о какой экспансии говорить было бы невозможно, если бы эта массовая культура и ее продукты не были бы столь привлекательны. Да и в самих США довольно остро проявляется противостояние ценностей традиционной американской культуры («одноэтажной Америки») и массового общества, символом которого «калифорнизация» (с весьма существенным компонентом культуры Юго-Восточной Азии). Это противостояние Калифорнии всей прочей Америке не менее остро, чем культурное противостояние современной Москвы «всей прочей» России.

Важно, что масскульт, при всей его «стандартности», отнюдь не исключает реализацию ярких, своеобразных и самобытных явлений в искусстве, культурной жизни. Наоборот — дает им дополнительные возможности.

Повторюсь — миру вряд ли грозит унификация. Только уникальное глобально. Поэтому возможности создаваемого массовой культурой глобального информационного и культурного пространства дают исключительные возмож-

ности реализации и проявления уникальности и неповторимости. Более того, они остро востребованы.

Массовая культура в условиях глобализации и постинформационного общества предполагает ясное и внятное самоопределение, осознание содержания и возможностей собственной уникальности. Только в этом случае любое общество имеет шанс достойно войти во всемирное экономическое, информационное и культурное пространство. Успешные опыты такого самоопределения имеются, и они перед глазами: Япония, Сингапур, Финляндия... В самое последнее время это почти уже удалось Китаю и Индии. Какова ситуация с Россией?

Российская культура как проблема

Речь идет не о пресловутой «национальной идее», которая пропагандистски-административно «канализируется» сверху вниз, а о культурной идентичности, которая «растет снизу», и, как чувство юмора и как деньги — либо есть, либо нет, а если есть, то «такая», и которая принципиально важна в историческом трансфере, в переходную эпоху, вроде той, которую переживает сейчас наше общество. Важна — для сохранения общества, которое вошло в этот трансфер, если только мы действительно хотим, чтобы из него (трансфера) вышло то же — российское — общество.

Но сначала о том вызове, который испытывает имперски-собираетельная отечественная культура в условиях массового общества.

Массовая культура — существенный, по настоящему еще не оцененный фактор динамики социально-политических процессов в нашей стране за последние два столетия. Вопреки бурным, и чаще всего — лукавым дискуссиям о «судьбе» России, ее «особом пути», исторический цивилизационный выбор российским обществом был сделан уже давно — не в политической сфере, не в экономике, а в сфере повседневности.

Катастрофа 1917 года во многом обусловлена несостоятельностью общества, расшатанного войной, сдержавшей вышедшую на историческую арену массу. Историческая вина российской интеллигенции в ее неадекватности, не-

способности сориентироваться в природе пореформенного развития страны.

Реальным результатом «строительства коммунизма», «воспитания нового человека» и создания «исторически новой общности людей» в СССР стали именно массовое общество и массовая культура. Да и сама советская империя была повержена не в военном противоборстве, и даже не в экономическом соревновании с какими-то конкретными конкурентами и противниками. Она была повержена безликой и универсальной силой, утвердившейся не только «во вражеском окружении», но и в душах советских граждан — массовым обществом и ценностным содержанием его культуры.

Ситуация усугубляется отсутствием внятного символического ценностного кода современной российской культуры. Нынешняя ценностная символика российской культуры шизофренически противоречива и эклектична. Результатом этого является не просто «символический промискуитет», а полная дезориентация и углубляющаяся дезинтеграция общества.

Для российского искусства в целом, включая массовое кино и литературу, свойственны «метафизическая доминанта стоицизма, двусмысленное отношение гражданина и власти, целомудренность, герметизм, имперский синдром и сентиментальность»². Доминирует женский тип реакций: несчастное сознание, прежде всего — невостребованная (брошенная) сверхценность, пребывающая в ожидании. Этот ценностный комплекс содержится как в культуре 1960-х, так и культуре конца XX — начала XXI вв. Параллельно педалируется навязчивое стремление обязательно «показать фигу» Америке в духе М. Задорнова, выдающее безнадежный местечковый провинциализм, отчаянно пытающийся обосновать и оправдать несостоятельность аутсайдера.

Одним из наиболее ярких и полных примеров этого синкретизма стал фильм А. Балабанова «Брат», в котором впервые был явлен довольно притягательный тип постсоветского героя в ис-

² Массовая культура России конца XX века. Ч. II. СПб., 2003. С. 177.

полнении С. Бодрова. Фактически речь идет о социально опасном существе с редуцированным инфантильным сознанием, пришедшим на гражданку с профессиональным навыком убийства «не наших», отчаянно ищущим, к кому бы «прислониться», найти свою идентичность. Но все кандидаты на такой «столп» – старший брат, девушка, компания панков, певец Бутусов – оказываются такими же жизненно беззащитными инфантилами. В результате получается гремучая смесь из мечтательной отрешенной инфантильной нежности к «тому миру» и холодной жестокой реактивности в мире «этом», требующей полной нравственной стерильности и автоматизма. Трагедия постсоветского инфантила была воспринята на ура массовым инфантильным сознанием. Фактически, фильм – лабораторный анализ воспитания обыкновенного убийцы. Но общественное мнение увидело в Даниле, сыгранном С. Бодровым-младшим, нового героя – идеал, а в фильме – апологию убийства.

И А. Балабанов откликнулся на этот «социальный заказ» откровенно издевательским ура-патриотическим «мочиловом Америки» – фильмом «Брат-2», который являет стилистику компьютерной игры с блуждающим экзистенциалом – «ходилки-стрелялки». Проявления сознания сводятся к уничтожению плохих парней, которые плохие, потому что не наши. В пику англосаксонской цивилизации предложен коктейль из национальных комплексов, профанированных советских ценностей и ксенофобии – продукт, нашедший намного больший отклик в массовом сознании.

Аналогично следующий фильм А. Балабанова – «Война» – безжалостная констатация факта, что война всех против всех стала в нынешней России нормой жизни, был принят, опять-таки, за агитку в духе невзоровского «Чистилища». Наконец, снятая А. Балабановым в стиле ретро, сага о первоначальном накоплении в России 1990-х, архивированный для грядущих поколений диагноз – фильм «Жмурки» – воспринят как крутая комедия. Дошло до того, что Балабанову потребовалось снять фильм «Груз 200», чтобы окончательно прояснить свою позицию. Эта история рецепции творчества склонного к мизантропии А. Балабанова – яркий пример неадекватности российского массового сознания и особенностей российской массовой культуры.

Распад мифологии советского массового сознания и мифократии в широком масштабе предстал профессиональной, политической, а то и личностной смыслоутратой. У шестидесятников еще сохранялась иллюзия, что верные идеи осуществляются неверными методами. Несмотря на осознанную неправильность политики, сохранялась вера в правильность лозунгов. История дала им шанс в виде «перестройки». И оказалось, что «социализм с человеческим лицом», «больше социализма», «возврат к ленинским принципам», «вся власть Советам» и т.п. — не более чем несостоятельные версии все той же мифологии. Но в СССР еще сохранялась иерархия статусов и ценностей. В новой России — маркетизирована даже власть, и прежде всего — власть.

Дело оказалось намного трагичнее, чем предполагалось первоначально. Вроде бы все плюсы поменялись на минусы и наоборот, произошла радикальная смена ценностей и ориентиров. Место материализма заняла духовность. На полках книжных магазинов место литературы по диалектическому и историческому материализму заняла литература «духовная», ментальный и супраментальный план, Шри Ауробиндо, технология медитации, Кастанеда. Место рационализма занял иррационализм. «Наука» и «научность» — почти ругательные слова: сплошная астрология, гороскопы, хиромантия, парапсихология, телекинез, НЛЮ, пришельцы. А место утопизма занял прагматизм — откровенный и приземленный. Но — итог тот же самый: все те же неменяемость, бегство от свободы, и никто ни за что не отвечает.

Фактически мы имеем дело с новым обликом все той же неменяемости. Сохраняется вера в запретительные меры и прямое насилие. Персонифицированная власть остается «священной короной». Большой Миф рухнул, но духовный опыт, его породивший, остался. И осколки «помнят» друг друга еще достаточно, чтобы тянуться друг к другу. Социальная неустойчивость и незащищенность, нравственный вакуум, правовой беспредел создают питательную среду преступности и одновременно — ностальгию по сильной руке. В условиях дисперсности, «размазанности» общества, отсутствия в нем социально-экономических и политических связей и отношений, направленных на реализацию ин-

тересов различных социальных сил, при неосознанности самих этих интересов — политическая активность носит деструктивный характер. Выборы теряют реальный политический смысл, партии становятся группировками вокруг амбициозных самозванцев.

Ярким примером истероидной формы выражения массовой национальной истерики являются фильмы-экранизации многотомной саги В. Лукьяненко о «ночном» и «дневном дозорах». Человек — игрушка неких сил добра и зла, которым доступны иные планы («уровни») бытия, и которые борются друг с другом во имя и ради людей — оказываемыми марионетками, в итоге — жертвами в их руках. Картина мира сугубо манихейская. Есть только свои, «наши» и чужие, иные. И за своих надо безжалостно мстить «иным». Противостояние «дозоров» весьма напоминает бандитские разборки. А разводит их некая «крыша» — «инквизиция», состоящая из особо отобранных «темных» и «светлых» — прямой аналог спецслужб, с азевовщиной, амбивалентных по отношению к добру и злу, действующих во имя некоего «закона». Персонажи мечутся по экрану, демонстрируя сугубо истерический тип поведения. Если кто-то говорит, то это надрывный крик. Если ведет машину, то на бешеной скорости, сметая все и вся. Общение с другим быстро переходит в обмен сокрушающими ударами. А противостояние сил добра и зла завершается полным разрушением столицы. И над всем этим витает отчаянное стремление переписать настоящее, раздобыть магический артефакт, который позволит вернуть переписанное прошлое.

Российское общество оказалось беззащитным перед массовой культурой. Если в большинстве зарубежных стран социальность имеет устоявшиеся институциональные формы гражданского общества, дающего личности — пусть формальные, но ориентиры и скрепы идентификации в виде институций религиозных, муниципального самоуправления, профессиональной корпоративности, то советский и постсоветский человек этого лишен. Российское общество чрезвычайно дисперсно и гомогенно.

Постсоветское массовое сознание оказалось удивительно созвучным новому состоянию массовой культуры — пост-

модернизму, с его особым сочетанием эскапизма, утопизма и эсхатологизма, особой поэтикой странничества и нигилизма, фактическим отсутствием трудовой морали, революционаризмом, верой в установление на земле царствия небесного. Это выросло из советской культуры с ее гиперреальностью³, элиминацией личности и свободы, негативным отношением к модерну, идеологией и эстетикой эскапизма, цитатничеством, стремлением стереть различия между элитарной и массовой культурой, систематическим порождением симулякров.

Имея в виду склонность российской массовой публики отождествлять экранное изображение, текст в журнале, газете, книге, музыкальные образы с действительной жизнью, массовая культура постмодернизма оказывается просто самой судьбой постсоветской России. В СССР были безжалостно сметены сословные и классовые барьеры и фильтры реальных субкультур, сберегающих исторические традиции, обеспечивающие дополнение универсальным стандартам, в результате чего в стране сложилось общество почти дисперсное, лишенное структуры. Культура оказалась в некоем виртуальном пространстве «социалистического реализма». Человек находится наедине с миром и беззащитным перед властью. Вокруг него отсутствует структурированное социальное пространство. Он лишен внешних скреп и идентификаторов. У него очень ограничен круг сценариев разрешения жизненных проблем и ситуаций. Отсюда повышенная нетерпимость и жестокость.

Перестройка и последовавшие реформы проходили при полном отсутствии внятной культурной политики. В этой ситуации наиболее примитивная, развлекательная западная массовая культура, фактически — культурный ширпотреб, не имея конкуренции на отечественном рынке быстро заполнил вакуум. Деятели культуры, наивно полагавшие, что высокая культура выстоит в любой ситуации, жестоко просчитались. На гребне волны бездуховности оказалась эстрадная попса.

И стало очевидным, что российская массовая культура не имеет социальной почвы — ни исторических, ни фольк-

³ См.: Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993.

лорных корней. Она может использовать — по старой имперской и советской привычке — практически любые исторические формы культуры, но не может наполнить его содержанием. Она оказалась просто неадекватной. А если реалии жизни не воспроизводятся массовой культурой, если они просто отталкиваются и не воспринимаются испытывающим болевой шок сознанием, возникает сомнамбулическая масса, не знающая критериев подлинности, не отличающая фальшивку от реальности.

В условиях фактического отсутствия среднего класса и гражданского общества функцию консолидации социума осуществляет именно массовая культура. В этой ситуации нет никакой необходимости даже в манипулятивной имитации среднего класса. Важно понять: сам middle — продукт массовой городской культуры. Так, функцию среднего сословия в современной России с успехом выполняет массовое сознание людей массы, успешно сформированное еще в советское время.

Поэтому сегодня мы имеем фантомную массовую культуру, оторванную от образа жизни реального массового общества, порождающую виртуальное массовое сознание. Ситуация особенно трагическая в сочетании с незавершенностью первоначального накопления и традиционным апофатизмом, неспособностью ценить или даже просто уважать реальность и настоящее.

С очевидностью российская массовая культура выражает специфические особенности российской культуры, связанные с ее ценностным акцентом на жизнь иную, но не на реальности здесь и сейчас. Нормативно-ценностному содержанию российской культуры свойственно внешнее великолепие и собирательная множественность. Российской культуре и истории свойственны шараханья в крайности (из социализма в дикий капитализм, уходить из Восточной Европы, отдав все; США то друг, то враг; от тоталитаризма в либеральную демократию и обратно в авторитаризм), стремление кого-то догонять. Это пренебрежение реальным существованием предопределяет культурные, идеологические, политические и экономические шатания и шараханья из крайности в крайность. Пренебрежение

культурным наследием в конечном счете оборачивается безоглядными заимствованиями в духе Петра Великого, коммунистов, нынешних младореформаторов. Российские марксисты оказываются самыми марксистскими марксистами в мире, а либеральная экономика – самой либеральной. То же самое можно сказать и о массовой культуре в России. Российское общество сейчас – ценностно невнятное и дисперсное, «плоское» до неприличия – самое массовое общество в мире с правящей элитой, которой характерно ярко выраженное массовое сознание. В российской культуре царит именно и только масскульт. Причина этой ситуации – незрелость, а теперь и отсутствие традиционной культуры. Попытки апелляции к имперскому прошлому (вроде дизайна празднования 60-летия Победы) и державническим ценностям сути дела не меняют именно в силу их внеэтничности, ценностной универсальности. И в этом итоги постмодерна и российско-советского опыта также совпадают.

Однако Россия, вместо того, чтобы определиться, буквально «о-предЕлиться», осознать и сформулировать свои пределы – цели, возможности, вместо того, чтобы от слов о собственной уникальности перейти к уяснению и конкретизации этой уникальности, сосредоточиться на собственных брендах, продолжает претендовать на всемирность и всеохватность вселенского масштаба. Есть подозрение, что с такими амбициями в становящемся все более плотным мир можно просто не вписаться. Промедление с таким самоопределением чревато тем, что придется входить в этот новый и плотный мир по частям. Построение же всемирной альтернативы всему миру – вещь непосильная метафизически. Или Россия страна «не для (в) этой жизни»?

Постимперская культура как потенциал открытого общества: питерский урок

Существуют ли реальные возможности современной России выхода и интеграции в глобальное культурное и информационное пространство с опорой на культурно-историческое наследие? Несомненно – да.

Примером может служить Санкт-Петербург – как некий артефакт российской истории и культуры. Становле-

ние и развитие города были обусловлены мощным притоком ресурсов на берега Невы на протяжении XVIII, XIX, начала XX столетий. Инженеры и артисты, ученые и архитекторы, военные и врачи, художники и предприниматели, авантюристы и просто молодые люди тянулись в Санкт-Петербург со всех концов света, потому что их притягивали деньги, работа, образование, бизнес, возможность быстрой карьеры. Теперь вектор переменялся. Однако сохранилась парадоксальность этого города. Парадокс этот – главный нерв питерской идеи – состоит в том, что имперский по самой своей сути город оказывается противостоящим неким глубинным основам российско-советской империи.

Санкт-Петербург – умышленный город. Он и возник-то именно как реализация идеи, которая пропитывает всю российскую культуру последних трех столетий. Этот город – воплощенная идея европейской столицы вообще, воплощенный символ имперской культуры культур. Это глобалистский проект.

Имперское культурное наследие парадоксально. Все известные в истории империи (Александра Македонского, Древний Рим, Византия, империи древнего и средневекового Китая, Священная Римская империя, Австро-Венгерская империя) оставляли после себя великие культуры. Более того, можно утверждать, что цивилизационные прорывы (точнее – «разливы», распространение цивилизации) в истории осуществлялись именно империями. В имперской культуре много конструктивного, объединяющего, способствующего снятию противостояний, раздробленности, развитию государственности и просвещению. Как показало исследование современного классика либерализма М.Уолцера, именно империи, а не национальные государства обеспечивали в истории наиболее толерантный тип государственного обустройств. Не являлась исключением из этого ряда и Российская империя, символом которой и стал Санкт-Петербург – демOVERсия петровских реформ – со всею их противоречивостью.

Для петербургской культуры характерны надэтничность, или, как сейчас говорят, – мультикультуральность. Его культуре до самого последнего времени была присуща

веротерпимость, рациональность, общая толерантность и корректность⁴.

Питерской культуре свойственны особая рациональность, ориентация на исторический прогресс и модернизацию. Показательно и поучительно сравнить это содержание с содержанием идеи европейскости, представленной в докладе Совету Европы относительно содержания европейской идентичности. Авторы доклада возводят содержание европейскости к Древнему Риму, Западно-Римской империи, империи Наполеона, экспансии Запада в Америке, Азии, Африке, Австралии, т.е. имперским началам, объединившим западный мир. Совпадения с питерской идеей разительно буквальные: мультикультурность, демократия, толерантность, вера в исторический прогресс, права человека. Тема трагедии маленького человека, противостоящего безличной государственности, с которой великая русская литература вошла в мировую культуру — фактически, зародыш проблемы прав человека — не случайно возникла именно в связи с Санкт-Петербургом.

Санкт-Петербург, действительно, оказывается носителем и представителем европейского начала в культуре России, носителем импульса ее развития.

Санкт-Петербург — город-мечта России о новой, светлой, разумно устроенной жизни. Санкт-Петербург — город-инноватор России, средоточие межкультурных контактов и связей, символ общечеловеческой Культуры, способен объединять людей вне зависимости от их национальной и профессиональной принадлежности.

Речь идет об апелляции не к империи как таковой — претензии эти будут безосновательны и ведут в тупик, а об апелляции к конструктивному содержанию постимперской культуры, не о ностальгии о безвозвратно ушедшем прошлом, а о том, что могло быть, но осталось еще нереализованным, фактически — к нереализованной утопии (а Питер — место, где

⁴ См. также: *Тульчинский Г.Л.* Санкт-Петербург: колыбель трех с половиной российских персонологий // Мир Петербургской культуры. Памяти М.С. Кагана. Материалы научно-практической конференции. Санкт-Петербург. 18 — 19. 05. 2006. СПб., 2007. С. 258 — 267.

утопии имеют тенденцию к реализации). Не об апелляции к сохранению величественного прошлого, а о — с опорой на это прошлое — импульсе к новому развитию!

Шанс России

В чем же он видится в этой связи?

Каждая империя — это некий глобалистский проект. Так же, как и нынешние проекты глобализации по самой своей сути — имперские. Был такой проект и у России. Может ли современная Россия предложить свой проект глобализации? Если нет, то в чем же тогда шанс России? С чем она может войти в формирующееся глобальное экономическое, политическое, информационное, культурное пространство? Только уникальное глобально. Экономического «бутика» нынешняя российская экономика предложить не в состоянии, так же как она не может предложить мировой экономике эффективных брендов. А сырье и полезные ископаемые в современной экономике брендами не являются. Гонку в современных информационных технологиях Россия не то что проиграла, она в ней и не участвовала, проспав мировой рывок в информационное и постинформационное общество.

Главная проблема России — не экономика. Как показало исследование авторитетнейшей международной консалтинговой компании McKinsey во главе лауреатом Нобелевской премии по экономике Р. Солоу, высокая инфляция, финансовые кризисы и экономическая нестабильность — не играют существенной роли в сдерживании экономического роста в России, реальный потенциал которого — не менее 8–11 % в год. Сдерживающие факторы имеют внеэкономический характер. Можно было бы рассчитывать на фактор времени и просто «отлежаться» пару десятилетий, пока решится вопрос о нравственной и правовой легитимности собственников, сформируются интересы, правовая культура, социально-ответственное партнерство, гражданское общество... Однако «отлежаться в сторонке» от мировых процессов в нашем ставшем тесном мире тоже не получится. Да и ресурсов «отлежаться» может не хватить.

Ситуацию усугубляет бессилие российского общества перед массовой культурой, противодействием «игре на по-

нижение» которой служат гражданское общество, полноценная элита и внятная культурная политика, отсутствующие, к сожалению, в современной России.

Думается, что в этой связи тем более возрастает роль и значение пока еще сохраняющегося культурного потенциала российского общества. Культура и образование всегда были и пока еще остаются полноценными российскими брендами мирового значения.

Полноценное возрождение России – прежде всего – возрождение открытости, всемирной отзывчивости. Плюс свобода как ответственность, коренящаяся в легитимности собственности. Русскому не приходится бороться за внешнюю независимость. Его всегда угнетало собственное государство. Малым народам нужна внешняя национальная консолидация, России – вселенский дух и свобода личности. В этом – традиции духовного взлета России на рубеже XIX–XX столетий. Против этого – замыкание в этнизации и национализме. Всемирная отзывчивость, глубокий интерес к личности и вечности, способность думать и писать об этом – гарантия сохранения и развития российской культуры, ее роли посредника между народами Евразии и всем миром, присутствия в мире русского языка.

Ergo

Глобализация и массовая культура не так уж страшны и разрушительны. Наоборот, они дают новые возможности развития, особенно если дополняются действующим гражданским обществом, полноценной элитой и внятной культурной политикой. Более того, российская культура в этой ситуации получает дополнительные шансы именно в силу таких своих особенностей, как открытость и всемирная отзывчивость в сочетании с глубокой персонологичностью.

Поэтому, как мне видится, проблема России не столько в «цивилизационном выборе», сколько в способности воспользоваться имеющимися историческими возможностями. А уж чего-чего, а креативного потенциала, оригинальности, неповторимого творческого драйва, российской культуре не занимать.

КУЛЬТУРА ИЛИ КУЛЬТУРЫ?*К.Э. РАЗЛОГОВ*

До сих пор в качестве актуальных подаются дискуссии относительно цивилизационного выбора России: то ли Россия должна рассматриваться в качестве европейской державы, реализующей европейские ценности, то ли ее судьба — некое евразийство. Поэтому, вступая в дискуссию о самоопределении и роли российской культуры в современном мире, представляется важным отметить тенденцию глобального перехода от вертикальной, европоцентристской модели культуры — к горизонтальной, как я бы ее назвал, шарообразной модели, связанной с массовой культурой. И эта тенденция не зависит от текущих дискуссий.

Европоцентризм — часть ушедшей в прошлое еще в конце XIX в. вертикальной модели культуры. В этой модели все люди делятся на более или менее культурных, а то и вовсе некультурных. В вершине пирамиды стоит Господь Бог, далее священнослужители, интерпретирующие Его учение, далее интеллигенция, распространяющая его, а внизу огромные некультурные, необразованные, непонятно какие массы, в том числе живущие на Востоке и в далеких странах, которые не окультурены еще Европой и не получили соответствующего культурно-просветительского импульса. С позиций этой модели вполне обоснованными выглядят мнения о катастрофизме культуры современной России в духе покойного А.И. Комеча, утверждавшего, что мы были европейской державой, у нас была европейская культура, но вот последние годы, из-за того, что мы так настойчиво разрушаем наследие, мы перестаем быть европейцами.

Вертикальная модель на самом деле имеет отношение к традиции, имеет отношение к прошлому, но, на мой взгляд, не имеет абсолютно никакого отношения к тому, что происходит в культуре и с культурой сейчас.

На мой взгляд, в том, что мы перестаем быть европейцами, состоит единственная надежда на то, что у нас есть некоторое будущее, отличное от того будущего, которое уготовано Европе. И единственный путь к тому, чтобы у России было

будущее, это чтобы она была спасена от общего упадка, который сейчас уже в Европе царит. Размышление о том, какое именно будущее ожидает Европу и почему, достаточно далеко отстоит от темы данного обсуждения, но упоминание этого обстоятельства важно для существенного поворота в понимании современной культурной ситуации и того, каким образом мы вписываемся или не вписываемся в нее.

Можно напомнить: когда была провозглашена перестройка и было ясно, что мы можем идти по любому избранному пути, то было предложено два направления, которые были заявлены как один. Один путь — это путь к рыночной экономике со всеми безобразиями, сотворенными незадачливыми реформаторами, хотя к собственно рыночной экономике в строгом смысле слова это довольно трудно отнести. Другой путь был предложен культурой — путь возвращения традиций, если очень сильно огрублено — обратно к православию, к средневековью, чем дальше, тем глубже.

И когда одна рука двигалась очень быстро куда-то вперед, а другая рука двигалась очень быстро куда-то назад, естественно, в головах появился раздрай и абсолютное непонимание того, что происходит. Сейчас стало более-менее ясно: если мы хотя бы такими непонятными толчками движемся к так называемой рыночной экономике, то рыночная экономика движет нас к культуре макдоналдса и кока-колы. Глобальной культурой становится та культура, которой живет весь мир. Телевидение, например, вовсе не производит передачи и не занимается пропагандой, а производит платежеспособного зрителя, оно обязано показывать все, что держит зрителя у экрана, особенно того зрителя, который имеет деньги. Как говорил Достоевский, трезво оценивая ситуацию, если бы он показал голую задницу, наверно, все с удовольствием на это бы поглазели. Вот сейчас эту голую задницу показывают в больших количествах, и люди на это с удовольствием смотрят, ну, с удовольствием или с отвращением, это как кому повезет, на каждый тип удовольствия есть свой любитель, скажем так. Но при этом главная задача этого механизма, который называется телевизор, — чтобы зрители сидели у экрана и благодаря тому, что зрители сидят у экрана, можно было требовать с рекламодателя боль-

ше денег за каждую минуту рекламы, хотя цена на рекламу у нас еще значительно отстает от американской.

Эта тенденция абсолютно нормальна с того момента, как мы провозгласили рынок, и она, естественно, радикально противостоит той тенденции, которая требует возвращения к вертикали российской культуры как европейской в стремлении присоединиться к абсолютным ценностям, которые распространяются из Европы к нам, как они раньше распространялись из Европы на весь оставшийся мир. Конечно, если эту вертикаль воспринимать как универсальную, если считать, что на этой вертикали строится весь мировой порядок.

И здесь я перехожу к тому, как эту дилемму можно, на мой взгляд, разрешить. Об этом тоже многие думают и многие говорят. Да, глобальная система культуры трансформируется, да, глобальная система переходит от европоцентристской вертикали к горизонтали массовой культуры, которая многими воспринимается почему-то как американская. На самом деле глобальная массовая культура имеет к традиционной американской национальной культуре такое же отношение, как к русской национальной культуре, как к британской национальной культуре, как к испанской национальной культуре. Глобальная массовая культура функционирует как некий плавильный котел, перерабатывающий элементы самых разных культур: сказочных фантазий, видеоигр, популярной восточной музыки, латиноамериканских мелодий и сериалов, русской классической литературы и средневековых легенд. Так случилось, что центр распространения всего этого оказался в американском штате Калифорния, который такое же чуждое звено в Соединенных Штатах Америки, как, скажем, Москва — чуждое звено на территории России, и живет этот штат абсолютно по своим законам, которые в США воспринимаются как враждебные, чуждые, античеловеческие, абсолютно непонятно откуда взявшиеся и абсолютно не лежащие на традиционные американские ценности, так же как московская элита не ложится на традиционные российские ценности...

Приведу пример, чтобы было понятно, что я имею в виду, говоря о чуждости распространения глобальной куль-

туры уже в американской глубинке. Как известно, в штате Калифорния более 30% жителей за последние 25 лет составляют выходцы из Юго-Восточной Азии — из Вьетнама, Китая, Японии, сейчас уже и Кореи и Таиланда. И, собственно говоря, эта массовая культура в значительно большей степени похожа на японскую видеоигру, чем на американский вестерн, если брать такую чисто национальную американскую продукцию. Когда я делал не так давно фестиваль американского кино в Москве, то мы показали то американское кино, которое связано с американской культурой, и абсолютно не похоже на то, что делается в Голливуде, и которое воспринимает Голливуд как врага, который давит, останавливает, не дает развиваться и т.д. Как его воспринимаем мы, французы или кто-то еще. Это сочетание глобальной массовой культуры с разными субкультурами, где национальные культуры становятся из точки отсчета лишь одной из возможных субкультур, этнические культуры становятся другой возможной субкультурой, языковые культуры, скажем русскоязычная культура, становится третьей возможной субкультурой, религиозные конфессии: христианство, мусульманство и буддизм — это с одной стороны, православие, протестантизм и католичество, с другой — становятся другими субкультурами.

Кроме того, существуют субкультуры сексуальных меньшинств, субкультуры собирателей спичечных коробков, есть субкультуры поклонников Мадонны или Майкла Джексона и т.д. и т.п. И в каждой из этих субкультур продолжает господствовать пирамида: каждая из этих субкультур выстраивает свою систему ценностей, свои иерархии, своих жрецов, своих богов, своих более или менее культурных людей, т.е. более или менее знающих, на чем эта субкультура основывается.

Одной из таких субкультур становится культура творческой интеллигенции, в том числе культура университетских профессоров, специалистов по разного рода культурным процессам. И трагедия, которую переживает интеллектуальное сословие во всем мире, — с одной стороны, она была выражена П. Бурдьё, с другой стороны — Д.С. Лихачевым, — заключается вовсе не в том, что эта культура исчеза-

ет, а именно в том, что из главной ведущей силы в культурном развитии она становится одной из субкультур наряду с субкультурой детей младше семи лет, субкультурой американских индейцев или эскимосов. Субкультуры интеллигалов, эскимосов или детей формируются соответствующими сообществами, которые придерживаются аналогичных идеалов и представлений, в них есть иерархия, в соответствии с которой эти ценности распределяются, но за пределами данного сообщества его субкультура в лучшем случае экзотична, в лучшем случае на нее смотрят со стороны.

По свидетельству социологов, то, что мы называем культурой, и то, что показывает канал «Культура», может заинтересовать от 3 до 7 процентов населения. Не более, но и не менее. Когда мне говорят на канале «Культура»: у нас будет рейтинг выше 10%! Вот пришло новое начальство, вот мы сейчас... Да, можно сделать рейтинг больше 10%, но тогда вы будете должны делать то, что делает канал ТНТ, т.е. показывать Дом-2, «Окна»... Если вы будете показывать то, что вы показываете, у вас максимум 7%, нормально 3,5% и 3% должно быть нижней границей. Для сравнения — у немецко-французского канала «Арте» рейтинг от 2% до 4%. У канала «Культура» — выше, в районе 5 — 6%. Наверное, благодаря тому, что то сословие, которое у нас любит «высокую» культуру, в значительно меньшей степени занято на работе, чем аналогичное сословие, скажем, во Франции или Германии, и, как следствие, оно более заинтересовано в такого рода продукции.

Фактически, это переход от одного типа представлений о культуре, которое я назвал вертикальным европоцентристским, к другому типу представлений. Культура за XX век стала по-другому функционировать. Произошло это по разным причинам, о которых можно говорить часами. Главное, это привело к тому, что духовные лидеры человечества превратились в неких экзотических существ, которые формируют свою субкультуру, которая не исчезает и не исчезнет, пока есть носители этой культуры, пока есть университеты, пока есть профессора, культурологи. По крайней мере, пока есть еще два-три поколения впереди, она никуда не денется. Единственное, она никогда уже не будет определять, «что

такое хорошо и что такое плохо» в глобальном масштабе. «Что такое хорошо и что такое плохо» в глобальном масштабе будут определять массы людей через своих представителей, контролирующих денежные потоки и количество появлений человека на экране телевизора. Абсолютно безотносительно, что за ним стоит и что именно он представляет. Эта драма в известной мере была драмой многих других традиционных интеллигентов XX века, которые продолжали придерживаться системы ценностей, которой они были обучены и в которой они были воспитаны, и в которой были воспитаны и мы лет 40 тому назад, получая высшее образование, и теми реальными процессами в культуре, в которых мы живем. И если мы в этих процессах участвуем, если мы не ушли куда-то в изучение глубокой древности, то мы вынуждены признать, что культура «работает» именно так. А дальше — наша задача попытаться это понять.

КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ КАК ПРОВОКАЦИЯ ИМПЕРСКОГО КРИЗИСА В РОССИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ. *

В.К. КАНТОР

Имперская тема неожиданно, казалось бы, стала актуальной в сегодняшней России. Останавливаться на причинах этого не буду. Хочу только сразу сказать: когда говорят о советской империи, у меня ощущение, что происходит некая подмена понятий, поскольку я для себя выделяю два типа: тип имперский, рожденный европейской культурой, и тип восточной деспотии, которая внешне, формально, вроде бы похожа на империю — много народов... Но если империя строится на идее наднационального блага, надэтнической структуры, то восточная деспотия строится на подавлении всех народов. Сталинский период это, конечно, вариант деспотии и, может быть, только начиная с Хрущева, был эле-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке научного фонда ГУ-ВШЭ, грант 08-01-0021.

мент возврата к имперскому типу: КПСС — партия всего народа и прочее, плюс ушла националистическая риторика.

Как известно, на ошибках учатся. Лучше, конечно, учиться на ошибках чужих, но и о своих забывать не стоит. В этом плане очень поучительна тема крушения Российской империи конца XIX — начала XX столетий. Она задает некую модель и того, что происходило на наших глазах в 80 — 90-е годы, когда рушилась Советская империя. Как некий парадокс или, точнее, шутку истории, могу напомнить, что два человека с одинаковой фамилией послужили катализаторами слома империи: в одном случае Григорий Распутин, в другом случае Валентин Распутин, который, как мы помним, сказал: пусть Россия отделится, наконец, от всех республик, что означало — от самой себя как империи. Разумеется, не он развалил Советскую империю, как и не Григорий развалил Российскую, но некий знаковый толчок был дан. Недавно была попытка развить идею «либеральной империи». Либеральной империи, естественно, в принципе быть не может. Сущность империи не либеральная, но это не значит, что она тоталитарная. Говорят, что хорошо бы вместо империи у нас было либеральное государство, забывая, что, скажем, Великобритания, которая всегда для русских либеральных мыслителей-идеологов XIX в. была символом демократической правовой структуры, была империей, причем жесткой в своей имперскости, что не мешало ей быть правовым государством.

В России в конце XIX века одним из наиболее влиятельных мыслителей и публицистов был великий писатель Федор Михайлович Достоевский. Очень многие исследователи, писавшие о Достоевском, не раз замечали, что Достоевский как публицист не равен Достоевскому-художнику. На этом тезисе строит, скажем, свое исследование М. Бахтин. Очень удачно эту мысль выразил Ф. Степун: «Достоевский был не только художником, но и очень страстным, горячим, на все отзывающимся публицистом, о чем свидетельствуют как издававшиеся им журналы «Время» и «Эпоха», так и его «Дневник писателя», где он говорил своим голосом, от своего лица, не скрываясь за масками своих героев. Казалось бы, поэтому, что в публицистике Достоевского и надо искать его миросозерцание. Но убедительным это рассуждение может по-

казаться только на первый взгляд, если же поглубже вдуматься, то легко обнаруживается его проблематичность. Всякая публицистика как форма творчества не может, как бы талантлив ни был публицист, дышать на той высоте, на которой дышит художественное произведение»¹. С этим трудно не согласиться, но с одной существенной поправкой. Дело в том, что действие художественных произведений на культуру, на общество никогда не бывает прямым и мгновенным, оно требует для адекватного его понимания весьма большого отстояния во времени. Публицистика же как раз орудие реального воздействия на современников, именно на публицистику наиболее остро и энергично реагирует общество.

Творчество Достоевского это вполне доказывает. Это разные ипостаси образа Достоевского. Если как писатель он поднимал сложные, мощные проблемы, которые актуально работают и сегодня, и для интеллектуального багажа человечества очень важны, то как публицист он был более простодушен и прямолинеен, но зато более влиятелен в общественном мнении. Когда говорят, что царь и царское семейство читали Достоевского, они, конечно, прежде всего, читали «Дневник писателя» и только во вторую очередь романы. И слава Достоевского — это тоже поразительная аберрация... Сейчас мы его воспринимаем прежде всего как художника, а когда-то его воспринимали прежде всего как публициста, как автора «Дневника писателя»: почти священное писание — ваш «Дневник писателя», говорили ему современники. Так что же было в «Дневнике писателя» такое, что повлияло довольно сильно на рубеже веков на ломку имперского сознания? Не было практически ни одной темы, которой бы не коснулся в своем «Дневнике» Достоевский: это судопроизводство, война с Турцией, союз с Бисмарком, еврейский вопрос, Константинополь, петровские реформы, западничество, славянофильство и т. д.

Центральная тема «Дневника писателя» — это тема русского народа и его роли в строении империи. Цитат будет несколько, но без них невозможно. «Может ли кто сказать,

¹ Стенун Ф.А. Миросозерцание Достоевского // Стенун Ф.А. Соч. М.: РОССПЭН, 2000. С. 643.

что русский народ есть только косная масса? <...> Наша нищая неурядная земля, кроме высшего слоя своего, вся сплошь как один человек. Все восемьдесят миллионов ее населения представляют собою такое духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть»². Это сразу же вызвало недоумение у всех публицистов, прежде всего либерального толка, — почему же все народы империи как единый русский народ? Скрывшийся под инициалами обозреватель «Вестника Европы» писал: «Автор не однажды ссылается на восемьдесят миллионов русского народа (именно русского, потому что речь идет о свойствах русской народности). Но восемьдесят миллионов <...> составляют цифру населения русской империи, а вовсе не русского народа, владеющего идеалами. <...> Собственно же русского народа полагают только тридцать пять миллионов»³.

Империя — всеприемлема, она по идее не знает ксенофобии. Она не может существовать, если она ксенофобична. Сегодняшние бесконечные преступления на почве ксенофобии, убийства, как нынче говорят, «черных», свидетельствуют об отсутствии имперского сознания. Как-то (в 1988 г.) академика Лихачева спросили, что скажет он, как коренной житель Петербурга, об уважении национальных традиций в городе. Лихачев ответил: «В Петербурге жили люди самых различных национальностей. Из нерусских больше всего было немцев, евреев, шведов, эстонцев, французов, англичан. <...> Конкуренции между национальностями в Петербурге не было. Антисемитизм был характерен прежде всего для южных городов России. Представить себе еврейский погром в Петербурге было трудно. <...> Многонациональность города, разнообразие школ с национальными уклонами (существовала эстонская школа, около пяти немецких, еврейская гимназия, было татарское учебное заведение — для детей татар дворников и мелких торговцев); существование французского театра, французского инсти-

² *Достоевский Ф.М.* Полн. Собр. соч. в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 131 — 132.

³ *В.В. <В.П. Воронцов>*. Литературное обозрение // Вестник Европы. 1880. № 10. С. 818.

туда, возглавлявшегося профессором Луи Рео, — все это способствовало широте петербургской культуры, петербургской терпимости (в том числе и религиозной), разнообразило культурный опыт людей»⁴. Петербург был имперским городом, городом имперской терпимости, что категорически противоречило принципам сталинской деспотии, абсолютно националистической по своему пафосу, что заметили уже в 30-е годы русские эмигранты (Федотов, Степун, сменовеховцы и др.). Поэтому столь упорны были злодейские опустошения бывшей столицы на протяжении советской истории. Достаточно вспомнить чистки гражданской войны, кировский период, война и прочее, и уж после войны, казалось бы, после ленинградской блокады, погибло почти все, а Сталин добивает остатки в конце сороковых ленинградским процессом. Почему Петербург был так ненавистен Сталину? Почему так беспощадно изничтожался Петербург? Он был другой совершенно, типологически другой, носитель совершенно иной культуры.

Достоевского называют петербургским писателем, так оно и есть. Но он увидел катастрофизм Петербурга, ибо по сути, как и славянофилы, винил Петра, оторвавшего, как ему казалось, образованное общество от народа. Надо сказать, что у Достоевского, не раз клявшегося именем Пушкина, здесь явный спор с первым поэтом России. У имперского по духу Пушкина, которого Георгий Федотов называл «певцом империи и свободы», мы видим признание всех этносов, проживавших в России:

*Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня всяк сущий в ней язык,
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык*

А.С. Пушкин. Памятник.

У Достоевского всех этих персонажей как бы и нет, у него есть только русский народ. И он, который клялся име-

⁴ Лихачев Д.С. Книга беспокойств. Воспоминания, статьи, беседы. М.: Новости, 1991. С. 318 – 319.

нем Пушкина, абсолютно противостоял пушкинской идеологии. Достоевский, возражая либералам, весьма резок и вроде бы даже прав: «Вы тревожитесь, чтобы «старший брат в семье» (великорус) не оскорбил как-нибудь сердца младшего брата (татарина или кавказца). <...> Позвольте, что ж это такое? Русская земля принадлежит русским, *одним русским*, и есть земля русская, и *ни клочка в ней нет татарской земли*. Татары, бывшие мучители земли русской, на этой земле пришлецы. Но, усмирив их, отвоевав у них назад свою землю и завоевав их самих, русские не отомстили татарину за двухвековое мучительство, не унизили его <...> а, напротив, дал ему с собой такое полное гражданское равноправие, которого вы, может быть, не встретите в самых цивилизованных землях столь просвещенного, по-вашему, Запада»⁵. Вроде бы абсолютно имперское благородство... Но империя-то как раз завоевывала чужие земли, и проблема имперская заключалась в том, чтобы, сделав покоренные земли частью России, вместе с тем не объявлять инородцев и иноверцев «пришлецами». В этом контексте высказывание Достоевского приобретает методологически абсолютно антиимперскую направленность. В России много «клочков чужой земли», это-то и надо было понять, эту проблему решать. Иначе как быть с «покоренным Кавказом»? Кто «пришлец» на *этой* земле? А с Польшей, Средней Азией, Финляндией и т.д.? Как быть с Сибирью, завоеванной русскими разбойными казаками-конкистадорами и московскими царями? Да и Малороссия, хотя Достоевский считал ее частью России, чувствовала себя несвободной и, начиная, по крайней мере, с Мазепы, пыталась обрести *самостоятельность*. И выдержит ли русский мужик в одиночестве всю тяжесть имперской громады? Мужик, лишь недавно вышедший из рабского состояния, сохранивший всю специфику рабского отношения к миру – от безграничной покорности до бессмысленного бунта.

Между тем русские историки вполне осознанно и отчетливо ставили проблему русской колонизации как осно-

⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 23. С. 127.

вы развития России: «Соединение различных народностей в один народ, помесь различных племенных особенностей, видоизменение народного типа и характера под влиянием известных условий – вопросы первой важности для историка, – писал С.В. Ешевский. – Чистых пород мы мало найдем на сцене истории. Племена, сохранившиеся от исторических примесей, как-то слабеют и вымирают, как вырождаются те аристократические фамилии, которые допускают браки, соединяясь только в известном ограниченном круге. Каждое финское или монгольское племя, распустившееся, так сказать, в русской народности, поглощенное ею, представляет приобретение для всей великой семьи народов европейских, которым вверен Провидением двойной светоч – христианства и образования, и которым предназначено идти во главе развития человечества. Принимая в себя чуждые племена, претворяя их в свою плоть и кровь, русское племя клало на них неизгладимую печать европеизма, открывало для них возможность участия в историческом движении народов европейских»⁶. Как видим, либеральный историк здесь оказывается разумным защитником имперского принципа всеприемлемости.

Уже гораздо после Октябрьской революции один из интереснейших публицистов русского зарубежья Георгий Андреевич Мейер так оценивал проблему русского народа и нерусских инородцев внутри Империи: «Наша Реакция и Революция оказались друг другу сродни. Деятельность славянофилов, по существу своему, была революционной, ибо она ниспровергала освященные временем и традициями основы имперской жизни. <...> Она *хотела превратить инородцев, иноплеменников из подданных Российского Императора в подданных русского народа*. И этим, при внешнем монархизме славянофилов, Реакция в действительности извращала самую идею монархии, а также и идею Всероссийской Империи»⁷. Этот – имперский – ориентир в публицистике писателя был утерян.

⁶ *Ешевский С.В.* Русская колонизация северо-восточного края // Вестник Европы. 1866. Т. 1. Март. С. 215 – 217.

⁷ *Мейер Г.* Славянофильство и революция // Посев. 2005. № 12. С. 12.

А это разница принципиальная. И в этом смысле ломалась идея российской империи. Соответственно, нужно учесть еще, что высказывания Достоевского о русском народе падают на его понимание православия, поскольку Русь для него хранительница истинной христианской веры. Но именно потому, что именно Русь — хранительница истинной веры, эта вера оказывалась тем, что называют племенной религией, и все иноплеменники как бы выпадали. «Русский народ есть православие, кто не понимает православия, тот никогда ничего не поймет в народе, не может и любить русского народа...»⁸. Но здесь как раз некая аберрация очевидная у Достоевского, поскольку, я повторяю, теряется идея христианской толерантности и всеприемлемости, не случайно христианство возникает в Римской империи и, в конечном счете, становится идеей, идеологией Римской империи — монорелигией многоплеменной империи, она и дала возможность держаться и связать в какой-то момент империю.

У Достоевского же звучит весьма настойчивое требование о необходимости призвать в советники к высшей власти простых русских мужиков. И тогда — обращался писатель к правительству — все проблемы-де решатся сами собой, поскольку народ принесет подлинную «Христову истину»: «Да, нашему народу можно оказать доверие, ибо он достоин его. Позовите серые зипуны и спросите их самих об их нуждах, о том, чего им надо, и они скажут вам правду, и мы все, в первый раз, может быть, услышим настоящую правду»⁹.

Народ наш может быть вполне достоин доверия, ибо это царевы дети, дети заправские, а царь их отец...и т.д. Об этом — практически мистическом — взаимодействии и писал Достоевский как о реальном факте общественно-социальной жизни уже в постпетровскую эпоху: «Народ наш, — такой народ, как наш, — может быть вполне удостоен доверия. Ибо кто же его не видал около царя, близ царя, у царя? Это дети царевы, дети заправские, настоящие, родные, а царь их отец. Разве это у нас только слово, только звук, только наименование, что «царь им отец»? Кто думает так, тот

⁸ *Достоевский Ф.М.* Полн. Собр. соч. В 30 т. Т. 27. С. 64.

⁹ Там же. С. 21.

ничего не понимает в России! Нет, тут идея, глубокая и оригинальнейшая, тут организм, живой и могучий, организм народа, слиянного с своим царем воедино»¹⁰.

Это упрощение социальной жизни не могло не привести к катастрофическим последствиям. И вот, наконец, в результате, как мы понимаем, приходит старец из народа — Григорий Распутин, которого поднимает с самых низов некий фатум. Его приняли как представителя народа император и, прежде всего, императрица. Интересно, почему считала императрица Александра Федоровна, что крестьянство на ее стороне? Она верила не только в Распутина, но и во внутреннее единство дома Романовых и народа.

Начиная с Александра III, правительство во многом прислушивалось к проповеди Достоевского. Влияние его славянофильски ориентированных идей стало определяющим. Но не просто славянофильских, а антиевропейских и националистических. Рождалось сентиментальное отношение царской семьи и правительственных верхов к подлинно православному и смиренному русскому мужику, который готов отдать жизнь за царя и отечество. Это лубочное мировосприятие совсем не походило на трагическое мироощущение Достоевского-художника, однако во многом было подготовлено его «Дневником писателя». Царская семья готова была к принятию, с одной стороны, старчества, с другой — принятию голоса народа как голоса Божьего. И вот, парадоксальным образом, у трона оказался Григорий Распутин — и «святой старец», и мужик одновременно, так сказать, «старец из народа». Таким макабрическим вывертом история реализовала идеологические построения Достоевского. Напомню уже приводившиеся мной слова Г.П. Федотова: «Два последних императора, ученики и жертвы реакционного славянофильства, игнорируя имперский стиль России, рубили ее под самый корень»¹¹. А в результате, по словам Г. Мейера, «стала революционной и деятельность самого правительства, с его лозунгами «обрусения», «Рос-

¹⁰ Там же.

¹¹ Федотов Г.П. Судьба Империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 322.

сии для русских» и с его попытками вернуться к — правда, фантастическому, как и все идеалы славянофильства, — московскому терему. Этот-то отказ от старой петербургской программы, т.е., в сущности, отказ от Империи, революционизировал Россию не в меньшей, а в большей степени, чем бомба Желябова и «иллюминации» 1905 года»¹².

Действительно, абсолютно лубочный национализм двух последних царей династии Романовых был совершенно фантастический. И к началу XX столетия универсальность имперско-европейской идеи была на уровне государственном подвергнута сомнению. Город святого Петра (Санкт-Петербург) получил русское имя (Петроград), лишившись при этом своего святого, ибо Петр назвал город не в свою честь, а в честь святого Петра. При этом в результате войны, по соглашению с Англией и Францией, Россия, наконец, должна была получить Константинополь. Национальная мечта-идея, казалось, торжествовала. Вместо Питера возник абсолютно московский терем. Были придуманы для армии шапки-богатырки (которые впоследствии стали «буденовками»), продолжалась активная русификация Польши и Финляндии, идеи национализма приводили и не могли не приводить к возмущениям на национальных окраинах. И так грешая Достоевского идея о сыновней и религиозной близости народа к царю была опровергнута всенародной ненавистью к последнему Романову. Только тогда общество разглядело опасность религиозного народничества. Особенно внятно это стало после Октября 1917 г. Бердяев так констатировал этот идейный кризис: «Убил русскую монархию Григорий Распутин. Он — духовный виновник революции. Связь царя с Григорием Распутиным мистически прикончила русское самодержавие, она сняла с царя церковное помазание. Царь перестал быть помазанником Божьим после того, как связал судьбу свою с проходимцем=хлыстом, медиумом темных сил. Это было роковым событием не только для русского царства, но и для русской Церкви. Власть Григория Распутина над русской Церковью была самым страшным событием в религиозной жизни рус-

¹⁴ Мейер Г. Славянофильство и революция. С. 12.

ского народа. Так выявилась хлыстовская стихия в русском народном православии. Это была кара за русское религиозное народничество, обоготворявшее языческую народную стихию и оторванное от Вселенского Логоса, от Вселенской Церкви»¹³. Выдающийся русский историк античности, академик М.И. Ростовцев, бежавший в 1918 из Советской России, в том же году в одной из своих статей констатировал: «Русские цари утверждали, что за ними миллионы русских. Когда поднялась волна революции, на их стороне не оказалось никого»¹⁴. Как вспоминает А.Ф. Керенский, если бы царя не взяли под стражу и не отправили в Тобольск, то самосуд озверевшего народа мог произойти на год раньше. Об этом свидетельствует и запись Василия Розанова в 1917 г. Царя Николая еще не убили в подвале купца Ипатьева в Екатеринбурге, а Розанов записывает народные настроения: «Старик лет 60 «и такой серьезный», Новгородской губернии, выразился: «Из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть». Т.е. не сразу сорвать кожу, как индейцы скальп, но надо по-русски вырезать из его кожи ленточка за ленточкой.

И что ему царь сделал, этому «серьезному мужичку». Вот и Достоевский...»¹⁵.

Убийство царя большевиками произошло, оказывается, гуманнее, нежели хотел «подлый народ». Несмотря на усилия Вл. Соловьева и других мыслителей русского религиозного неоренессанса превратить православие в незамкнутую систему, что было бы существенно для современного воспитания народа, это не получилось: против были и церковь, и царская власть. И русские религиозные мыслители с удивлением и ужасом вдруг увидели в большевистскую революцию, что нет «народа-богоносца», что «русский народ вдруг оказался нехристианским»¹⁶. В романе М. Булга-

¹³ Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. Опыт 1917 – 1918 гг. СПб.: РХГИ, 1999. С. 15 – 16..

¹⁴ Ростовцев М.И. Избранные публицистические статьи. 1906 – 1923 годы. М.: РОССПЭН, 2002. С. 53.

¹⁵ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 7.

¹⁶ Булгаков С.Н. На пиру богов // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 609.

кова «Белая гвардия» один из героев (поручик Виктор Мышлаевский) довольно злобно говорит о «мужичках-богоносцах Достоевского», которые стали на сторону разбойничьих банд, растаскивавших Россию на куски.

У Достоевского не раз являлась мысль, что следствием «высших минут» часто является падение в бездну безумия. Об этом наиболее явственно он выговорил в романе «Идиот», рассуждая об эпилепсии князя Мышкина. Кажется, вдохновенные политические пророчества писателя можно отнести к тем же «высшим минутам». Об этой его аберрации замечательно написал Г. Флоровский: «Трудно для человека удержаться в границах и пределах. И Достоевский не смог и не сумел избежать утопического искушения, и постоянно радостное предчувствие грядущего обновления развертывалось у него в картине Царства Божия *на земле*. Он знал и понимал, что не на земле и не во времени радость человеческая исполнится. Но слишком дороги и близки были для него эти здешние, дольные муки, слишком любил он эту грешную землю»¹⁷. И здесь он как бы противоречил своим собственным прозрениям, высказанным в поэме Ивана Карамазова о Великом инквизиторе, где тот показывал неосуществимость высших идеалов на земле без злейшей тирании. Но тогда происходит и гибель этих самых идеалов, ради которых принимается деспотическая власть. И именно «ересь утопизма» (С. Франк), «утопическое искушение», как не раз о том писали пореволюционные русские мыслители-эмигранты, и ведет к катастрофе. То, что теоретически строил Достоевский, — систему отношений царя-народа, русского народа и православного царя — это чистая утопия. Мечтавший о величии России писатель оказался невольным тем, кто способствовал разрушению имперского сознания, державшего, как и писал Пушкин, «сущими» — а потому и вместе — все народы Российской Империи. Утопизм хорош на бумаге, но ставший предпосылкой к историческому действию, как правило, оборачивается исторической катастрофой.

¹⁷ Флоровский Г.В. Блаженство страждущей любви // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 73.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ОРИЕНТИРЫ
И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОНТОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ.
Северо-Юг: российский и мировой

А.П. ЛЮСИЙ

«La della Italia создавалась на севере, перед зимним камином, и работало над нею северное воображение», — утверждал А. Веселовский касательно общеевропейских романтических стереотипов.

Теперь, однако, представляется, что такая основополагающая дихотомия, как Запад и Восток, еще более условна. Запад не един, а Востоков еще больше, чем Западов.

«...Весь Запад, — писал Федор Тютчев в начале Крымской войны, — пришел высказать свое отрицание России и преградить ей путь к будущему»¹. Однако антироссийская коалиция из нескольких стран, возникшая в результате ошибочной внешней политики России, это все-таки не «весь Запад». «Весь Запад» в таком понимании для России — это фантом, приобретающий кровь и плоть в результате чрезмерной веры в него. В стихах Тютчев писал, что «в Россию можно только верить», но как политический мыслитель сам уверовал — в «Запад»! Через много лет Андрей Белый оказался поэтически более точен и трезв, отмечая в письме: «И говорят нам — “Мы запад”. Но на западе “запада нет”. И говорят: “мы восток”. Где “Восток”?.. Почему же все-таки “Восток или запад”? Да потому, что все треснуло: омертвела культура и — валится... расколотые половинки души симметрически закачались и выпали из нас — западом и востоком»². Как писал Андрей Белый в поэме «Глоссолалия», «наши восток и запады — мумии нашего духа».

Однако и в современных условиях фантом этот продолжает функционировать как в российских, так и «западных» головах. Об этом, в частности, идет речь в книге Уилла Хаттона «Мир, в котором мы живем» (М., 2004), которая как

¹ Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. М., 1957. С. 405 — 406.

² Цит. по: Спивак М.Л. Звукообразы Невидимого града (Андрей Белый в работе над трилогией «Восток или Запад») // Евразийское пространство: Звук, слово, образ. М., 2003. С. 228.

раз могла бы послужить изменению самой традиционной историософской парадигмы отечественного сознания, помещающей Россию между Западом и Востоком, если была бы внимательно прочитана. В зависимости от исторических обстоятельств, Россия основные европейские веяния заимствовала, как в случае с чисто европейским, полагает Хаттон, феноменом коммунизма, модифицировала или оспаривала европейские веяния, но так и не стала частью Европы, потому что выбрала «американский» путь преобразований.

Хаттон проясняет, что теперь реальное положение России — не между «Западом» и «Востоком». В действительности Россия сейчас находится между «ближним» Западом (Европой) и «дальним» (США), по характерной российской инверсии оказавшемся в 1990-е годы «социально близким». Так что «младореформаторы» швырнули Россию, по чикагским моделям шоковой терапии, на дальний («дикий») Запад, вместо того, чтобы идти по более щадящему европейскому «ближнезападному» пути, сохраняющему более высокий уровень социальных гарантий³. Это при все большей проблематичности и самой «Европы». Само это слово «Запад» Европа применительно к себе применяла обычно не очень охотно, отождествляя себя скорее с такой точкой отсчета, как Центр. Юг в идеологическом смысле рассматривался с этих позиций как давнее прошлое человечества, Север — недавнее прошлое, Восток — вообще вне времени. Освальд Шпенглер, правда, написал книгу «Гибель Запада». Так русские переводчики тут же его и «поправили», получился «Закат Европы». В последнее время ментальная карта мира упрощается до мировых Севера и Юга.

Недавно К. Парте в статье «“Призрачное имущество” России: когнитивная картография и национальная идентичность» выявила **четыре разных ментальных карты**, которые легли в основу «географии» русской идентичности.

Первая — имперская карта великой России. ««Великая» в данном словосочетании означает, что образ страны превышает обычные параметры: это страна внушительных мас-

³ См.: Хаттон У. Мир, в котором мы живем. М., 2004.

штабов, сильная, влиятельная, великая, могущественная и древняя. Об органической нераздельности таких качественных характеристик, как «масштаб» и значительность, в каждом отдельном случае свидетельствует и широкое распространение эпитета «великая», и его многозначительность. Великая Россия — это, в первую очередь, государство: государственно ориентированный “Третий Рим”, который демонстрирует суверенную силу, будь то Московия, Империя Романовых, Третий Интернационал, Российская Федерация. В такой карте большую роль играют границы и проблемы их пересечения. При этом возникает парадокс: «Вместе со склонностью к поддержанию должных пограничных норм и к отговариванию людей от пересечения границ вообще, имперский менталитет также обнаруживает безмятежное чувство безграничности, ориентированное на бродяжничество и странничество»⁴. К. Парте приводит мнение В. Горского, что Россия стала разворачиваться на Восток из-за своего неумения жить в настоящем и неспособности самоорганизоваться.

Вторая ментальная карта — духовная. Она охватывает основные святые места — вне зависимости от русской границы, а также от того, реальны они или существуют только в воображении. Эта концепция не имеет отношения ни к так называемой национальной идее, ни к географическим или этническим данным. «Святая Русь — это почти космическая категория. По крайней мере, внутри ее границ (или ее безграничности!) обретают свое место и рай Ветхого Завета, и евангельская Палестина». В постсоветский период зарубежные аналитики продолжают усматривать в России воинствующий дух Третьего Рима, тогда как сама нация склонна ощущать себя скорее захваченным Иерусалимом. Для полноты ментальной карты нужно учитывать и то, и другое.

Развитие русской литературы отчасти происходило под воздействием идеи святых мест в России и мире, в свою очередь сама литература оказывала влияние на эту идею. Так, в романе Достоевского «Братья Карамазовы» повествователь (обращаясь к Смердякову) говорит о созерцательном типе

⁴ Россия и Запад в начале XXI века. М., 2007. С. 56.

крестьянина, который «вдруг, накопив впечатлений за многие годы, бросит все и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то и другое».

Нередко святой город воспринимался русскими паломниками как продолжение России, так как ее широкие просторы не могли не сосредотачивать в себе все самое значительное. Город Ершалаим в романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» – это Иерусалим в восприятии русского национального сознания. В финале романа Воланд и его ночные спутники улетают из Москвы в этот параллельный ей священный город. Воланд «махнул рукой в сторону Ершалаима, и он погас... Ни скал, ни площадки, ни лунной дороги, ни Ершалаима не стало вокруг».

Третья карта носит символический национальный характер. Расположенные на ней большие и малые идеальные локусы вполне могут дать представление о России в целом. Эти локусы К. Парте называет “идеальными синекдохами”, выделяя среди них Сибирь (включая и ее специфические локусы типа Байкала или Иркутска), Москву (с ее Арбатом), Петербург (он же Ленинград и Петрополь Мандельштама), родные деревни (*малая родина*), любимые писательские усадьбы (пушкинское Михайловское, толстовская Ясная Поляна и др.) и даже поместья литературных героев (Обломовка).

«Каждый такой локус воспринимается в ореоле чистоты, непорочности и более того – праведности. Он может функционально заменять собой всю карту страны – и не только условно: ведь любой вред, ущерб, нанесенный такому локусу, или же пренебрежение к нему таят в себе угрозу для России в целом. Отсюда вывод о необходимости для России локализовать себя в каком-то определенном месте, в особом привилегированном и защищенном пространстве. «И в каждый данный момент существует ряд защитных локусов, каждый из которых несет в себе ответственность за сохранение России в целом, так как это целое неминуемо пострадает в случае исчезновения хотя бы одного из них».

Некоторые национальные регионы-символы (Сибирь, русский Север) или специфические центры (Москва) ис-

конно воспринимаются «более русскими», по сравнению с другими частями страны, которые считаются «менее русскими» или «нерусскими» вовсе. При этом происходит своеобразная пульсация символических центров (между Киевом, Москвой и Петербургом). Порой озвучивается идея, что истинная Россия («Русь») удалена от традиционного официального центра в провинцию или на границу (фронтир). Иногда ее местонахождение переносится вообще за пределы страны (в «русский Берлин» или «русский Париж»).

Одна из попыток решения данной проблемы находится в сфере идентификации значимых микрокосмов, которые находятся в русском культурном, духовном и политическом сознании, то есть в восприятии крестьянской деревни как России, Москвы или Санкт-Петербурга как России, усадьбы Пушкина как России. Или же, после 1991 года, несмотря на новые политические границы, Крыма или Приднестровья как России.

Места на этой карте, независимо от реальных границ того или иного исторического момента), служат индикаторами и гарантом *русскости* (принадлежности к русскому), т.е., иными словами, заповедниками подавленной или даже почти утраченной русской идентичности. Разными политическими силами используется термин «резервация» для обозначения места (преимущественно в сельской местности), куда загнаны истинные русские и где они неминуемо деградируют. Нередко в таких случаях делается сравнение с судьбой американских индейцев.

Наконец, четвертая ментальная карта — внутренняя, портативная. Ее семантика выражает то, что Иван Ильин определил как внутренняя Святая Русь. «Она присутствует в сердцах всех истинно русских вне зависимости от места жительства, — давая им чувство внутренней свободы даже в изгнании или плену. Подобно странствующей иконе, она следует за русскими, куда бы ни влекла их судьба. Хрестоматийные строки Тютчева «Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить» уяснимы лишь в контексте образной основы потаенной, безграничной России, суть и смысл которой постигаются «не через факт, а верой». Наиболее сущностная эмблема «внутренней России» — град

Китеж. «Китеж — часть русского культурного мотива, связанного с феноменом *духовного подполья*. Сутью его является вера в то, что всё наиболее могущественное, священное и поставленное под угрозу исчезновения, становится невидимым миру — в противодействии уничтожению: своему собственному и Святой Руси. За века своего существования русские привыкли искать наиболее важные откровения правды, моральные и фактические, где-то за пределами, «между строк» видимого мира. Так, «подпольный человек» Достоевского говорит, что, кроме литературы, идти ему некуда. По странному совпадению сам Достоевский в своих вынужденных заграничных странствиях бродил по европейским городам в поисках России не среди других русских, но в читальнях, куда поступали русские газеты.

Итак, сделаем от себя вывод: Россия ищет убежище в Тексте, между строк мирового интертекста культуры. Сама реальность русской культуры выступает как литературопорожденная. Посредством литературы артефакт социального мира осмыслялся и входил в культуру как культурный текст. Прямым следствием этого стала нынешняя текстуальная революция в России, вылившаяся в стремлении концептуализировать тот или иной локальный текст культуры — Петербургский, Московский, Уральский, Сибирский, Алтайский, Волжский, Саратовский, Вятский и так далее. «Для того чтобы разорванная на автономные подуниверсумы культура воссоединилась в новую целостность, подуниверсумы должны “увидеть друг друга”, диалогически соотнести свои смыслы. Но это невозможно ни в одном из со-бытийствующих культурных пространств. Каждое из них плотно заполнено смыслами и не предполагает существования чего-либо, кроме себя самого. Такой глобальный антисократизм может быть разрешен только в “ничьем” пространстве. Этим “ничьим пространством” и способна стать художественная литература. Подобные тексты позволяют индуцировать некоторые черты будущей целостности, которые невозможно найти в иных типах дискурса (научном, социальном)»⁵.

⁵ Надеждина Е.В. Художественный текст в структуре реальности // Общественные науки и современность. 2001. № 1. С. 190.

Мы предлагаем соотнести такие понятия, как «локальный текст культуры» и «региональная онтология». Последнее было введено в оборот основателем феноменологии Э. Гуссерлем, развито М. Хайдеггером и сравнительно недавно дополнено К. Хюбнером, предложившим концепт «альтернативных онтологий», в один прекрасный момент «настигающих» нас. По Гуссерлю, каждый бытийный регион имеет свою сущностную всеобщность, свое специфическое Априори. Отсюда проистекает потребность в систематическом исследовании идеальных структур всех регионов сущего. Такое исследование в то же время должно выполнять функцию прояснения фундаментальной сущности, идеи всякой науки того или иного категориального типа, а также идею ее метода как «смысла», предшествующего самой науке.

Предельными региональными онтологиями России в территориальном измерении являются онтологические пары «запад – восток» и «север – юг». Можно, в частности, утверждать о наличии особой российской «северо-южной» метафизики. Поэтому и стало возможным выделение особого Северного текста русской культуры как предельной внутренней текстуальной абстракции.

В целом процесс освоения Севера порождался не «материальными» (в широком смысле слова) интересами или нуждами людей, а преимущественно духовными. На север изначально шли не столько колонисты, сколько поток людей, руководствовавшихся православной идеей поиска Града Небесного, Царства Божия на Земле. Материальные интересы имели тут второстепенное значение. Южный культурный вектор имел в русской культуре более прагматичную направленность. Может быть, поэтому симметричный по отношению к Северному Южный текст представляет собой, если воспользоваться известным определением Умберто Эко, «отсутствующую структуру».

В последнее время ментальная карта мира упрощается до мировых Севера и Юга. Последнее десятилетие XX века прошло под знаком вспыхнувших надежд, а потом расставаний с иллюзиями насчет быстрого вхождения России в Европу. Осуществление на практике идей создания единого европейского дома теперь относится на отдаленное бу-

дущее. В этой ситуации важно сделать более точными и надежными образы этого пространственного и временного расстояния между Россией и Европой. В рамках сегодняшних проектов сотрудничества можно говорить об образе: Россия и Северная Европа. Отчасти и экономическая ситуация проясняет, что более адекватным новой реальности становится мышление категориями Севера. Север при этом противоположен не столько Югу (Юг для него это скорее некое цивилизационное *Другое*), сколько — «Центру», определяющему мировой статус-кво. Американские отцы-основатели, в сущности, демонстрировали именно такое, *северное* мышление, видя своего главного противника не в экспансивных испанцах и португальцах, довольно решительно колонизировавших южную часть Американского континента, но — в Британской монархии. Фактически они восстали против своей исторической родины, препятствовавшей своим детям обрести автономную субъектность на открытом ими новом пространстве. Это характерная логика утопистов — и Север вообще является архетипом множества утопий.

Север, выводящий сознание за пределы иерархически централизованного существующего порядка, формирует особое мировоззрение — *позитивный* постмодерн, обращенный к чему-то еще неосуществленному, но, если воспользоваться принципами понятийного творчества М. Эпштейна и их геокультурным наполнением у В. Штепы, «прото-реальному». Север снимает все догматические противоречия, но не за счет их «усреднения», а — трансцендентализации.

Северный человек — это всегда творец и первооткрыватель нового мира, тогда как южная цивилизация всегда тяготеет к символике конца, финала. Так что не случайно такие возникшие на юге «мировые религии», как христианство и ислам, появившиеся на Ближнем Востоке, особенное внимание уделяют эсхатологии. Если в северной мифологии (к примеру, в скандинавской) «гибель богов» означает переход в новый цикл, то в южных религиях — это тотальный «конец света». Эта религиозная разница проявляется и в фундаментальном антропологическом различии северян и южан. Данная антропологическая разница предопределяет и глобаль-

ное экономическое «разделение труда» в наступающей эпохе. Северяне генерируют идеи, смыслы, образы, стратегии, технологии, программы и т.д., а южанам остается лишь воплотить эти разработки в материальные формы.

В данном случае речь идет о символической географии, которая уступает место физической. Не имеет значения, где производится сборка – на автозаводе под Петербургом или на швейной фабрике в Китае – в любом случае это один и тот же символический Юг. Север символизирует стремление к творческой самореализации, а Юг – в большей мере физическую экспансию. Северяне никогда не знали рабства, которым преисполнена история южных цивилизаций. Если южная перенаселенность неизбежно влечет за собой отношения «господ» и «рабов», то разреженному Северу свойственен скорее «братский» тип отношений. «Холодная» среда порождает «теплый» социум. Авторы «Философии Севера» полагают: «Философия освобождения коренных малочисленных народов заключается не столько в достижении независимости от кого-либо, сколько в обеспечении всесторонней взаимозависимости»⁶. Эта формула великолепно гармонирует с тезисом английского социолога Роланда Робертсона о «глокализации», т.е. синтезе глобальных интересов и локальной самобытности. (Пока же в отношении северных народов со стороны центральной российской власти можно наблюдать именно стремление к их изоляции – поскольку эту власть интересуют в первую очередь лишь сырьевые богатства, расположенные на земле этих народов, а не сами народы как таковые.)

Подобно тому, как на Севере сходятся Запад и Восток, происходит здесь «сочетание противоположностей» и во множестве иных сфер. Проект основанной на Северной культуре Северной цивилизации предусматривает прямое, без посредничества государственных чиновников, взаимодействие глобальных сырьевых корпораций и структур местного самоуправления. Север представляет собой и другое

⁶ Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. Салехард – Новосибирск, 2006. С. 92.

«сочетание противоположностей» — добычи сырья и развития высоких информационных технологий, или, иными словами, «первичного» и «четвертичного» секторов. Рутинные конвейерные производства все более становятся уделом «третьего мира», тогда как постиндустриальная экономика сосредотачивается на разработке новейших программ и технологий, а также подготовке уникальных специалистов. Вместе с тем сырьевой характер нынешней северной экономики (дающей до 70% экспортной прибыли РФ), необходимо рассматривать не как «обузу», но как основу нового синтеза: «Это значит, что следует мыслить не в терминах тонн, штук, кубометров, а в терминах изошренного и определенного позиционирования продукта на рынке. «От кутюр» могут быть не только галстуки или кофе, но и природный газ или медный концентрат». Северному сырью необходимо создать имидж глобально уникальной продукции — но это задача не самих сырьевиков, а как раз «нового сословия» творцов новой культуры — медиа-технологов. Принцип власти на Севере — не бюрократический централизм, но «вечное» самоуправление. Утверждая это, В. Штепа ссылается на книгу французского философа Гийома Файя «Археофутуризм». На его взгляд, XXI век будет характеризоваться неожиданным синтезом «древнего» и «сверхсовременного»⁷. Тогда как актуальная эпоха доказывает свое полное исчерпание хотя бы уж тем, что в нынешнем обществе практически напрочь отсутствует всякое стратегическое проектное мышление, выходящее за рамки сиюминутного «решения текущих проблем». Сегодня общество погружено в иллюзию «реалий сегодняшнего дня» (ежедневно меняющуюся), а мышление в широком историческом диапазоне считается «утопическим». Но это весьма характерная ситуация как раз накануне исторических перемен.

«Новый “северный проект” требует настоящей революции в политическом мышлении, по масштабу подобной петровской, — когда вся прежняя московская “элита”, умевшая только собирать дань, была отправлена в историческую

⁷ Штепа В. Пост-Запад и прото-Север // <http://www.apn-spb.ru/publications/comments575.htm#comments>

“отставку”. Новые города, которые возникнут вдоль магистрали, будут принадлежать иной цивилизации, для которой всякий “национально-государственный” централизм выглядит глубоко архаичным»⁸.

Ясно одно – в условиях глобализации нам нужны новые мировоззренческие ориентиры самосознания и взаимопонимания сквозь старые и новые «железные» и «бумажные» занавесы.

РОССИЙСКАЯ КУЛЬТУРА: МИФОДИЗАЙН

А.В. УЛЬЯНОВСКИЙ

Мифодизайн работает с современными социальными мифами, которые выступают, прежде всего, выражением ценностных представлений, свойственных конкретному социуму. В современном обществе социальная мифология объективируется в брендинге. Современный бренд – ни что иное, как социальный миф, воплощающий некие надежды, чаяния и прочие мечты. В этой связи открываются новые дополнительные возможности анализа современных социальных мифов, связанные с осмыслением концептуального аппарата таких развитых технологий социальной коммуникации, как брендинг, реклама, PR, на пересечении которых структурируется мифодизайн. Он является проектным междисциплинарным методом, позволяющим совместить утилитарную эффективность, свойственную прагматичным бизнес-инструментам с глубоким нормативно-ценностным содержанием конкретных культур и субкультур. Коммерческие коммуникации в современных условиях опираются на мифологическое сознание целевых аудиторий. В результате массовые коммуникации центрируются на социальных мифах, что позволяет и достичь целей заказчиков и внести позитивный вклад в жизнь своих целевых аудиторий.

⁸ *Штена В.* Вертикальная горизонталь: 82 000 метров из «вчера» в «завтра» // <http://www.idelo.ru/397/10.html>

Специфичность мифодизайна вытекает из композиции нескольких составляющих¹:

- Адекватные объекту массового сознания и предмету прагматического воздействия на него концептуальные модели (коммуникативное качество, коммуникативно-предметное поле, корректные термины, которые адекватны задачам).
- Работающие модели разделенных и неразделенных реальностей людей: объединенные информационные среды / реальности.
- Подробное описание воздействия современного мифа.
- Матричное проектирование доверия.
- Удачный междисциплинарный синтез (мета- и программный дизайн, маркетинг, прикладная культурология, прикладная психология, этика и эстетика, антропология, теория систем и теория надежности).

В данной работе мы опираемся на идеи, развитые в работах Н.Л. Захарова², А.П. Маркова³ и Г.Л. Тульчинского⁴. Эти идеи, приведенные здесь чаще всего дословно, мы будем сопровождать комментарием, способствующим объективации мифодизайна.

«Ценностно-нормативное ядро культуры⁵ – это интегративная характеристика культурной системы, отража-

¹ См.: *Ульяновский А.В.* Мифодизайн рекламы. СПб., 1995; *Ульяновский А.В.* Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб., 2005; *Ульяновский А.В.* Корпоративный имидж: технологии формирования для максимального роста бизнеса. М.: Эксмо, 2008.

² *Захаров Н.Л.* Бизнес в России: Специфика управления. М.: Вершина, 2006.

³ *Марков А.П.* Аксиологические и антропологические ресурсы национально-культурной идентичности. СПб., 2000.

⁴ *Тульчинский Г.Л.* Бизнес в России: проблема социального признания и уважения. М.: Вершина, 2005; *Тульчинский Г.Л.* Бизнес и власть: коммуникации и партнерство. СПб.: Справочники Петербурга, 2006.

⁵ Как синоним «ценностно-нормативного ядра культуры» может рассматриваться понятие «духовного опыта нации», на которое опирается в своих работах Г.Л. Тульчинский. При этом развитие России тесно связывается ученым с ее духовным опытом, под которым понимается способ осмысления действительности, общества, человека и его места в мире. Этот способ осмысления опосредуется соответствующей культурой (как системой негенетического наследования информации). В основе специфического российского духовного опыта лежит языческая мифология и православие, экономическая и политическая история, художественная культура (особенно литература) и обычаи, впечатления путешественников и философия.

ющая ее глубинные и устойчивые черты, определяющая специфику политического устройства, хозяйственно-экономическую деятельность и другие формы общественного бытия. Составляющие основание культуры ценности являются своеобразными «линиями притяжения» — они очерчивают ее семантическое и аксиологическое пространство, преобразуя тем самым онтологическое многообразие общества в системную целостность... Это своеобразный «культурный код», который обеспечивает принадлежность человека к определенной социально-культурной и этнокультурной группе, его многоуровневую идентичность, стабилизирует индивидуальную и социальную самоидентичность человека»⁶.

Анализ проводится в следующей системе координат:

- соотношение ценностей индивидуального и социального;
- удельный вес ценностных полюсов материального и идеального;
- особенности восприятия прошлого, настоящего и будущего⁷.

А.П. Марков выявляет три наиболее устойчивые и типичные для различных эпох культурной жизни России ценностные доминанты, которые и составляют **ценностно-нормативное ядро отечественной культуры**⁸:

— *низкая значимость факторов материального благополучия и ориентация в идеальную, духовную сферу;*

В сфере управления корпоративным социальным мифом в России это означает важность включения позитивных составляющих идеального, духовного плана в миссию организации. Напомним, что **миссия** корпорации — это формулировка того, **каким образом стратегические цели корпорации совпадают с целями общества.**

Более того, в случае кризисного управления в России продуктивен перевод вопроса из конкретно-ситуативной в идеально-духовную, принципиальную плоскость:

⁶ Марков А.П. Указ. соч. С. 7 — 8.

⁷ См. там же. С. 19.

⁸ См. там же. С. 19 — 25. Положения работы А.П. Маркова далее выделены в тексте курсивом.

— *неукорененность в настоящем и обращенность в прошлое и будущее;*

В России будущее социального мифа корпорации не менее значимо, чем ее настоящее положение на рынке — в плане коммуникации с внутренними и внешними аудиториями. Аргументы славного прошлого корпорации вполне успешно конкурируют с данными о положении дел в настоящем. Но эта особенность ценностно-нормативного ядра культуры имеет и негативное по отношению к бизнесу следствие, принадлежащее к предметной области: в случае наличия славного прошлого и блестящих планов на будущее всегда будет усиливаться тенденция ухудшения текущих показателей.

Отсюда следует, что *избыточно амбициозные планы, составляющие социальный миф корпорации, будут оказывать в России угнетающее воздействие на текущее положение дел.*

Корпоративные мифы не должны быть излишне грандиозными. В этом плане особая опасность подстерегает наиболее заметных субъектов рынка:

— *доминирование социальных ориентаций над социально-личными.*

Стратегии корпоративного бренд-имиджа должны учитывать фактор социальной ответственности корпораций таким образом, чтобы мера личной ответственности работников никогда не превышала корпоративную.

Следует иметь в виду, что вышеуказанный параметр ценностно-нормативного ядра российской культуры, очевидно, несколько ослаблен для подгрупп экономически успешного среднего класса России.

Эти подгруппы находятся под значительным влиянием индивидуалистических ценностей (светский аналог протестантской веры).

Далее указанные ценностные доминанты рассматриваются более подробно:

1. Идеальная устремленность русской культуры коренится в православной этике, глубинах национальной психологии. Она связана с восприятием времени, о чем свидетельствует доминирование в системе ценностей жизненной стратегии «быть» в ущерб «иметь».

В формулировках корпоративного социального мифа «быть настоящим человеком (корпорацией)» важнее, чем «иметь достижения, благополучие, положение в обществе».

1.1. Обратная зависимость духовной свободы и материального благополучия есть явление не только специфически российское. Однако в условиях постоянного внешнего рабства сама возможность духовной свободы обеспечивалась незначительностью индивидуально-личностного начала, терпимостью к страданиям и жизненным лишениям и даже потребностью в них.

В процессе развертывания корпоративного социального мифа периодически регулируемые страдания и даже принудительные лишения (общее в ущерб личному) персонала способствуют парадоксальному увеличению лояльности и творческой продуктивности.

Г.Л. Тульчинский описывает похожее проявление через такую составляющую духовного опыта россиян, как чудо и творчество⁹. Уход от реальности лишает личность мотивации к ответственным отношениям с людьми. Поскольку воздаяние возможно только «после жизни», человек оказывается не в состоянии своим трудом сделать свою жизнь лучше. Поэтому труд в российском духовном опыте не является ценностью. Здесь коренится «утопизм» российской ментальности – от безответственной маниловщины до агрессивной революционности. В то же время труду противопоставляется творчество – единовременный акт богоподобного творения «вдруг», «из ничего», сродни чуду. Отсюда следует высокая ценность любых форм творчества как инструментов коррекции внутрикорпоративной культуры.

1.2. И на индивидуальном, бытовом уровне человеческие страдания всегда воспринимались как естественное, должное, а счастье – как состояние случайное, незаслуженное и даже греховное (например, в сюжетах русской сказки, образах народной поэзии).

Владельцам и высшему руководству корпораций для их успешного функционирования необходимо демонстриро-

⁹ См.: Тульчинский Г.Л. Бизнес в России: проблема социального признания и уважения.

вать дозированные страдания. Экспертно выявленное соотношение — одно страдание на три успеха.

Осведомленность персонала о существовании некоей ужасной трагедии у первых лиц существенно повышает лояльность к ним.

2. Одной из наиболее существенных черт ценностно-нормативного ядра культуры является неукорененность в настоящем и постоянная обращенность в прошлое или будущее.

2.1. Ценностная незначимость «здесь и теперь» характерна для восприятия не только времени, но и пространства. Неактуальность настоящего символически отражается в теме дороги, которая рассматривается как способ ухода из настоящего, как путь в «неведомое царство», «светлое будущее», как форма бытия «Жизнь-путь».

Образы дороги в самых различных выражениях — логических, в визуальных корпоративных материалах, в генетических документах (в миссии, видении, философии), в корпоративных мероприятиях и текстах следует широко использовать в российских корпорациях. Например, сплывающие корпоративные мероприятия в России обязательно должны содержать элементы длинного и полного неприятностей пути.

2.2. Русская мысль всегда была глубоко пессимистична в отношении к настоящему и одновременно несла в себе глубокую веру в будущее России.

Публичное выражение мнения прозападно настроенных владельцев и топ-менеджеров относительно депопуляции, деградации России, ее грядущего распада и исторической обреченности категорически неприемлемы как для персонала, так и для внешних аудиторий.

Выгодно выступать с критикой настоящего, предусматривающей позитивные сценарии будущего.

2.3. Будущее в русской культуре видится не как результат эволюции настоящего, оно находится «по ту сторону катастрофы». Эсхатологическая окраска русской идеи, ее обращенность к предельному, конечному отличает ее от философской и социологической мысли Западной Европы.

В ценностной незначимости «здесь и теперь» и в ощущении разрыва течения времени относительно будущего берут, очевидно, свои корни и три последовательных этапа соверше-

ния дела русским человеком. Что убедительно показано в ряде исследований Н.Л. Захарова¹⁰. Согласно его выводам, отношение к любому делу проходит у русского человека три характерных последовательных этапа: «Лень» – «Отчаяние» – «Удаль».

На этапе «Лени» человек никак не может заставить себя взяться за дело («Здесь и теперь» дело никак не начать, так как оно все в будущем, «на виду», обозримо), хотя и пора уже приступать. Бездействие затягивается, и усиливается ощущение невозможности вовремя совершить задуманное дело. Возникает этап «Отчаяние». Сама мысль об успешном совершении дела кажется нелепой насмешкой над здравым смыслом – время упущено. Далее, на самой границе физической возможности совершить дело, возникает преодолевая отчаяние удаль. На этапе «Удали» Работник невероятным усилием воли, «в авральном порядке», прикладывая буквально нечеловеческие усилия, успешно завершает работу, которая буквально «горит» у него в руках.

Восприятие будущего как бы «после катастрофы» имеет и другие серьезные следствия. Если видение первых лиц корпорации позитивно и оптимистично, то на пути к нему необходимы намеки и наметки на преодоление серьезных кризисных ситуаций.

Отношение к прошлым достижениям не должно концентрироваться исключительно на объективных факторах и поступательном развитии. Успех обязательно развивается как бы из последствий катастрофических ситуаций прошлых периодов.

Вопреки распространенному поверхностному мнению, криминальное прошлое владельцев корпораций и капитала, по большому счету, не является серьезным негативным фактором в общественном восприятии в долговременной перспективе. Но очищение капитала «катастрофическим кризисом» обязательно присутствует в ожиданиях россиян.

2.4. Если западные культуры ориентированы на преобразовательную, созидательную деятельность, окультуривание внешнего мира, то русская культура направлена на освоение мира внутреннего, на строительство души человека.

¹⁰ См.: Захаров Н.Л. Указ. соч.

Г.Л. Тульчинский указывает¹¹, что нравственный максимализм и правовой нигилизм делает одной из основных ценностей российского духовного опыта нравственную личность, готовую пострадать за правду.

Внутреннее развитие персонала, путь духовного развития и качественной трансформации владельцев корпорации являются необходимой составляющей ее устойчивого прогресса. Позитивное внутреннее развитие человеческих ресурсов корпорации, ее владельцев должно обязательно присутствовать в миссии компании.

В России объективной целевой причиной стратегического развития выступает видение владельцев, миссия же играет роль легитимизирующего фактора развития корпорации, а не наоборот.

3. Одной из ведущих ценностных доминант отечественной культуры является доминирование социальных ориентаций над индивидуально-личностными. На психологическом уровне эта черта находит выражение в безынициативности, нежелании выделиться, стремлении растворить персональную ответственность в совместной деятельности.

3.1. *Государству, власти отводится приоритетное место в системе социальных ориентаций – они воспринимаются как основной гарант экономического и культурного процветания нации, ее единства, личного благополучия граждан. Но русский человек – «неполитический», т.е. не стремящийся к завоеванию политических прав, отказывающийся от политической защиты своих интересов (политическое нестяжательство). При этом образ государства не связывается в сознании граждан с действием закона: «сопротивление праву» является лейтмотивом русской ментальности, Ф.М. Достоевский видел в правах человека разрыв нравственной связи юридическими барьерами. Русские либералы конца XIX – начала XX века нравственность и право расценивали как взаимоисключающие принципы общественного устройства России.*

Корпоративному кодексу не следует придавать черты закона – в России это неизбежно будет вызывать его отторже-

¹¹ См.: Тульчинский Г.Л. Бизнес в России: проблема социального признания и уважения.

ние. Кодекс должен быть нравственной, добровольной, но явно поощряемой моделью поведения персонала. Слишком строгое правовое регулирование корпорации парадоксально вызовет ее дерегулирование в связи с разрушением социального мифа — нами было установлено, что реализация власти посредством насилия разрушает релевантный области реализации насилия социальный миф¹². В кризисах необходимо подчеркивать позитивную нравственную позицию корпорации.

Кстати, подобной аргументацией широко пользуется Украина в ее спорах с Россией: «Братскому украинскому народу безнравственно продавать газ по мировым рыночным ценам». Конечно, Россия добилась рыночной цены на газ, но массовая поддержка российским населением этих мер вызвана не их законным характером, как может показаться стороннему наблюдателю, а «нерусским», небратским поведением украинской стороны в предыдущих случаях — аргумент Украины по существу действителен, но в устах ее политиков в данной ситуации неуместен.

Характерный аргумент подобного рода был применен украинским телевидением 23 января 2006 года во время пика зимних холодов. С экрана прозвучал текст приблизительно следующего содержания: «Сегодня президент Украины Ющенко встречался с президентом Путиным. Дело в том, что Украину опять уличили в воровстве российского газа: Европа стала недополучать газ, который ей поставляет Россия через Украину. Украинские официальные лица в ответ на подобные обвинения говорят, что потребление газа растет в результате холодов...».

3.2. Власть в России воспринимается как «духовная сила», которая «покоится на согласии людей повиноваться авторитету». Если согласие и уважение растрчено, власть сводится «к страху и наказанию».

Инстинкт национального самосохранения — «вынужденная» покорность государству, «согласие» служить ему — уравновешивают характерные для русского менталитета природную анархичность и любовь к вольности.

¹² См.: Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб., 2005.

Если уважение к владельцам и топ-менеджменту утрачено, то распад корпорации — дело времени, поскольку в России, как было показано выше, только правового пространства недостаточно для устойчивого корпоративного развития, понимаемого как целенаправленно развитие социального мифа корпорации.

Рассмотрев ценностно-нормативное ядро русской культуры, обратимся к исследованиям ментальности русского народа.

Согласно определению А.П. Маркова, *ментальность* — традиционный для представителей того или иного народа психический склад. Выражая социоприродную специфику, он формируется на бессознательном уровне — в процессе идентификации с этнической общностью, религией, ландшафтом и наиболее «выпукло» проявляет себя в особенностях постижения и восприятия мира, в «архетипах» коллективного бессознательного, в образе жизни, традициях и преданиях, в формах поведения и выражения эмоций¹³.

Похожим образом А.Л. Слободской определяет *менталитет*: это «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное, совокупность готовностей, установок и предрасположений индивида или социальной группы действовать, мыслить чувствовать и воспринимать мир определенным образом. Менталитет формируется в зависимости от традиции, культуры, социальных структур и среды обитания и сам, в свою очередь, их формирует, выступая как трудно определяемый исток культурно-исторической динамики»¹⁴. Для целей настоящего исследования примем термины «ментальность» и «менталитет» как синонимичные.

А.П. Марков более подробно рассматривает положительные, отрицательные и оценочно-нейтральные качества менталитета русского народа (даны курсивом)¹⁵.

¹³ См.: Марков А.П. Указ. соч. С. 26.

¹⁴ Слободской А.Л. Экономическое поведение: Социально-психологическое обоснование теоретической типологии: Препринт. СПб.: Изд-во СПбУЭФ, 1994. С. 11.

¹⁵ См.: Марков А.П. Указ. соч. С. 30 — 34.

Широта, вольность

В области деловых отношений мотивы широты и вольности позитивны как дополнение к собранности и дисциплине непосредственно в деле — это разнообразные праздники, хобби и досуговые формы — ритуальные формы социального мифа.

Упоминания о широких празднествах, как неотъемлемого ритуала социального мифа по достойному поводу в России всегда будут позитивны для корпоративного социального мифа. Ритуалы бизнеса развивают его корпоративные социальные мифы.

В тех случаях, когда это не противоречит сути бренда — имиджа¹⁶, мотивы широты в составе репутации корпоративного социального мифа будут позитивны. Мотивы широты и вольности владельцев и топ-менеджеров в области хобби будут эффективно уравнивать их точность и скрупулезность в бизнес-процессах.

Нравственный максимализм

Интересны данные о том, что «в начале XX века численность староверов в России составляла 1,5 % от населения империи, однако на их долю приходилось 2/3 всех предпринимателей-миллионеров, среди них такие известные династии, как Солдатенковы, Рябушинские, Морозовы и др. Именно староверы составили ядро Торгово-промышленной партии, из которой позднее возникли октябристы»¹⁷.

Российская корпорация должна стремиться в своей репутации к нравственной целостности. Основные репутационные угрозы содержатся в области двойной морали и непоследовательного применения нравственных принципов.

Религиозность и мистическая самоуглубленность

Образы первых лиц корпорации всегда должны давать пространство для интерпретации части их времени как времени самоуглубления. По крайней мере, примерно такого,

¹⁶ Почти наверняка такое противоречие возникнет в области хирургии, аудита, банковских и инвестиционно-финансовых услуг, точных измерений и приборостроения.

¹⁷ Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. Этика бизнеса. М., 2000.

как времяпровождение медитирующего у сада камней Кузьмича из «Особенностей национальной охоты».

Способность к «всемирной отзывчивости и перевоплощению»; умение войти в положение другого человека, который страдает; ненасильственность, мягкость характера, смирение, способность к подчинению; терпеливость в страданиях.

Внутренние аудиторию российской корпорации всегда готовы пойти на некоторое ухудшение своего положения, но только при условии сохранения лояльности к корпорации и уважения к ее первым лицам.

Живое чувствование зла

Никакая софистика, логические построения и казуистика не способны поддержать репутацию, если аудитория почувствует (именно почувствует) обман, исходящий от управления. Ощущением правды социального мифа необходимо управлять. Правда корпоративного социального мифа – это один из объектов стратегического управления в этой области.

Открытость будущему и способность поверить в осуществление несбыточного

Образы будущего являются одним из сильнейших мотиваторов в России. Это позволяет Г.Л. Тульчинскому утверждать, что наиболее привлекательной чертой глобального социального мифа России является способность страны дарить Мечту каждому. Реализация такого мифодизайна предполагает чрезвычайно масштабную разработку, но является задачей в высшей степени благодарной.

ОТ «ГЛЯНЦА» К «АНТИГЛЯНЦУ»: ОСТАНОВКА ПО ТРЕБОВАНИЮ

М.А. ЧЕРНЯК

Концептуально важный взгляд на природу массовой литературы содержится в «Эссе о книгах и читателях» Г. Гессе: «Даже в «самом китчевом» произведении происходит откровение души – души его автора, и даже самый плохой

сочинитель, не способный обрисовать ни один образ, ни одну коллизию человеческих взаимоотношений, все же непременно достигнет того, о чем сам и не помышляет, — в своей поделке он обнажит свое “я”»¹. Сведения об этом «обнаженном “я”», действительно, в ряде случаев становится источником точной информации о разнообразных явлениях жизни общества.

Современный литературный ландшафт свидетельствует о том, что массовая литература стала универсальным социокультурным пространством для ассимиляции и распространения разнообразных идей, она по-своему комментирует все аспекты современной жизни, формируя определенный контекст ценностей. Социокультурная ситуация кардинальным образом влияет на литературные формулы, реализующиеся в популярных текстах. Последние несут в себе все ее коды и в свою очередь предлагают их потребителям. Изучение текстов массовой литературы в высшей степени репрезентативно для понимания ценностного содержания массовой культуры вообще. Поэтому представляется симптоматичным выявление определенных стратегий в литературе последнего времени.

В этом году впервые в России проходили выборы Слова года, слова, которое может наиболее адекватно подвести итог минувшего года и конспективно запечатлеть его в памяти потомков. Список слов, бывших на слуху в 2007 г., был составлен читателями электронной рассылки «Дар слова»². Всего на голосование поступило около полусотни слов, но с большим отрывом вперед вырвалось слово «*гламур*», которое почти все члены экспертного совета, состоящего из писателей и ученых, сочли ключевым для минувшего года.

Наталья Иванова в статье 2007 г. «Сюжет упрощения» также называет гламур и глянец проводниками, агитаторами и пропагандистами определенного образа жизни, «прежде всего — чистоплотной, гигиенически и телесно совершен-

¹ Гессе Г. Пять эссе о книгах и читателях // Иностранная литература. 2004. №10.

² См.: Эпштейн М. Гламурный год под знаменем политконкретности // Независимая газета. Январь 2008 г.

ной жизни, в которой нет места болезни и смерти»³. Очевидна и явная гламурная экспансия в отечественной массовой литературе.

В контексте сегодняшнего разговора, конечно, необходимо назвать последний роман Виктора Пелевина «Empire V». В творчестве В. Пелевина довольно полно выражена аксиология массового сознания и массовой культуры, свойственных российскому обществу в ситуации интенсивной трансформации, обостренного переживания и маргинальности. Автор называет современную культуру «анонимной диктатурой»: «Ваше поколение уже не знает классических культурных кодов. Илиада, Одиссея – все это забыто. Наступила эпоха цитат из массовой культуры, то есть предметом цитирования становятся прежние заимствования и цитаты, которые оторваны от первоисточника и истерты до абсолютной анонимности». Гламур как национальная идея России становится одной из главных идеологических посылов романа. Empire V, держава вампиров, – это не империя зла, а первая разумная цивилизация Земли. Пелевиным иронически представлены две главные вампирические науки: гламур и дискурс. Жонглируя этим словами, герои Пелевина убеждают друг друга в том, что, все, что человек говорит, – это дискурс. А то, как он при этом выглядит, – это гламур. И гламур, и дискурс погружают своих потребителей в убожество, идиотизм и нищету, в переживании которых проходит вся человеческая жизнь. Дискурс – нечто вроде колючей проволоки, отделяющей территорию, на которую нельзя попасть, от территории, с которой нельзя уйти. Гламур всегда окружен или дискурсом, или пустотой, и бежать человеку некуда⁴. Роман Пелевина, вызвавший неоднозначные оценки критиков, убеждает в справедливости слов современного французского философа и социолога Жиля Липовецки: «Эпоха 2000-х – это фаза «разочарований», массового опустошения, всеобщего равнодушия, всеобщей потерянности, тотальной

³ Иванова Н. Сюжет упрощения // Знамя. 2007. № 6.

⁴ См. об этом: Балод А. Иронический словарь «Empire V» // Новый мир. 2007. № 9.

фрустрации»⁵. Массовая культура проявляет необычайную способность к мутациям, позволяющим ей адаптироваться к постоянно изменяющимся условиям функционирования, к социальным трансформациям, технологическим новациям, политическим и идеологическим изменениям эпохи. Современной «цивилизации видения», замещающей книжную цивилизацию Гуттенберга, свойственно клиповое, образное мышление, характеризующееся способностью «скользить» и воспринимать большие объемы информации без ее осмысления. Основным содержанием социальной идеологии массовой культуры является создание иллюзорной, мифологизированной, псевдореалистической картины мира.

«Современная ситуация характеризуется как системный кризис читательской культуры, когда страна подошла к *критическому пределу пренебрежения чтением*» — этот грустный приговор озвучен в «Национальной программе поддержки и развития чтения». Увлечение читателей выходящими миллионными (!) тиражами глянцевыми журналами «Караван историй», «Семь дней», «Hello», «Домашний очаг» и др., которые скорее не читают, а пролистывают, подтверждают правоту слов Н. Ивановой: «В результате дефолта читатель делается подозрителен к подлинному литературному капиталу — он теперь всего боится, боится, что его надувают и здесь, не хочет более быть лохом. И — перестает читать. Перестает быть читателем. Освобождается от этой необязательной теперь привычки — как от вредной. Раз обманули, два подсунули... больше не читаю. Бесполезная трата времени. Собирает диски, грибы, ягоды, слушает музыку. Смотрит видео. Он — в курсе, он — продвинутый. Стало не стыдно быть не читателем, — ведь существует множество других, более полезных и практичных не только занятий, но и развлечений»⁶.

При этом современные издательства объявляют о появлении новых имен практически каждый месяц. Явление,

⁵ Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. М., 2001. С. 77.

⁶ Иванова Н. Литературный дефолт // Знамя. 2004. № 10.

которое можно было бы рассматривать как новое и типичное для современной социокультурной ситуации, было отмечено еще в 1920-е гг. Б. Эйхенбаумом: «Положение писателя приблизилось к положению ремесленника, работающего на заказ или служащего по найму <...>. Явился особый тип писателя — *профессионально действующего дилетанта*, который, не задумываясь над существом вопроса и над самой своей писательской судьбой, отвечает на заказ “халтурой”»⁷ (курс. мой. — М. Ч.).

Неквалифицированный, ориентированный на глянцевый читатель сегодня формирует литературные вкусы. Именно на него рассчитаны современные названия книжных серий «Лекарство от скуки», «Легкое чтение», «Смотрим фильм — читаем книгу», «Отдохни» или реклама любовных романов «Отправь голову в отпуск».

Особую роль в формировании гламурной эстетики, безусловно, играют женские журналы, в которых транслируется миф о «новой русской женщине». Обилие появляющихся в женских журналах мини-любовных романов представляет собой род *медийной словесности*. Такие тексты характеризует установка на бессознательную репродукцию профессиональных, усредненных и трансформированных (под воздействие законов массовой ментальности) культурных образцов. Ее характеризует клишированность на всех уровнях словесной организации. Очевидно, что на рубеже XX—XXI вв. медийная словесность активно ищет разнообразные ходы для легитимизации и самообнаружения, что проявляется в идентичности некоторых подходов к созданию художественных образов с массовой литературой.

Особый образ писателя в полной мере может быть обнаружен в проекте издательского дома «Семь дней», который в журнале «Караван историй» стал публиковать автобиографические романы звезд шоу-бизнеса: «*И жизнь, и слезы, и любовь*» Валерии, «*Заложница*» певицы Жасмин, «*Кольцо для Одетты*» балерины Анастасии Волочковой, «*Танго троим*» Наташи Королевой, «*Мой жаркий лед*» фигуристки Татьяны Навка и др. Создается устойчи-

⁷ Эйхенбаум Б. О литературе. М., 1987. С. 57.

вое впечатление, что некий «фантомный автор» один, и все романы созданы по одному лекалу: трагические истории о предательстве и кознях коллег по цеху, об одиночестве и страхе, преследованиях со стороны мужчин, недоброжелателях и т.д. Стилистика этих романов напоминает русские народные женские плачи. Ср.: «Добрый и милосердный Боже! Дай мне отдохнуть! Я же ничем перед тобой не провинилась... Я устала страдать, жить с мыслями о побеге. В чем я провинилась?» (Валерия); или: «После той стычки с мужем я проснулась вся в синяках и ссадинах, но жалости у него ни мой внешний вид, ни душевное состояние не вызвали. Я, как и прежде, пыталась найти оправдание его поступку, но на этот раз ничего не получалось. Решила, что, видимо, такова моя судьба и придется это все терпеть» (Жасмин); «И ... раз, и... два, и ... три, и... четыре. Выше ногу, девочка! Ну давай, Волочкова! Что с тобой делать? В нашем деле упорства мало. Тут данные нужны. И ты, Волочкова, сколько ни бейся, балериной не будешь. Никогда» (Волочкова). Тема женского горя и страданий становится тем шампуром, на который нанизывается все: и жизнь, и слезы, и любовь. Но все без исключения истории оказываются историями прекрасных Золушек. Итогом страданий становятся профессиональный успех, слава, деньги, любовь. Так как современный массовый читатель представляет собой некий гибрид между читателем и телезрителем, переключающим кнопки, то все истории щедро проиллюстрированы глянцевыми фотографиями звезды в разных позах, разных нарядах на фоне разных интерьеров.

Глянцевый журнал строится по принципу экрана (плаката, фильма, комикса и т.п.), предполагающего плоскостное восприятие действительности. Именно эти принципы выступают как важные приметы жанра и в современном гламурном романе. Симптоматично утверждение главного редактора русскоязычного журнала Vogue: «Мне все же кажется, что Vogue – это аналог фабрики грез. Возможно, устроенный даже более жестко, чем киномир, потому что из глянцевого мира исключена, например, смерть. Из него исключены болезни. Из него не исключена бедность лишь потому, что бедность входит в миф о Золушке. То есть ключевые для любого человека экзистенциальные категории из него оказываются исключенными»⁸. Автор сценария филь-

⁸ Долецкая А. Vogue – это не только журнал. Это эстетика бытия // Критическая Масса. 2004. № 4.

ма «Глянец» Д. Смирнова к объекту своих исследований относится крайне негативно: «Гламурные журналы – министерство пропаганды... Именно они навязывают внешние и поведенческие стандарты, униформу, вытаптывая индивидуальности. Они до полного уже безумия раскручивают маховик консьюмеризма, они делают из людей рекламоносители. Они создают новые символы и, соответственно, новую религию, в которой на месте счастья – богатство, на месте поступка – покупка, вместо любви – половая физкультура, вместо самопознания – тесты, вместо борьбы с грехами – диеты, вместо семьи – фитнес-клуб, вместо мировоззрения – сезонная мода»⁹.

Создается ощущение, что «нулевые годы» XXI века по своему «обнулили» и культуру. Хотя еще в начале 1990-х киновед О. Дондурей ввел термин «культура ноль» для обозначения некой начальной культуры, опирающейся на архаическую систему восприятия, благодаря которой «базовая прасистема восприятия транслируется сквозь время»¹⁰. Еще одним маршрутом появившейся в последние годы гламурной литературы становится женский дневник. Так, в романе Н. Левитиной «Великолепная корпоративная вечеринка» главная героиня Соня Орешкина начинает подобно Бриджит Джонс вести дневник. Очевидно, что современные дневники строятся по матрицам, заданным предшествующей традицией, репрезентативно иллюстрируют изменения манипулятивных механизмов отечественной массовой культуры уже нового века. Приобретают особое значение новые смысловые коннотации, заимствованные из повседневной жизни. Ведение дневника становится для героини лишь данью моде, но никак не способом самоидентификации, героиня подчеркивает легкость и гламурность сочинительства.

Ср.: «Соня достала из сумки ноутбук и бросила его на диван. Ей нравилось предаваться сочинительству в разных точках интерьера: ей казалось, она похожа на Кэрри, героиню модного сериала. Правда, у той ножки с явными последствиями рахита, да и носки как у Депардьё... Но зато какой блистательный ум! Какое

⁹ Там же.

¹⁰ Дондурей О. Культура ноль // Знание – сила. 1993. № 3.

внимание к деталям! Соня открыла ноутбук и написала в дневнике: «Боже мой, какой ужас! Что же случилось?! И как мы будем жить дальше?!!».

«Гламур обеспечивает общество дымовой завесой иллюзий ...Glossy-идеология, ставшая в России доминирующей, может объединить и примирить самые разные слои общества и служит мощным инструментом для интеграции страны в мировое сообщество. Благодаря глянцу, завоевавшему лидирующие позиции в культурном, идеологическом, экономическом, социальном и медийном пространствах, в России идет стремительный процесс создания новой реальности, формируется новая модель отношения к себе и миру», – говорит героиня романа Н. Осс «Антиглянец».

Одним из требований к артефактам массовой культуры является сериальность. Каждый проект диверсифицируется, ветвится в великое множество других событий, каждое из которых ссылается на другие, отсылает к ним, отражается от них, множится. «Ценностная вертикаль традиционной культуры в условиях массовой культуры «уплощается» в соответствующие рыночные сегменты. Бывшие ценности превращаются в тематические рубрикаторы: «про любовь», «про знания», «про веру», «про добро», «как стать счастливой», «как добиться успеха», «как стать богатым». Массовая культура, начиная с обеспечения обыденного комфорта, втягивает в орбиту обыденного потребления все более высокие уровни иерархии ценностей и потребностей. Будучи ориентированной на спрос, массовая литература выступает как точным индикатором специфики нормативно-ценностного содержания конкретной культуры, так и одним из мощных факторов его воспроизводства»¹¹.

На презентации нашумевшего в 2007 г. романа Э. Багирова «Гастарбайтер» представитель издательства «Популярная литература» в беседе с корреспондентом обронила следующую фразу: «Сами знаете, интерес к чтению угасает, читают все меньше и меньше. Мы хотим попытаться что-то

¹¹ См. об этом: *Биричевская О.Ю.* Аксиология массовой культуры. Сравнительный ценностно-смысловой анализ. М., 2005.

с этим сделать». Произошло то, что у маркетологов называется «перепозиционированием товара»¹². Совсем недавно вложившись в новейшее оборудование для показа, отделку кинозалов и, главное, рекламу, прокатчики перепрограммировали восприятие потребителей. Поход в кино из скучной рутины в одночасье стал модным и престижным времяпрепровождением и ныне процветает. Тот же самый процесс, похоже, начинается и на книжном рынке – с той разницей, что вместо блокбастеров у нас будут бестселлеры. Современные издательские стратегии убеждают в справедливости слов В. Беньямина, полагающего, что «произведение искусства становится, из-за абсолютного преобладания его экспозиционной ценности, новым явлением с совершенно новыми функциями, из которых воспринимаемая нашим сознанием, эстетическая, выделяется как та, что впоследствии может быть признана сопутствующей».

Внятность базовых понятий и идей массовой литературы являются в какой-то степени реакцией на состояние коллективного бессознательного с инвариантностью его архетипов и его жадой стабильности. Массовая литература становится неким эсперанто, стирающим границы национальным литератур. Этим может быть объяснено появление такого большого количества «двойников» и зеркальных текстов, заимствований у ставших успешными западных бестселлеров. Как известно, сейчас телевизионные продюсеры предпочитают закупать программы с американскими лицензиями. Считается, что те программы, которые имели успех в США, будут успешным и у нас. Подобная стратегия используется и в массовой литературе. Достаточно убедиться в том, что практически у любого современного бестселлера есть «западный прототип»:

<p>Катя Метелица. Дневник Луизы Ложкиной (2005). Сергей Минаев. The Тёлки (2008).</p>	<p>Хелен Филдинг. Дневник Бриджит Джонс. Брет Истон Эллис. Гламорам (1999). Фактически Минаев создал ремейк «Гламорамы».</p>
---	--

¹² *Нестеров В.* Понаехали тут. www.gazeta.ru

<p><i>Ю. Высоцкая.</i> Глянец (2007). <i>Наталья Осс.</i> Антиглянец. Роман о том, что вы всегда хотели купить (2007). <i>Мария Царева.</i> Ненавижу? Хочу! или Кое-что о мачо; Силиконовые горы, и др.) считается в современной российской литературе одной из ведущих представительниц жанра <i>chiklit</i> (литература для цыпочек).</p>	<p><i>Лорен Вайсбергер.</i> Дьявол носит Prada.</p>
<p><i>Арина Холина.</i> Дорогой, я стала ведьмой в эту пятницу!; Законы высшего общества; Настольная книга сердцеедки; Хроники амбициозной брюнетки.</p>	<p><i>София Кинселла.</i> Тайный мир Шопоголика; Шопоголик и брачные узы; Шопоголик и сестра; Шопоголик на Манхэттене, и др. <i>Кэндесс Бушнелл.</i> Секс в большом городе.</p>

Согласно Б. Эйхенбауму, отличие плохого писателя от хорошего часто связано с нарушением границ личного и общественного пространства, с излишним одомашниванием или, наоборот, чрезмерной театрализацией литературного поведения. В связи с этим возникает закономерный вопрос о **феномене графомании**, который в определенной степени размывает границы между литературой и повседневностью. «Графоман угрожает престижу высокой литературы, нарушая не только эстетические нормы, существующие в данном обществе, но и этикет поведения. Страх графомании со стороны русских писателей был страхом перед массовой любовью к писанию и писателям, страхом перед эпигонством, превращением искусства в китч»¹³. Любопытно в этой связи признание Т. Устиновой: «Я – законченный графоман. Всегда писала, все подряд. У меня две ярко выраженные степени идиотизма: первая – боязнь высоты, а вторая – я все время должна что-то писать» (интервью «В моих романах нет гурманов» // www.komok.ru). Героиня романа О. Робски «День счастья – завтра» воспринимает писательство как хобби богатых ленивых дам: «*Жалко, что я не люб-*

¹³ *Бойм С.* Общие места: мифология повседневной жизни. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 224.

лю читать книги. Авторы в них постоянно пытаются умничать. Я бы тоже могла стать писателем. Это так же, как многие мои знакомые ни с того ни сего становятся модельерами или дизайнерами интерьеров».

Можно считать определенной тенденцией, проявившейся в текстах последних двух лет, появление произведений, в которых обретение себя стало синонимом ощущения себя как писателя, причем, что симптоматично, автора массовой литературы. Так, в романе *Елены Колиной* «Профессорская дочка» современная Золушка, питерская переводчица Маша тридцати семи лет, одинокая фантазерка, живущая в огромной квартире на Фонтанке, встречает современного принца – успешного продюсера. Маша пишет роман и сама же становится героиней романа, создаваемого в голове у Вадима: «Вообще эта Маша, она как будто вписана в ткань романа. Все проезжают мимо нее по Фонтанке и знают, что всегда можно остановиться и зайти во флигель во дворе. А там кусок другой жизни, неспешной, внимательной. Все едут мимо нее по жизни, а она сидит в этом флигеле, как утес... героиня романа – Маша Суворова-Гинзбург, правнучка губернатора Петербурга и неизвестного местечкового еврея... советская принцесса, нищая профессорская дочка с коллекцией на миллион!». Машу переполняет любовь, причем в самых разнообразнейших своих ипостасях. Это и любовь дочерняя к уже ушедшему отцу, связь с которым, тем не менее, не утрачена, поскольку он существует в памяти постоянно. Это и любовь ко всему живому, в первую очередь к друзьям, и их детям, и участие к каждому случайно встреченному человеку, и любовь к пронизанному литературными токами Петербургу. И, конечно, любовь к слову, и умение наслаждаться своим воображением (к концу книги Маша становится популярной писательницей): «Мою любовь к литературе невозможно описать словами – как будто у меня в жизни нет ничего, кроме книг, как будто я старая дева в спущенных чулках и ботинках на разные ноги, как будто... Я так хочу, так мечтаю стать писателем!».

В романе *Андрея Жвалевского и Евгении Пастернак* «Я достойна большего! Жизнь и грезы бухгалтера Петровой» автором бестселлеров становится одинокая бухгалтер Петрова: «В ее тридцатидвухлетней душе уже давно царил непролазный февраль. С бухгалтером Петровой никогда и ничего не происходило. В тот день она, как обычно, шла после безупречного трудового дня в безупречно пустую квартиру... Но Ирина Николаевна ничего анализировать не стала. Она села за стол и включила ноутбук. Пока

он загружался, она сидела с закрытыми глазами и ни о чем не думала. Услышав призывный звяк системы, Петрова открыла Word и написала: «Сладкие грезы». Словосочетание ей жутко не понравилось, но придумывать новое значило потерять запал, расплескать ту отчаянность, что горела у Ирины Николаевны внутри». Весь роман представляет собой чередование двух текстов «Жизнь» и «Грезы». Героиня, записывая свои мечты, переживая со своей героиней Мариной недоступное ей самой женское счастье, часто путает реальность и мечты: «На этом месте Ирина Николаевна прервала чтение с бешено колотящимся сердцем. Отошла к окну, залпом выпила остывший чай. Она настолько сжилась с Мариной, что уже практически чувствовала удивительно нежные поцелуи Володи. Она зажмурилась, чтобы получше рассмотреть его лицо, но оно выглядело размытым. И тут она впервые задумалась о том, как выглядит ее герой. Безусловно, высок. Конечно, брюнет. И плечи широченные».

Роман *Натальи Сорбатской* «Литературная рабыня: будни и праздники» написан от первого лица, а его главная героиня работает редактором в одном из крупных издательств. Весь роман — это воспоминания, которым Даша предается, проходя обследование на магнитно-резонансном томографе. Лежа в темной трубе аппарата, она перебирает в памяти события своей жизни: учеба в литературном институте, любовь, жизнь в Грузии, работа на почти-олигарха, решившего издать книгу о своей компании, история поющей Айдан, написавшей книгу о своей судьбе. Эта история, безусловно, отсылает к нашумевшей наивной, но необыкновенно искренней книге продавщицы с вещевого рынка, узбекской танцовщицы Бибиш. История мытарств этой женщины, выросшей в нищете узбекского кишлака в окружении «почти маркесовских персонажей», заставила критиков говорить о «феномене Бибиш». Ее книга «Танцовщица из Хивы, или История простодушной» была номинирована на премию «Национальный бестселлер». Настоящее литературное рабство начинается, когда в жизни Даши появляется вышедшая замуж за испанца русская эмигрантка Каталина Хуановна, которой вздумалось написать автобиографию. Работая редактором, Даша встречается с разными людьми, некоторые из них приходят в литературу, вовсе ничего не умея. Что заставляет человека взяться за перо — вопрос, который, безусловно, волнует автора, прекрасно знающего «кухню» современного издательского бизнеса (издательский план, поставленный на поток выпуск книг, кризисы перепроизводства и т.д.). Но однажды Даша понимает, что пора освободиться от всего лишнего, сиюминутного, начать все сначала. Она пишет книгу, устав

от компромиссных решений, устав быть заложницей своего профессионализма, переписывая чьи-то заведомо слабые тексты, устав быть литературной рабыней.

При разнице в уровнях упомянутых выше текстов близость авторских стратегий очевидна: счастливый финал связан с рождением популярной писательницы¹⁴. Литература становится не только «лекарством от скуки» (название одной из существующих ныне серий), но и лекарством от несчастной и неуспешной жизни. Кроме того, транслируется мысль о легкости написания «легкой» литературы, о необременительности и гламурности самого литературного труда. Здесь уместно вспомнить несправедливо забытый роман американского писателя-фантаста Фрица Лейбера «Серебряные яйцеглавы», написанный полвека назад, в 1958 г. Лейбер описывает общество будущего, которое во многом узнается. Книги пишут электронные машины – «словомельницы». Писатель же обязан по заключенному с издательством контракту нажимать пусковую кнопку словомельницы, экзотически выглядеть, чтобы объемная фотография на задней обложке отвечала образу «творческой личности», вести богемный образ жизни. «Важна словомельница, а не писатель, – говорит один из героев романа. – Я читаю все до единой книги, смолотые на первом агрегате издательства «Скрибер», независимо от того, какую фамилию они потом ставят на обложке. Эта машина придает своей продукции особую сочность. Иногда приходится немало потрудиться, прежде, чем найдешь книгу с маркой АС-1, но оно того стоит. Только книги с маркой АС-1 создают полный и восхитительный вакуум у меня в голове, ощущение теплого и непроницаемого безмыслия». Фантасты часто предугадывали будущее. И нас уже практически не удивляет, что сегодня словомельницы не только активно работают, но и определяют литературные стратегии сегодняшнего дня.

¹⁴ См. также: *Холина Арина*. Законы высшего общества. М., 2007. «Я просто подумала, что писать книги – это ведь так легко. Сел и написал. Все пишут об одном и том же. Что такого сделала Робски, чего не могу я?» (Автор будущего бестселлера Галя, содержанка бизнесмена Антона).

«Мы живем в очень простое время: слушаем простые песни, читаем и принимаем всерьез простейшие и пустейшие книги, забываем простейшие правила и отказываемся даже от простейших моральных ограничений. Все забыто. Такое чувство, что не было ни богатых и сложных семидесятых, ни счастливых и трагических шестидесятых. Русская жизнь после десяти лет гниения, распада и торговли всем, чем можно, в который уже раз началась с чистого листа», — пишет в одном из своих эссе Д. Быков¹⁵. Что будет написано на этом чистом листе, покажет время.

РЕФЛЕКСИРУЯ ПРОБЛЕМУ

Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ:

Реальные опасности масскульта описаны М.А. Черняк на конкретном материале и с глубоким знанием этого материала, а главное — динамики развития российской литературы, которая давно уже предстала в ипостаси, к которой стремилась давно — литературы массовой.

Стоит напомнить, что первый образчик масслита в русской литературе принадлежит А.С. Пушкину. Речь идет о «Повестях Белкина», в предисловии к которым «наше все», выступая в роли некоего публикатора, формулирует целую программу массовой литературы. С тех пор прошло не так уж много времени — всего полтора столетия, но ситуация изменилась радикально. Пушкинский текст, содержащий практически все жанры масслита от женского романа («Метель», «Барышня-крестьянка») до триллера («Выстрел») и хоррора («Гробовщик») стал высокой классикой. Если раньше высокая литература хотела стать массовой, то теперь мы имеем дело с полным торжеством массовой культуры, которая поглотила все и вся. Магазин «Буквоед» — яркий пример этого торжества: классика на этой полке, детективы — на этих стеллажах, фэнтези — на тех, про любовь — здесь, про божественное — тут, про дьявольское — там... Но беда даже не в этом, а в полном торжестве дилетантизма и нео-

¹⁵ *Быков Д.* На пустом месте: статьи, эссе. М., 2008. С. 105.

бязательности. Автор — проект, за которым может не быть реального человека. Название — не более, чем товарный знак, обложка зачастую не имеет никакого отношения к содержанию. Даже читать эти тексты не обязательно — главное знать об этом артефакте. Поэтому вполне достаточно информации в новостях, на страницах «Русского Newsweek». Необязательность, вторичность, самодостаточность процесса... Буквально — «означающее без означаемого» при полном «ускользании автора».

Поразительно, как легко и быстро самая читающая страна превратилась в библиофобскую, а количество носителей русского языка ежегодно сокращается не только в мире, но и в стране. О ситуации с грамотностью свидетельствуют работодатели, фиксирующие в требованиях при найме и в должностных инструкциях требование: *«Способность грамотно и внятно излагать свои мысли на русском языке в письменной и устной форме»!* Ситуация настолько острая, что даже неповоротливое правительство сподобилось на программы по развитию чтения и защите русского языка.

Виновата ли в этом массовая культура? Не думаю. Сама по себе она ни хороша, ни плоха. Собственно, об этом статья К.Э. Разлогова. Массовая культура просто выражает образ, способ жизни современной высоко урбанизированной цивилизации. Она обеспечила некий минимум всеобщей грамотности, жизненный комфорт, достижения медицины. Ценности, которые она несет, гуманны и позитивны: личное счастье, семья, дети, любовь, здоровье, успех, достаток... Но, как и любое достижение цивилизации, она имеет некоторые негативные последствия. Сидение за компьютером портит зрение, осанку, но от компьютера никто не отказывается. Автомобиль чреват рядом проблем, но количество автомобилистов не уменьшается, а все возрастает... Так и с массовой культурой. Дело не в ней самой, а в людях, ею пользующихся. И никакие запреты, предупреждения типа «Минздрав предупреждает...» не помогут, если у общества, у отдельных людей нет представления о собственных возможностях и целях, не выработан иммунитет к игре на понижение и на упрощение. О механизмах формирования и действия такого иммунитета (полноценная элита, ре-

альное гражданское общество и внятная культурная политика) подробно написано в моем материале.

Тому, кто хочет понять, почему эти условия в России до сих пор находятся в зачаточном состоянии, и о роли в этом великой русской литературы, советую внимательно прочитать статью В.К. Кантора.

С этими ответами связана и главная суть проблемы отсутствия реальных брендов, с которыми Россия могла бы выходить в мировое экономическое, политическое, культурное пространство, о которых пишет А.В.Ульяновский. В современном, глобально интегрированном мире вторичное, заимствованное неконкурентоспособно. Только уникальное глобально. Бренд — это не просто имя, марка. Это послание о некоей мечте, реализация которой связана с данным товаром, услугой, идеей, страной. Современный полноценный бренд — нечто вроде волшебной истории о магическом артефакте, обладание которым открывает дверь в царство мечты. В бренде людям предлагаются их чаяния, представления о них «как хороших, какими они хотели бы стать».

Дело не в пресловутой национальной идее, административно-пропагандистски спускаемой по властной вертикали. И не о том, чтобы «боялись». А о том, что способно объединить людей не перед реальной или выдуманной угрозой, а на позитивной конструктивной основе. Вряд ли решает проблему и апелляция к локалитетам, предлагаемая А.П. Люсым. Речь идет о том, что, как чувство юмора и как деньги, либо есть, либо нет, а если есть, то вот такое.

Мечтой о чем является современная Россия? Ключ к царству какой мечты она предлагает?

Мария ЧЕРНЯК:

Свой отклик на представленные материала я связываю с проекцией высказанных там идей на круг моих профессиональных интересов — современную литературную ситуацию.

К.Э. Разлогов в своей статье высказывает любопытную мысль о некоем равноправии многочисленных субкультур: «Субкультуры интеллектуалов, эскимосов или детей формируются соответствующими сообществами, которые придерживаются аналогичных идеалов и представлений, в них

есть иерархия, в соответствии с которой эти ценности распределяются, но за пределами данного сообщества его субкультура в лучшем случае экзотична, в лучшем случае на нее смотрят со стороны».

В отечественной литературе субкультуры представлены довольно ярко. Сегодня, когда практически нет единых критериев оценки художественных произведений и согласованной иерархии литературных ценностей, становится очевидной необходимость взгляда на новейшую литературу как на своего рода *мультилитературу*, т.е. как на конгломерат равноправных, хотя и разноориентированных по своему характеру, а также разнокачественных по уровню исполнения литератур. Принципиально значимым оказывается то, что зачастую на выбор читателем «своего» уровня художественного текста (от «филологического романа» до «бандитского детектива», от романов Л. Улицкой до иронического детектива Д. Донцовой, от романов Б. Акунина до низовой исторической беллетристики и т.д.) влияет принадлежность к той или иной страте общества.

Стратификация книжного рынка обнаруживается, например, в изданиях отечественной исторической беллетристики. Основоположником массовой исторической беллетристики, рассчитанной на читателя, ищущего развлечения, можно считать В. Пикуля («Реквием каравану PQ-17», «Слово и дело», «Богатство», «Фаворит», «Псы господни» и др.). *Фольк-хистори* — явление многогранное, включающее в себя и авантюрный роман, и салонный, и житийно-монархический, и патриотический, и ретро-детектив (В. Суворов «Ледокол», А. Бушков «Россия, которой не было», А. Разумовский «Ночной император», Д. Балашов «Государя московские», «Воля и власть», «Господин Великий Новгород», С. Валянский и Д. Калюжный «Другая история Руси», и др.). Этот жанр рассчитан на определенного читателя, которого удовлетворяет история, построенная на сплетнях и анекдотах. Читатель, принадлежащий к иным социальным группам, выбирает историческую беллетристику Э. Радзинского, Л. Юзефовича, Л. Третьяковой и др. Социальная стратификация позволяет дифференцировать социальные роли и позиции представителей тех или иных слоев общества, что

неизбежно отражается и на характеристике социальных групп читателей, потребителей литературной продукции. Стоит согласиться с С. Чуприным, полагающим, что «традиционное для отечественной литературы пирамидальное устройство на наших глазах сменилось разноэтажной городской застройкой, а писатели разошлись по своим дорожкам <...>, ориентируясь уже не на такую соборную категорию, как Читатель, а на разнящиеся между собою целевые аудитории <...>. Понятия магистральности и маргинальности утрачивают сегодня оценочный смысл, стратификация «по вертикали» сменяется «горизонтальным» соположением разного типа литератур, выбор которых становится личным делом и писателя и читателя»¹.

Г.Л. Тульчинский поднимает очень важные вопросы современной массовой культуры вообще, которые проецируются на массовую литературу, в частности. Так, чертой современной массовой литературы является ее прогрессирующий космополитический характер, связанный с процессами глобализации, стирание национальных различий и, как следствие, — единообразие мотивов, сюжетов, приемов, ориентация на особый транснациональный код «маскультурных» знаков, опознаваемых и потребляемых в мире». В одном культурном поле оказываются сегодня В. Пелевин и П. Коэльо, Б. Акунин и Х. Мураками, В. Сорокин и М. Павич. Массовая литература не только предоставляет читателю возможность выбора «своего» текста, но и в полной мере удовлетворяет страсть массового человека к подглядыванию, интерес к сплетням, байкам, анекдотам. Феномен современной культуры, живущей в условиях «глобального супермаркета», связывается для американского исследователя Д. Сибрука с понятием «шума» — коллективным потоком сознания, в котором «смешаны политика и сплетни, искусство и порнография, добродетель и деньги, слава героев и известность убийц»². Этот «шум» способствует возникновению мощного культурного переживания, моменту, который Сибрук на-

¹ Чуприн С. Жизнь по понятиям // Знамя. 2004. № 12.

² Сибрук Д. Nowgor. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М., 2005. С. 9.

зывает «ноубрау» (nobrow) – не высокой (hagbrow), не низкой (lowbrow), и даже не средней (middlebrow) культуры, а существующей вообще вне иерархии вкуса. Действительно, понятие художественного вкуса становится существенным при определении феномена массовой культуры.

Интересные размышления Г.Л. Тульчинского о фильме «Брат» и *трагедии постсоветского инфантила*, безусловно, приобретают особый объем при обращении к современным текстам, для которых поиски героя нового времени становятся одной из ключевых особенностей. Каким должен быть герой в мире, охваченном безумием, где «безумие становится нормой, а норма вызывает ощущение чуда» (так в «Заповеднике» определял свое время Сергей Довлатов)? Критики говорят о нем как о «лишнем человеке» с мятущейся душой, который по воле обстоятельств слился с «маленьким человеком», отмечают его маргинальность и хроническую нравственную недостаточность. Показательны названия повести Сергея Бабаяна «Без возврата. *Негерой нашего времени*» и Сергея Минаева «Dухless. Повесть о ненастоящем человеке». «Маленький человек», «лишний человек», «нигилист» и другие традиционные типы героев классической русской литературы трансформируются в прозе современных писателей. Виктор Ерофеев с иронией предлагает поставить к русской литературе эпиграф из тургеневского романа «Отцы и дети»: «*Человек хорош, обстоятельства плохи*». Действительно, критики отмечают, что лицо героя современной прозы искажено гримасой скептического отношения к миру, он выступает своеобразным наследником Ильи Ильича Обломова, растерявшим налет романтической сентиментальности. Безверие, инфантильность, слабость – далеко не полный список характерных черт нового героя нового века.

Особый взгляд на сегодняшний день и новое поколение представлен в романе Сергея Минаева «Dухless. Повесть о ненастоящем человеке». Современная Москва с ее дорогими ресторанами, модными презентациями, корпоративными вечеринками представлена как зона, срок заключения в которой неизвестен, потому что сам человек выбрал этот путь: «*Единственный вопрос, который тебя иногда мучает: кто тот самый начальник зоны, который всем этим управляет? Кто*

движет процессами и выбирает героев, которым нужно подражать? Иногда ты приходишь к выводу, что этот начальник — ты сам. Каждый сам выбирает себе героев и является начальником». Рассказчик, тридцатилетний менеджер высшего звена во французской фирме, знает, что ведет, по его мнению, неправильную жизнь, но ищет тех, кто живет среди этой пошлости духовно, а не проматывает свою жизнь в ежедневной погоне за развлечениями. Он кружит в поисках истины по модным клубам, ресторанам, ищет новых героев то в Петербурге, то в Москве, то в политике, то в бизнесе и, конечно, не находит. Называя гламурные персоны мумиями, герой с грустью понимает, что они объединены общей религией, имя которой — бездуховность. Отсюда и название романа С. Минаева, посвященного поколению 1970 — 1976 годов рождения, «такому многообещающему и такому перспективному, чей старт был столь ярок и чья жизнь была столь бездарно растрачена», — герой придумывает для этого поколения слоган: «ДУХLESS. Буду работать за еду (и шмотки)» А ниже логотип Dolce&Gabbana (по аналогии с американскими бездомными, которые вешали на грудь таблички «Homeless. Will work for food»). Кстати, необходимо заметить, что роман Минаева вполне может быть сопоставлен с романом А. Скобелева, о котором подробно пишет в своей статье А.П. Люсый.

Размышления В.К. Кантора о разных ипостасях образа Достоевского, об изменениях восприятия его идей с течением времени, заставили вспомнить и о том, что в последние годы Достоевский стал любимым автором массовой культуры: по его произведениям снимают фильмы и сериалы («Даун Хаус», «Идиот», «Бесы», снимается многосерийный фильм об Анне Григорьевне Достоевской), создаются ремейки (Ф. Михайлов «Идиот»). Биография Достоевского, его творческая манера, мир его идей становятся отправной точкой для создания многих современных произведений (Л. Цыпкин «Лето в Бадене», А. Меленьтева «Девушки Достоевского»). В середине XIX в Ф.М. Достоевский размышлял о необходимости выработки особого языка «народной литературы», с уверенностью полагая, что «впоследствии и, может быть, даже скоро, у нас откроется свой особенный отдел литературы, собственно для народного чте-

ния. <...> Может быть, они наивно, безо всякого труда найдут тот язык, которым заговорят с народом, и найдут потому, что будут сами народом, действительно сольются с его взглядами, потребностью, философией. Они перескажут ему все, что мы знаем, и в этой деятельности, в этом *пересказывании будут сами находить наслаждение* (курс. мой. — М. Ч.)»³. Век спустя произошла некая инверсия — слова Достоевского иронически вернулись к автору: теперь современные массовые писатели находят удовольствие в перекодировании и пересказе его романов. Вот и Б. Акунин выпустил роман «Ф.М.», о замысле которого в интервью интернет-газете «Правда. Ру» Акунин рассказал так: «С одной стороны, сильная любовь к Федору Михайловичу Достоевскому, с другой стороны, интенсивная нелюбовь к современной поп-глянц-культуре. Мне хотелось столкнуть эти два языковых пласта лбами, чтобы посмотреть кто кого. Здесь нужна искра, нужен толчок». Сюжет романа «Ф.М.» связан с поиском главным героем Николосом Фандориным рукописи Ф.М. Достоевского «Теорияка. Петербургская повесть», до сих пор не известной литературоведческой науке и являющейся первой редакцией «Преступления и наказания».

Андрей УЛЬЯНОВСКИЙ

Позволю себе откликнуться на вопросы, предложенные организаторами Форума его участникам. Думается, что ключевым является вопрос о способности современной России предложить миру некий новый глобальный проект. Как и в любом деле, нужно максимально использовать свои преимущества, а слабости, по возможности, превращать в «конкурентные преимущества». Например, учитывая, что площадь России соизмерима с поверхностью всей планеты, она может выступить этакой цивилизационной домохозяйкой Земли и *подарить миру свою собственную рачительность в форме брендов бережливости*.

На каждого жителя планеты уже сейчас в среднем приходится 2 га поверхности, но для обеспечения уровня жизни жителя США необходимо 23 га. Этот избыток ресурсов

³ Достоевский Ф.М. Собр. соч. М., 1958. Т. 6. С. 270.

перераспределяется за счет жителей других территорий. Для Запада принципиальную долговременную задачу в аспекте экологической эффективности можно сформулировать как снижение уровня потребления.

Для России принципиальную долговременную задачу в аспекте экологической эффективности можно сформулировать как повышение эффективности использования потребления природных ресурсов.

Большой проблемой является совмещение идеологии бережливости, с одной стороны, и ценности россиян, ведь «нравственный максимализм и правовой нигилизм делает одной из основных ценностей российского духовного опыта нравственную личность, готовую пострадать за правду»¹. Более того, склонность к уходу от реальности лишает личность мотивации к ответственным отношениям с людьми. «Поскольку воздаяние возможно только «после жизни», человек оказывается не в состоянии своим трудом сделать свою жизнь лучше. Поэтому труд в российском духовном опыте не является ценностью. Здесь коренится «утопизм» российской ментальности — от безответственной маниловщины до агрессивной революционности. В то же время труду противопоставляется творчество — единовременный акт богоподобного творения «вдруг», «из ничего», сродни чуду. Отсюда следует высокая ценность любых форм творчества»².

Решение задачи совмещения правового нигилизма и ответственности за будущее видится в области создания упорядоченных систем доверительных форм ценностей и в решении задачи их непротиворечивого внедрения в сознание россиян, а не в конфигурации правового пространства.

На том же уровне потребления природных ресурсов Россияне могли бы жить в 4 – 5 раз лучше, если бы делали это так же экономно, как европейцы или американцы.

Подходы экологической эффективности в форме снижения потребления вступают в противоречие с идеологией протестантизма. В протестантизме величина прибыли яв-

¹ Тульчинский Г.Л. Бизнес в России: проблема социального признания и уважения. М.: Вершина, 2005.

² Там же.

ляется главным метафизическим критерием. Для Запада более понятным является подход обеспечения устойчивого развития экономики, основанном на правиле Хартвика.

Таким образом, *бренды, в идентичность которых входит идея повышения эффективности потребления природных ресурсов, стратегически поддерживают Россию* и являются вкладом в устойчивое развитие человечества.

Боле того, в России в условиях глобальной тенденции секуляризации (массового лишения веры за счет укоренения идей Просвещения) могут родиться новые смыслы, которые явятся приемлемой альтернативой протестантской этики. Например, *Россия может подарить миру нечто вроде «этико-экологического опциона объединенных наций» (UNo)*. Речь идет об идее исчисляемых денежного типа этико-экологических эквивалентов (как альтернатива ренте за истощение природных ресурсов) в виде единиц, отражающих *количество спасенных жизней будущих поколений жителей нашей планеты в результате отказа от получения субъективно осознанной избыточной прибыли (!!!)*. Идея не совсем утопическая. Речь может идти о расчетном показателе. Поэтому *одна из основных сложностей* проекта состоит в разработке методики оценок и расчетов. По сути дела, это будет опцион на этическую симметрию со стороны биосферы планеты по отношению к собственным потомкам. То есть эта денежная единица будет обеспечена не золотом, а этической симметрией биосферы. Подобную «не прибыльную» и «не золотую» денежную единицу можно так и назвать — **UNo**.

Со временем для координации обращения UNo и его эмиссии возникнет необходимость открытия международного банка, UNo и Euro станут нераздельными и противоположными началами как Инь и Янь. **Наибольшая сложность** — заложить на уровне концепции проекта механизмы, которые не позволили бы **UNo** превратиться в своеобразные индульгенции или вообще — рекламные сувениры наподобие «лунных денег». Раз в несколько десятков лет будут проводиться акции этической симметрии, например, в виде открытия мемориалов наиболее богатым в UNo людям планеты.

Это только самая общая идея проекта UNo, инициативными усилиями подобный венчурный проект не поднять.

Для привлечения финансирования необходима инициация идеи UNO в серьезной организационной форме.

Что касается довольно противоречивой ситуации с отношением в России к массовой культуре (с одной стороны, проклятья в ее адрес, и одновременно, с другой, — упоение ее гламурной стилистикой, радости «победам» отечественного масскульта), то я разделяю мнение некоторых социологов о неоднозначной роли современных электронных СМИ. Они, телевидение, прежде всего, стали отражением коллективного бессознательного, своеобразной Тенью сознания Россиян. А отношения между сознанием и бессознательным амбивалентно. Сознание приводят в ярость проявления своей тени, спроецированные на окружающий мир. Вместе с тем, образы бессознательного готовы успокоить сознательные неврозы. И, вообще, от любви до ненависти один шаг — вот Россия и переминается перед телевизором с ноги на ногу.

В этой связи возрастает роль российской элиты. Многие заостряют внимание на функции надежной эталонной роли для той или иной подсистемы общества (политики, бизнеса, философии, филологии, культуры, искусства, силовых ведомств). Элиты разных подсистем обладают разной мерой доступа к разным благам общества, контролируя тот или иной ресурс (власть, деньги, эталоны разумности, язык национального общения, культурные ценности, эмоционально-чувственные образцы изобразительности и выразительности, эталоны силового взаимодействия).

Представляется, что в новейшей цивилизационной ситуации у элит философии, искусства, бизнеса сместилось соотношение охранительной и креативной составляющей в составе эталонной функции. Теперь элиты обязаны не просто содержать себя в порядке как носителя эталона, «смахивать с эталона пыль кисточкой из беличьего хвоста», а продуцировать постоянное обновление эталонов как ответ на вызовы глобализации.

В упомянутых областях эталоны — это доверительные формы нормы, доверительно репрезентированные ценности. Постнеклассическая парадигма науки призывает элиты отказаться от монополии на истину, принять контекстуаль-

ную правду и стать высокопоставленными социально-гуманитарными технологами, занимающимися мифодизайном на соответствующем статусу представителя элиты уровне (региональном, национальном, глобальном). Мифодизайн³ работает с современными социальными мифами. Социальный миф – это контекстуально условно истинное и аксиологически (в плане ценностей и их норм) доверительное высказывание.

При определении социального мифа как корпоративного инструмента элиты (мифодизайн как «желтые штаны» элит) важным является понятийный ряд «реальность – миф – ложь». Если целевой аудитории не известна хотя бы одна точка зрения, с которой данное высказывание истинно – это ложь. Если целевой аудитории известна хотя бы одна точка зрения, с которой данное высказывание истинно или оправданно – это миф. Если со всех точек зрения целевой аудитории высказывание вызывает доверие – это правда. Современные социально-гуманитарные элиты предстают как высокопоставленные либо влиятельные правдолюбыв, в совершенстве владеющие мифодизайном.

Наиболее подробным и опубликованным на настоящий момент теоретико-методологическим и практическим пособием по мифодизайну является так называемая черная книга по мифодизайну⁴.

³ Метод мифодизайна молод, ему 16 лет, отвечает антинатуралистической исследовательской программе неклассической научной парадигмы. За последнее десятилетие мифодизайн вошел в обиход наиболее цитируемых методов социального управления. В апреле 2008 г. поисковая система «Яндекс» обнаруживает 12174 страницы и 1313 сайтов по ключевому слову «мифодизайн».

⁴ Ульяновский А. В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб.: Питер, 2005.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



О ПОНЯТИИ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ У «ПОЗДНЕГО» ГУССЕРЛЯ

А.Э. САВИН

Для выявления форм осмысленности и условий человеческого существования современная философская мысль, как отечественная, так и зарубежная, все чаще обращается к исследованию истории. Однако специфика философского подхода к истолкованию исторического процесса остается непроясненной. В этой связи представляется своевременной экспликация феноменологического способа осмысления исторического процесса, отправным пунктом которого выступает анализ и интерпретация смыслового генезиса. Смысловая история становится основной темой исследований основателя феноменологической философии Эдмунда Гуссерля в поздний период творчества.

Постановка вопроса

В работе «Трансцендентальная феноменология и проблема истории» американский исследователь Дэвид Карр отмечает, что хотя феноменологическое понимание истории и присутствовало уже в более ранних работах Гуссерля, его импликации разворачиваются только в «Кризисе». Это предприятие остается, однако, у Гуссерля незавершенным как ввиду незавершенного характера этого произведения, так и вследствие теоретических проблем, с которыми оно столкнулось¹. Более того, в предисловии к своему переводу «Кризиса» на английский язык Карр, вопреки традиционным интерпретациям, подчеркивает, что главным открытием в этом сочинении Гуссерля было не понятие жизненного мира, а разработка понятия истории. Понятие жизненного мира рассматривается Карром как один из шагов на пути трансцендентально-феноменологического осмысления истории².

Основным моментом, который характеризует «Кризис», является переход от «внутренней» к «внешней» истории. Согласно Э. Штрекер, Гуссерль сам хорошо осознавал недостаточность раскрытия «внутренней» историчности для феноменологического понимания истории в ее конкретности. Это осознание выражается, по Штре-

кер, в кавычках, в которые Гуссерль заключает слово «история», говоря о том, что «Его конституируется в себе самом, так сказать в единстве некоторой «истории»³, в «Картезианских медитациях»⁴.

Что имеют в виду, когда в феноменологии различают «внутреннюю» и «внешнюю» историю? Каково собственно трансцендентально-феноменологическое понимание истории? Для решения этих вопросов необходимы прежде всего анализ и истолкование «Кризиса европейских наук» и «Начала геометрии» в связи с более ранними работами Гуссерля.

Феноменологическая разработка понятия истории

Свое исследование в «Начале геометрии» Гуссерль характеризует как историческое в непривычном смысле. Оно должно обнаружить глубинные проблемы, чуждые истории в обычном смысле⁵. Задача этой «истории в непривычном смысле» заключается в том, чтобы раскрыть становление смыслового фундамента, из которого черпают свою значимость геометрические положения.

Поскольку геометрия имеет свое начало в историческом времени, разворачивается и разветвляется из учреждающих актов (Leistungen), она имеет собственную историю развития. Эти учреждающие акты являются, однако не только темпорально первыми, устаревающими и сменяющимися другими актами, но сохраняются в том или ином виде на протяжении всего времени развития этой науки, что делает их принципиально первыми (grundlegend ersten). Сохранение этого начала, согласно Гуссерлю, является предельным условием возможности понимания геометрических положений.

Двойственность этого начала как темпорального начала (Anfang) и как принципиального происхождения (Ursprung) делает необходимым различение «истории в обычном смысле» как истории, занимающейся датируемыми в объективном времени событиями, и «внутренней истории», которая пробивается к первичным смыслам, которые были некогда активно произведены из преданностей жизненного мира и сохраняются во всех последующих смыслополаганиях.

Чтобы понять науку не как «завершенное наследие в форме документированных положений, а в живом продуктивно прогрессирующем смыслообразовании» необходима постоянная реактивация изначального смысла (Ursprungsinnes) всех научных понятий, положений и теорий⁶.

Задача реактивации, которая самими учеными не может быть даже поставлена, возникает только для философов и требует раскрытия «внутренней» истории. Эта «внутренняя» история, как уже было указано, не интересуется ни датируемым в объективном времени процессом становления тех субъективных актов, которые

производят научные понятия, ни их «психологической историей», innerpersonalen Ursprung, ее интересует лишь генетическая экспликация смысла их объективной значимости.

Таким образом, будем различать, с одной стороны, «историю в привычном смысле», интересующуюся фактами и событиями в реальном мире, в объективном времени (и, соответственно, сужая, историю науки и историю философии в привычном смысле) и, с другой, — «внутреннюю», или как предпочтительнее было бы говорить вслед за Финком, Штрекер и другими исследователями, «интенциональную» историю. (Эта терминологическая замена имеет принципиальные основания. Она предпринята, чтобы не смешивать внутреннюю, психологическую, innerpersonale историю имманентистов, которую предлагал еще Локк, со смысловой историей, и, кроме того, чтобы избежать картезианских самоинтерпретаций Гуссерля, которые помешают трансцендентально редуцированные феномены «внутри» субъекта.)⁷

Тот принципиальный вопрос, который возникает в связи с понятием интенциональной истории, Штрекер формулирует так: «Какое отношение имеет трансцендентальная история субъективности, конституирующей мир, к интенциональной истории в «Кризисе»? Не есть ли первая, напротив, просто трансцендентальный «генезис», а вовсе не собственно «история», т.е. становление в историческом времени, тогда как последняя, очевидно, относится к конституированию объективного смысла, которое, хотя и является тоже смыслогенетическим конституированием, однако из активностей, которые имеют начало в историческом времени и исторически датируемы»⁸. Здесь, однако, важно различать объективное время и историческое время. Безусловно, историческое время — это время «интерсубъективное», время для всех в нем живущих, но это и время, конституируемое теми, кто в нем живет, и время самого конституирования (напомним, что геометрия учреждается), и именно последний аспект следует подчеркнуть. Задача датировки исторических событий тем самым вовсе не снимается, она лишь становится задачей «трансцендентальной датировки», конкретный смысл которой теперь и становится для нас проблемой.

Таким образом, в понятии истории будем различать «историю в привычном смысле», (которая делится на собственно историю и психологическую «историю»), с одной стороны, проблематика которой в феноменологии «заключена в скобки», и интенциональную историю, — с другой. Интенциональная история делится, в свою очередь, на «внутреннюю» и «внешнюю». Это деление не совпадает с делением на «историю монады» и «историю сообщества монад», на «индивидуальную» и «общую» интенциональную историю. Дело здесь заключается в том, что «историю монады» можно понимать двояко. Это, с одной стороны, «история мона-

ды», получаемая в результате абстрагирования посредством сформулированной и выполняемой в «Картезианских медитациях» примордиальной редукции, «редукции к сфере собственного» (понятой как «редукция к солипсистской сфере»), исключения из поля рассмотрения таких феноменов, как Alter Ego и «результаты чужеродных духовных функций», т.е. культурные объекты, а также коррелятивных им актов эмпатии и понимания выражений, с другой, – это история «конкретной монады», т.е. монады как части, члена сообщества монад.

Термин «внутренняя интенциональная история» резервируется для истории абстрактно понятой монады, рассматриваемой изолированно и лишь в качестве наследницы самой себя, своих собственных предшествующих конститутивных актов (Leistungen). Под внешней интенциональной историей будем понимать и «историю конкретно понятой монады», т.е. монады, являющейся не только наследницей самой себя, но и претерпевающей воздействие других монад и культурных объектов в ходе своего становления, через воспитание, обучение и т.д., и историю сообщества монад – как групповую, так и в их целокупности. Таким образом, внешняя интенциональная история – это не столько «общая история», сколько история «общная», история взаимного влияния и совместного участия в конституировании мира.

Очевидно, следует различать «внешнюю» историю как «историю в привычном смысле» и «внешнюю интенциональную историю». Первая может являться темой феноменологии только в связи с объективацией субъекта. Теория «истории в привычном смысле» для феноменологии может быть только частью феноменологической теории естественной установки и наук, пребывающих в естественной установке.

Проще говоря, согласно Гуссерлю, мы является историческими существами вовсе не потому, что находимся в реальном, фактическом пространстве-времени и заключены в те каузальные связи, которые правят реальностью, но уже потому, что являемся сознательными существами. Это не значит, что вследствие объективации сознание перестает быть историчным. Но историчность объективированного сознания, по Гуссерлю, есть историчность вторичная, являющаяся лишь «проекцией» историчности трансцендентального сознания.

Круг в феноменологическом определении истории?

Казалось бы, в связи с приведенными различениями, программа феноменологической разработки истории не представляет проблемы. Сначала эксплицируется идея трансцендентальной истории в абстрактном рассмотрении, т.е. как история монады в примордиальной сфере, как внутренняя интенциональная история, затем эта

история помещается в интересубъективный контекст и становится сначала «внешней интенциональной историей монады», после чего разворачивается до внешней интенциональной истории универсума монад, и, наконец, задается феноменологическая теория повседневного понимания истории в рамках естественной установки — так сказать, историчности жизни «в модусе несобственного» и базирующейся на ней «исторической науки в привычном смысле». Этим путем, собственно, движется трансцендентально-феноменологическое рассмотрение истории, однако проблема здесь все-таки есть, и касается она, как обычно в феноменологии, начал.

Успех феноменологического предприятия здесь зависит от хода разработки трансцендентальной (интенциональной) истории на всех уровнях. (Трансцендентальной она может быть названа потому, что речь здесь идет об историчности конститутивного а priori.) Он достижим только при ясном понимании того, что такое «трансцендентальное» в таких сочетаниях, как «трансцендентальная проблема», «трансцендентальный мотив» и «трансцендентальная история». Для того чтобы понять, что Гуссерль подразумевает под трансцендентальным, как постоянно подчеркивают исследователи, запрещено подставлять под это понятие заимствованные из традиции концепции.

Сам Гуссерль указывает на путь своего определения понятия «трансцендентальное», которым оперирует феноменология в «Кризисе», следующим образом: «Конечно, это наиболее всеобщее понятие трансцендентального нельзя подтвердить документально, его нельзя получить в ходе имманентного истолкования отдельных систем и их сравнения. Скорее, это понятие было приобретено путем углубления в единую историчность всего Нового времени: это понятие о его задаче, которая может быть узнана только таким образом, которая заключена в нем в качестве его движущей силы и стремится от неопределенной «дионамис» к ее «энергейя»⁹.

Эта историчность всего Нового времени, однако проявляется только в особом феноменологическом историческом осмыслении, «направленном на понимание того, что мы собственно хотим как те, кто мы есть, т.е. как исторические существа»¹⁰. Она имеет своим фундаментом, по Гуссерлю, «внутреннюю» или, как уже было условлено говорить, интенциональную историю. Ведь, как указывает Ойген Финк, «основная идея последнего сочинения Гуссерля заключается в том, что конституирующая жизнь трансцендентальной субъективности в себе сама исторична»¹¹. Эта историчность, даже в своей наиболее доступной для начинающего феноменолога абстрактной форме «единства некоей истории», обнаруженной в полученной благодаря примордиальной редукции «сфере собственного», может быть тематизирована только как интенциональная история, т.е. только благодаря трансцендентальной редукции.

Таким образом, для феноменолога не только понятие трансцендентального предполагает понимание истории, но и напротив, чтобы понять историю, нужно уже обладать пониманием трансцендентального, выполнить трансцендентально-феноменологические процедуры. Единственным осмысленным путем для выхода из этого затруднения является «челночное движение» постепенного, пошагового взаимного прояснения историчности и интенциональности сознания. С этой целью следует вернуться к тому моменту в «Кризисе», где Гуссерль начинает рассмотрение проблемы истории. В каком свете предстает история для трансцендентальной феноменологии и почему, собственно, история становится для нее вопросом?

Идея «исторической редукции»

Феноменология намеревается осуществить радикальное и ответственное самоосмысление. С этой целью она «заключает в скобки» все философские и научные положения, «подвешивает» содержащиеся в них тезисы, нейтрализует заключенные в них претензии на значимость. Иначе говоря, эти положения выступают для феноменологии не как основания, а как то, что еще само должно быть обосновано, и еще неизвестно, пройдут ли они критическую проверку. Обоснованность этих положений зависит от их очевидности.

Ясно, что такому заключению в скобки могут быть подвергнуты сначала только эксплицитные положения, актуальные тезисы. Такое заключение в скобки предшествующей традиции Гуссерль называет «философским эпохе». Оно осуществляется уже в «Идеях» по отношению к догматическому содержанию любой уже существующей философии.

Но возникает вопрос, как быть с «потенциальными тезисами», с неявными «претензиями на значимость», которые, тем не менее, направляют нашу жизнь? Если тезисы явные заключить в скобки, проверить и устранить как предрассудки сравнительно не трудно, — напомним, что здесь основание проверки предполагается уже данным, — то скрытые тезисы необходимо сначала выявить, обнаружить их наличие. Это выявление и будет обозначать разоблачение этих тезисов как предрассудков. «Такая огромная разница между «философским эпохе» и «феноменологическим эпохе», которое образует «саму философию как метод», существует потому, что *Vorurteile* или «естественные предрассудки», устранимые последним эпохе являются первоначально непризнанными (*unacknowledged*), т.е. непризнанными в качестве предрассудков или *Vorurteile* и все многотрудное (*laborious*) усилие философии, которая движется против самого естественного течения жизни сознания, заключается именно в том, чтобы довести их до осознания (*recognition*) как таковые»¹².

Если в «Философии как строгой науке» Гуссерль утверждал, что импульс к исследованию должен проистекать «не от философий, а от вещей и проблем», то необходимость осуществляемых в «Кризисе» историко-критических рефлексий знаменуется осознанием существования скрытой зависимости формулируемых феноменологией задач по раскрытию «самих вещей» и способов их решения от предшествующей мыслительной традиции, наследницей которой она является.

Это осознание зависимости феноменологических исследований от традиции никоим образом не отменяет «философского эпохе». Напротив, оно приводит к деформализации и одновременно радикализации феноменологической трактовки отношения философии и традиции, философии и истории.

Радикализация эта выражается в выполнении в ходе историко-критических рефлексий «Кризиса» такой процедуры, которую Карр называет «исторической редукцией».

«Историческая редукция» по смыслу близка феноменологическому эпохе и феноменологической редукции. Смысл последних в негативном аспекте заключается в выявлении и, — тем же жестом, — преодолении скрытого, неявно определяющего естественную жизнь «тезиса мира», «общего тезиса естественной установки». Точно также и «историческая редукция» у Гуссерля, по Карру, заключается в том, чтобы выявить те скрытые предрассудки, те *Vorurteile*, которые правят «людьми», в особенности философами как существами, включенными в некоторую традицию и, в частности, феноменологами как включенными в традицию европейской философии. Это выявление, разумеется, как и в случае феноменологической редукции, состоит в их впервые-опознании, впервые-признании как предрассудков и, тем самым, начинается их преодоление, избавление от их неявной власти. При этом, хотя для сознания существенно, что оно помещено в некоторую историческую ситуацию, особый набор (*set*) предрассудков, принадлежащих одному человеку, находящемуся в одной исторической ситуации, может значительно отличаться от набора предрассудков другого человека, находящегося в другой исторической ситуации. Это, согласно Карру, отличает скрытые исторические предрассудки от скрытых естественных предрассудков, являющихся одними и теми же для любого сознания (*instance of consciousness*), в каких бы исторических условиях оно не находилось¹³.

Последнее положение Карра, как представляется, является наиболее проблематичным, потому что неявно предполагает концепцию неизменности трансцендентального сознания, полагающего мир как универсальный горизонт. Если принять последнее различие Карра, то непонятно, почему смысл трансцендентализма может проявиться только в ходе историко-критических реф-

лекций и действительно ли всерьез трансцендентальная феноменология принимает историю. Положение Карра о неизменном, независимом от исторических условий, характере естественных предрассудков, демонстрирует определенный сорт «трансцендентальной наивности», задача преодоления которой и ведет Гуссерля к критически-историческим рефлексиям «Кризиса».

Гуссерль задает понятие «трансцендентальной наивности» в одной из заключительных лекций курса «Первая философия», посвященного теории трансцендентальной редукции. Под наивным познанием понимается «всякое познание, которое не руководствуется идеей абсолютного познания, познания из абсолютного и всестороннего оправдания... В этом ... смысле наивно тогда не только естественное познание, которое не затронуто трансцендентальным эпохе, но и познание на основе трансцендентальной субъективности, пока оно не подвергнуто аподиктической критике и не поставлены разного рода вопросы об абсолютном оправдании в трансцендентальном познании»¹⁴. Из контекста, в который включено гуссерлевское рассуждение о трансцендентальной наивности, следует, что содержательно это означает для феноменологии критику «картезианского пути» и полученных на нем результатов. В частности, упущенными при «картезианском пути» считаются временное и интересубъективное измерения трансцендентального сознания, раскрытие которых как раз и ведет Гуссерля к критически-историческим рефлексиям «Кризиса».

Представляется, что положение Карра о естественной установке как тождественной для всех людей, в сколь бы различных исторических условиях они ни жили, является следствием полученной на картезианском пути идеи «точечного характера» Ego и трансценденталистским аналогом концепций неизменности человеческой природы. Более содержательно к критике различения естественных и исторических предрассудков, и, соответственно, различения феноменологической и «исторической» редукций можно обратиться лишь после выявления способа и хода прояснения истории в «Кризисе» Гуссерля.

Общие контуры трансцендентально-феноменологического истолкования истории

Этот способ прояснения заключается «в вопрошании об начальном учреждении целей, связующих звенья цепи последующих поколений, поскольку эти цели живы в них в неких осажденных формах, но всегда могут быть пробуждены вновь и подвергнуты критике в своей вновь обретенной жизненности; такой способ вопрошания о том, каким образом сохранившие свою жизненность цели влекут за собой все новые попытки их достичь, а в силу неудовлетворительности последних — потребность про-

яснить их, улучшить, более или менее радикально преобразовать, — это ... не что иное, как подлинное самоосмысление философа в отношении того, чего он собственно хочет, какая воля действует в нем из воли его духовных прародителей и как их воля... Для того, чтобы стать самостоятельным мыслителем, автономным философом, воля которого направлена к освобождению от всех предрассудков, он должен увидеть, что все само собой разумеющиеся для него истины суть предрассудки, что все предрассудки представляют собой осаждающиеся в традиции неясности, а не просто неопределенные в своей истинности суждения»¹⁵.

Уже сам разговор об осажении и пробуждении целей, смыслов, значимых как для отдельного человека, так и для ряда поколений, вновь возвращает и в этом вопросе о смысле понятия трансцендентального к тому пункту, откуда мы начали, а именно к внутренней интенциональной истории, которая, как и затем внешняя интенциональная история, «есть не что иное, как живое движение сосуществования и переплетения (Ineinander) изначального смыслообразования и смыслооседания». Смыслообразование, как установлено в рамках генетического анализа, включает в себя, вследствие «ассоциативной индукции», момент пробуждения уже осевшего смысла, благодаря которому нечто новое, что мне встречается, понимается как нечто, т.е. соотносится с тем, что уже было дано в опыте или было сообщено другими прежде. Сколь бы шокирующим для меня ни было это новое, оно, тем не менее, опознается как нечто определенное из известного мне ранее, или, хотя бы как «пустое нечто».

Таким образом, феноменологическое раскрытие истории есть реактивация осевших смыслов, которые функционируют в актах конституирования, осуществляемых в настоящем. Для того, чтобы ее выполнить, необходимо сделать темой исследования процессы седиментации и пробуждения смысла, «ассоциативной индукции», благодаря которой седиментированное становится действенным в настоящем.

Заметим, что у Гуссерля слова «пробуждение» и «реактивация» не зафиксированы терминологически. Иногда «реактивация» употребляется в том же смысле, что и пробуждение, а иногда, напротив, «пробуждение» используется для обозначения реактивации. Мы же будем строго терминологически различать пробуждение как «ассоциативную индукцию», т.е. «скрытое от Я», «неосознаваемое» воздействие седиментированных смыслов на осуществляющееся в настоящем конститутивные процессы, «индукцию», вызванную естественным «познавательным» интересом экспликации предметного горизонта, и реактивацию, как «противоестественную» рефлексивную процедуру, направленную на процессы седиментации и пробуждения и ведомую философским интересом выявления предрассудков, интересом самоосмысления.

Пробуждение смыслов происходит и без посредства феноменологии, тогда как реактивация является исключительно феноменологической процедурой. Она заключается в высвобождении из-под многочисленных смысловых слоев, напластований тех первичных смыслов и учреждающих конститутивных актов, которые затем, сохраняясь пусть и в латентном и сколь угодно «превращенном» из-за последующих смысловых наслоений виде, определяют направление и характер дальнейших процессов конституирования вплоть до настоящего. Иначе говоря, реактивация как феноменологическая процедура состоит в экспликации содержания и характера традиции и в самоопределении в ней.

Примечания

- ¹ См.: Carr D. Phenomenology and the problem of history. Evanston. Northwestern UP. 1974. P. 111.
- ² См.: Carr D. Translator's Introduction // Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston. Northwestern UP. 1970. P. XXXVIII – XL.
- ³ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М., 2001. С. 67.
- ⁴ См.: Stroeker E. The Husserlian Foundations of Science / Ed. by L. Hardy. Washington. UP of America. 1987. P. 181. Rem. 7 to Ch. X. P. 157.
- ⁵ См.: Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie / Husserliana. Bd VI. Hrsg. von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1962. S. 365.
- ⁶ Stroeker E. Phaenomenologische Studien. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 79 – 80.
- ⁷ См.: Held K. Husserls Rueckgang auf das pheinomenon und die geschichtliche Stellung der Phaenomenologie // Phaenomenologische Forschungen. Bd. 10. Dialektik und Genesis in der Phaenomenologie / Hrsg. von E. W. Ort. Freiburg – Muenchen: Alber, 1980. S. 93.
- ⁸ Stroeker E. Phaenomenologische Studien. S. 82.
- ⁹ См.: Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. S. 101 [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб., 2004. С. 138.]
- ¹⁰ Ibid. 73. [Там же. С. 104.]
- ¹¹ Fink E. Welt und Geschichte // Fink E. Naehе und Distanz. Hrsg. von F.-A. Schwarz-1. Auflage – Freiburg [Breisgau], Muenchen: Alber, 1976. S. 167.
- ¹² Carr D. Phenomenology and the problem of history. Evanston. Northwestern UP. 1974. P. 115.
- ¹³ Ibid. P. 116.
- ¹⁴ Husserl E. Erste Philosophie. Text nach Husserliana VII und VIII / Hrsg. von E. Stroeker. Hamburg: Meiner, 1992. S. 171.
- ¹⁵ Husserl E. Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. S. 72 – 73 [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 103 – 104.]

**МИР А.Ф. ЛОСЕВА
КАК МИР «ЧИСТОГО МУЗЫКАЛЬНОГО БЫТИЯ»**

Н.Н. МИКЛИНА

Открывая поразительное богатство мира русских философов, высланных из страны или погубленных советской властью, мы не должны забывать имена тех, кто сопринадлежал им духом, но сумел, не изменяя ему, прожить на родной земле, оставив после себя бесценные дары. Это, прежде всего, имя А.Ф.Лосева, который порой «задыхался от невозможности выразиться и высказаться» и, «превозмогая всякие соображения об опасности»¹, познал гонения цензуры, арест, тюрьму, лагерную жизнь, долгую работу «в стол», однако явил пример удивительной целеустремленности и последовательности в донесении до своих читателей совершенной цельности своего индивидуального мировоззрения.

Необычайная широта, универсализм и органичность творчества А.Ф. Лосева, его стремление «примирить» науку, философию, искусство и религию (одна из его студенческих работ названа «Высший синтез как счастье и видение») создают впечатление единого произведения, своей масштабностью и неразрывной связью «словесности» и «музыкальности» напоминающего совокупное творчество Р. Вагнера. И не даром «трамплином» для развития наиболее известных идей А.Ф. Лосева были труды, посвященные музыке: в «сборной» публикации 1927 г. «Музыка как предмет логики» (куда не вошли две еще более ранние статьи по философии музыки – «О музыкальном ощущении любви и природы» и «Два мироощущения», изданные в 1916 г. сразу после «Эроса у Платона») впервые наиболее полно раскрыта сущность его диалектической феноменологии.

То, что «ядро» философии А.Ф. Лосева оказалось заложенным в анализе языка искусства звука, не случайно. И дело не только в том, что он был музыкантом, профессором Московской консерватории, оставившим немало работ в области музыковедения и эстетики, и даже не в том, что обращение к музыке позволяло говорить о достигнутой Истине в «узких» рамках искусства, не претендующего на методологическую роль в условиях монополии марксистско-ленинского учения и невозможности свободно и открыто говорить о своих взглядах. Музыка – естественная почва мироощущения А.Ф. Лосева, индивидуальных склонностей его ума и «сердца», его философии. «Объять всех, вся и всё», сохраняя светлую веру в красоту мира и жизнеспособность человека, – это и следование традициям русской религиозной философии, и результат особой музыкальности мышления с его синкретизмом,

сочетающим в себе всенепременный эстетизм со скрупулезным аналитизмом, отчего всеохватность способов познания мира (мифологического, религиозного, мистического, художественного, научного) не мешала А.Ф. Лосеву называть философию «наукой», а себя считать логиком. Но для верного понимания философских позиций А.Ф. Лосева этого мало — необходимо учитывать особенности его метода, совпадающего с основным постулатом его диалектики и сущности музыки как разворачивающегося во времени смысла. Этот метод — метод «становящегося смысла» («становящегося знания»)² — обоснован и продемонстрирован А.Ф. Лосевым в анализе «чистого бытия» музыки.

С ранней юности впитав идеи и способ мышления Платона, Плотина, В. Соловьева и до конца своих дней не изменяя этим своим предпочтениям, тяготея к жизни в ее самом высоком смысле и одновременно к «скучной науке», А.Ф. Лосев считал современную ему феноменологию описательной, нетеоретичной и недialeктичной и стремился придать ей универсальный характер, «оживляя мертвую мысль» *триадической* в своей сущности *диалектикой*. В феноменологии «абсолютной», «чистой» музыки А.Ф. Лосев опирается на *единство Логоса* и *Эйдоса* как *триединство*, включающее объединяющую противоположные начала динамическую константу *Становления*, благодаря которой возможно и *тождество*, и *синтез различного*. *Различие, тождество* и *синтез одного и иного* в *становящемся одном* (одно также имеет *тройственный* смысл *нерасчлняемой и неопределяемой целостности, объединенности и координированной раздельности* и *становления* как совокупности всех своих стихийно-смысловых, бесконечно-малых приращений) — эту диалектическую схему как «первейшее диалектическое определение всякого предмета мысли вообще»³ А.Ф. Лосев распространяет и на категорию *ставшего (факта)*, и на его *выраженный смысл — имя*. В этом смысле даже «самый **космос** оказывается строго диалектичным; в нем каждая часть несет на себе смысл целого, ибо целое потому и воплотилось тут, что все «иное», воспринявши это умное целое, сохранило его в себе и целиком, и в каждой своей мельчайшей части»⁴. Как видим, диалектика А.Ф. Лосева органично сочетается и с космологией, и со столь интересующим сегодняшнюю науку принципом фрактальности — явлением, замеченным самими древними мыслителями.

Различая *Эйдос* («явленный лик», «смысловая картина сущности предмета», всегда том же и — меняющийся смысл вещи, ее конкретное, «живое бытие», пронизанное глубинными, интуитивно ощущаемыми энергиями и заключающее *закон и тайну всего живого*) и *Логос* (отвлеченный смысл эйдоса, «общий *метод соединения* отдельных моментов» в целую картину, или эйдос, ли-

шенный своей меональной основы — того, что определяет непрерывность изменений эйдоса и тем обуславливает его «картинную» явленность), А.Ф. Лосев начинает процесс познания *эйдоса* музыки (идеального образца упорядочивания «максимальной распыленности» и «бессмысленности» хаоса) от абстракций и «конструкций математического естествознания», от Логоса⁵. Разъединяя сознание и бытие, факт и смысл, А.Ф. Лосев изначально конструирует истинный феномен музыки вне фактичностей (божественных, человеческих или каких-либо иных), а по смыслу и данности только лишь в *идеальном сознании*. Это вынуждает философа не только отвергнуть физические, физиологические и психологические основания музыки как «лже-феномены», не имеющие к ней никакого отношения, но отделить субъект от объекта и трактовать музыку как «царство» критического ума». Этим обосновывается необходимость выявления смысла музыки не в художественном воспроизведении его в слове, а в феноменологическом узрении в понятии, в мысленном конструировании *отвлеченными понятиями* непосредственно воспринимаемого *живого (музыкального) предмета*, оставляя нетронутыми и «живую музыку», и «живое восприятие». Именно это А.Ф. Лосев и определяет как **основную задачу философии**, выступая против метафизического и натуралистического гипостазирования смыслов в виде вещей, заменяющих собой живой лик предмета⁶.

Обращаясь к отвлеченной категории **пространства** применительно к «чистому» бытию музыки, он выявил его *вне-пространственность, предельную бесформенность и хаотичность*, исчезновение *всех противоположностей*, всеобщую внутреннюю *текущую слитность* в нем *всех возможных предметов* в их нерасчленимой бытийственной сущности. Лик чистого музыкального бытия — во *вселикости*, что и дает разгадку всеобъемлющей силы музыки, единства в ней страдания и радости, вечного стремления к Логосу и — «мук рождающегося Понятия». И если разум видит сущность мира сквозь лики схем, форм и эйдосов, то музыкальное восприятие видит *сущность мира* как *в-себе-сущность* во всей ее нетронутой чистоте и недосказанности. **Время** музыкального бытия как существующее «во внутреннем опыте» — *в принципе неизмеряемо, динамически неустойчиво, текуче и совершенно неоднородно*. Таким образом, *сливая все внеположности*, чистое бытие музыки есть выражение *творческой и неуничтожимой жизни*, преодолевающей в своей онтологической основе «тоску пространственного распятия бытия», уничтожающей моменты прошлого и в длительно-изменчивом настоящем творящей его будущее⁷.

Вместе с тем становится понятным, что Логос бессилен в познании чистого музыкального бытия, поскольку как *форма рас-*

судка, «научное понятие», он не способен отразить «живые судьбы живого предмета»: постулируя внешнюю связь элементов и их отвлеченную общность, Логос фиксирует *абсолютную разъединенность вещей по смыслу*, т.е. *по существу*, и *абсолютную связанность по факту*, чем *отвлекается от индивидуальности* вещей и оставляет их связь *непонятной, немотивированной*⁸. И тогда, согласно эйдетическому мышлению, или диалектике, музыкальный мир — вне Логоса, вне закона абсолютной раздельности и абсолютных научных понятий. Отсюда и критика А.Ф. Лосевым науки, предмет которой — не жизнь, а искусственный «механизм», формальная абстракция, оперирующая логосами. *Превращение жизни в «вечную скованность, тупую механичность и в безжизненный труп»* может делать *только не-музыкальная культура*, мир «*математического естествознания*» — *растерзанный и распятый, разбитый на куски*. Музыка предъявляет другой мир — в нем отсутствует пространство, физическая материя, железный строй понятий, суждений науки и отвлеченной философии. «Музыка гонит науку и смеется над ней. *Мир — не научен. Мир — музыка, а наука — его накипь*»⁹ (курс. мой. — Н.М.).

Музыка — единый лик в *идеальном единстве*, где нет ни одного совершенно изолированного тона и аккорда, а есть лишь их *взаимопроникновение*, благодаря которому одно идеальное единство вступает в новое единство, рождая единый лик произведения. Тут действует не закон основания, а *закон рождения*, ибо только в понятии рождения захватывается момент связанности одного с другим, их интимной, внутренней близости, сходства членов рода при их индивидуальной несводимости друг к другу. «*Несказанная тайна*», сокровенная сущность музыки — и в *разительной слитости в ней страдания и наслаждения*, не имеющей ничего общего с их механической суммой: она символична и в качестве предмета чистого музыкального бытия «мучительно-сладко чувствуется сердцем, кипит в душе», составляя «сущность мистической образности, или мифа»¹⁰.

В каждом моменте музыки — выражение *вечного и бесконечного*, единство нечеловеческого и человеческого «я», *отвергающее раздельность причины и следствия*. Чистое музыкальное бытие есть средоточие и фокус нерасчленимых жизненных энергий цельного организма, всеобщее субъект-объектное единство самопротивоборствующих моментов взаимопроникновенного множества — «иной план бытия», его глухая и слепая мощь, где *нет ничего и все возможно* и где субъектная *индивидуальность неповторима и неуничтожима*. Отсюда — интимное переживание человеком чуждого ему музыкального бытия, когда его «я» сливается с жизнью целого мира, становясь онтологической характеристикой отделяемого ранее объекта. *Музыкальное переживание — это стано-*

вящаяся предметность, само бытие во всей жизненности его проявлений. Достижение *полного тождества бытия и сознания* в музыке обуславливает и объясняет реальную бесконечность разнообразия ее субъективных восприятий, воспроизведений и толкований¹¹.

В музыкальном переживании осуществляется и особое, *становящееся знание* — и не в понятиях как отдельных моментах истинности, а в логике «оценивающего знания», в «музыкальном суждении», которое само по себе есть *музыка в сознании*. Музыкальная истина равна музыкальному бытию, музыкальной норме и музыкальному закону и есть *центр динамических взаимоотношений, живая познавательная ткань*, пронизанная тайными излучениями и не знающая механической сопряженности. Каждая музыкальная пьеса, тема и фраза — это «вечно играющий», вечно изменчивый субъект музыкального суждения. *Бытие и небытие* в музыке *слиты и вдвинуты одно в другое*, и в этом стремящемся единстве не действует «закон исключенного третьего», а субъективность музыкального суждения есть неосознанное указание на самоубедительность пьесы, на полную несводимость ее к какой-нибудь норме и, наконец, на истинность самого суждения, основанного на самоутверждении общей музыкальной идеи как становящегося живого самопротиворечия¹². Сравнивая «вещную определенность звука» в его неповторимой тембральной единичности, с «неповторимой и неуничтожимой субъектной индивидуальностью», с Я (абсолютно простым во всей своей сложности, индивидуально-неповторимым и неделимым), А. Лосев уверен: без чувства своеобразия субъективного (*субъектного*) бытия не может быть никакой истинной философии, хотя индивидуальность и простое вещное свойство — абсолютно различные в своей онтологической природе категории, и осилить эту противоположность при непосредственном их сравнении — немислимо, не дано, неисполнимо¹³.

Однако и эта проблема решается в «более широкой и высокой», нежели «холодный ум», области сознания и бытия — в «чисто мифологической». В этой «песне песней», «сцеплении» музыки с «душой», Вечное Бытие предстает как Вечное Творчество — онтологическая база «живости», собирания и слитости всего мыслимого и воспринимаемого бытия как царства всеобщего *эротического переживания*, восстанавливающего нарушенную полноту времен и переживаний открытием существенного и конкретного *Всеединства* или пути к нему. *Жить музыкально* — значит ощущать стенания и ликования Мировой Души и быть в скорби тайно светлым и радостным, что дает сознанию и познанию *вихри новых универсальных определений*, усложняющих всякое *мучительно радостное состояние бытия*. Уничтожая индивидуальное зрение, музыка вос-

становливает зрение *высокое и всезнающее*, открывает мир в его сущностном Страстном Стремлении, перед Неистошностью и Глубиной которого бессильны все слова и понятия, но где есть все, начиная от первозданных Огня и Воды, мрака мировой Страсти и «пречистого» и «благоуханного» материнского Лона, откуда выросло пресветлое естество и Тело Вселенной, сладчайшая Плоть Мира, единство и синтез сознательного и бессознательно-го, познавательного и предметного. Музыкальное бытие как величайший, самонаслаждающийся и самозабвенно *погруженный в игру Хаокосмос*, воссоединяет личность с *Первобытно-Единым*, с *Мировой Волей*, с вечно страждущей «родной родительницей», «матерью», с Волей Вселенной к Хотению, Мира к Бытию, вечно рождаемой, саморазрушаемой и воскресаемой радостью Бытия, его оформлением и спасением во имя грядущего. Чистое Бытие музыки, «распятой душой» обручившее «две бездны» и все противоположности мира, уничтожило антитезу *Бога и мира*, представив жизнь Абсолютного как божественно-прекрасную *Скорбь мира*, временное в Вечном, страждущее во Всеблаженном. **Музыкально чувствовать** – значит соединить Бога и мир, молиться всему, славословить каждую былинку и радоваться жизни вне всяких категорий и оценок, управлять Вселенной, имманентно присутствуя в каждой монаде стремящихся струй Бытия, превращая Его в *вечно играющий мир* «моря снов» и «бездны откровений», где слиты все начала и все концы¹⁴.

Выводя основания всеобщего бытия из бытия музыкального, А.Ф. Лосев называет себя творцом, пытающимся создать миф, общий для всякой музыки, но «не вполне удавшийся» из-за несколько односторонней склонности к музыке Бетховена, Вагнера, Листа, Скрябина. Однако для нас важно и это «резкое опытно-мифологическое понимание» бытия философом, которое только «и может стать базой для логических абстракций», и то значение, которое он придает идеальности музыкального объекта, сравниваемой им с идеальностью числовых отношений, выраженным в меональном *апейроне* (знак бесконечно *растекающейся беспредельности*), и то предпочтение, которое он отдает *выразительности и символичности* эйдоса музыкального над эйдосом математическим из-за соотнесения первого с иррационально-чувственным меоном, рисующим «чистую сущность предмета», способную «соответствовать бесконечному числу пространственно-временных предметов», отчего музыка – «первопринцип художественности» вообще, порождающий многообразие мифов и «имен»¹⁵. Так, совершив «круг познания», А.Ф. Лосев определил для себя свой идеальный, «истинный мир», благодаря которому сумел достойно прожить долгую и плодотворную жизнь в реальном, физическом, но не «истинном» мире.

Примечания

- ¹ Из письма жене от 22 марта 1932 г. из лагеря (цит. по: *Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. Жизнь и творчество // А.А. Тахо-Годи. Вступительная статья // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / Сост. Ю.А. Ростовцев. М.: Политиздат, 1991. С. 14 – 15.*
- ² Именно поэтому выборочное чтение А.Ф. Лосева или бездумное «вырывание» цитат из его трудов может не только нарушить цельность его «становящегося» мира, но и оказаться «неистинным».
- ³ *Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда. 1990. С. 272 – 273.*
- ⁴ *Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. Античный Космос и современная наука. М.: Мысль, 1993. С. 267.*
- ⁵ *Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. С. 283, 196.*
- ⁶ См. там же. С. 199 – 202, 206 – 208.
- ⁷ Там же. С. 208 – 211, 213 – 215.
- ⁸ См. там же. С. 217 – 218.
- ⁹ Там же. С. 225 – 227.
- ¹⁰ Там же. С.230, 232, 234.
- ¹¹ См. там же. С. 237 – 241, 243 – 244.
- ¹² См.там же. С. 245 – 248, 251 – 254.
- ¹³ См. там же. С. 385, 349, 243.
- ¹⁴ См. там же. С. 261 – 268.
- ¹⁵ Там же. С. 261 – 276, 281 – 285. Примечания. С. 372 – 373, 623.

Ф.Ф. ЗЕЛИНСКИЙ О РОЛИ РИМСКОЙ РЕЛИГИИ В ГЕНЕЗИСЕ ЕВРОПЕЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА

С.Ю. ДРОЗДОВА

Резко усилившийся интерес к христианству в современной России заставляет вспомнить ученых конца XIX – начала XX века, первыми в отечественной науке обратившимися к истории христианства и осмыслению его сущности. Это было время расцвета российской философской мысли, в первую очередь связанного с работами В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского и целого ряда других отечественных исследователей, к числу которых, безусловно, принадлежит и достаточно редко упоминаемый сегодня Фаддей Францевич Зелинский, бывший не только европейски признанным ученым, способствовавшим формированию основ культурологического знания в России, но и активным общественным деятелем и популяризатором собственных научных идей, оказывавшим значительное влияние на умы своих современников. Обращение к позиции Ф.Ф. Зелинского, занятой им по вопросу об особенностях происхождения и развития христианства, на наш взгляд, призвано восполнить те пробелы, которые сохраняются в нашем знании о процессе преемственности идей в отечественной гуманитарной науке.

Обращение к проблеме происхождения и развития христианства явилось одним из генеральных направлений научно-исследовательской деятельности Ф.Ф. Зелинского. Концептуальные построения ученого оказались в известной степени близки взглядам В. Соловьева, примирявшего традиционное понимание христианства как религии богооткровения и научные данные о генезисе и синтетическом характере христианского вероучения. Однако Зелинский предложил собственное видение синтеза религиозных идей, обусловившего появление христианства. Особенно интересным для нас обстоятельством представляется тот факт, что, обращаясь к проблеме происхождения христианства, Зелинский, по сути, проводит культурологическое исследование, центральным объектом которого стали религиозные смыслы, присутствующие в христианстве и рассматриваемые автором сквозь призму их культурно-этнического происхождения. Формирование христианства понимается ученым как процесс взаимодействия и взаимовлияния различных по происхождению смыслов, созданных культурами Древнего Востока и античности. Ученый разделяет христианство, возникшее на территории Палестины – «иудеохристианизм первых десятилетий и в Палестине, и в рассеянии», и христианство, утвердившееся на античных землях Римской империи, которое ученый понимает как европейское хрис-

тианство, или «наше христианство». Согласно мнению Зелинского, с проникновением христианства в римские и греческие земли религиозные идеи, коренящиеся в иудаизме, утрачивают ведущую роль, в результате процесс формирования европейского христианства становится заключительной фазой развития религиозной культуры античности. Ученый утверждает, что христианство III – IV вв. было не просто связано с античной религией, но что оно являлось «античной религией, и притом не только восточное, а все»¹. Следует признать, что мнение это носит, условно говоря, эксклюзивный характер в рамках как российской, так и европейской науки. В то же время, развивая представления о преимущественном влиянии античности на формирование европейского христианства, Зелинский отмечает двойственность самой античной религиозной традиции, созданной религиями Греции и Рима. За каждой из них он признает собственный характер и самостоятельное влияние на генезис христианства. В данной статье мы ограничимся рассмотрением лишь одного из аспектов этой проблемы², а именно вопроса взаимосвязанности римской религии и христианства, которое понимается ученым также и в качестве завершающего этапа развития римской религии.

В своем интересе к античному наследию Зелинский был не одинок. Конечно, не все представители русской культуры Серебряного века видели в античной культуре безусловный эталон, но как благожелательный, так и критический интерес выступал поводом для исследования общих проблем культуры, современными исследователями отмечается тот факт, что во многом «именно изучение проблем культуры античного мира лежит у истоков формирования культурологии как науки в России»³. Таким образом, творчество Зелинского оказывается важным элементом формирования отечественной науки о культуре.

Ф.Ф. Зелинский был убежденным приверженцем античности. Она представлялась ученому основной европейской культуры, истоком единой и веками сохранявшейся традиции. Доказательство этого тезиса, по существу, и стало основной задачей Зелинского.

При этом было бы ошибочно видеть в Зелинском противника христианства. Сам ученый не мыслил свою жизнь вне католического вероисповедания и, обнаруживая скептицизм или критическое отношение к традиционно трактуемой истории христианства, он стремился не к отказу от христианского наследия, а лишь к уточнению знаний о нем. Развитие религиозного сознания представлялось ученому важнейшим элементом, обеспечившим взаимосвязанность собственно античной и европейской культур и Зелинский настаивал на культуросозидающей роли религии и определял ее «как фактор культурной жизни». Исходя из убеждения в преемственности религиозных идей, перешедших из античных

религий в христианство, Зелинский определяет цель исследования римской религии, он желает выяснить, «какие элементы в языческой религии древнего Рима шли навстречу христианству, подготавливая умы римлян к его восприятию и делая им менее враждебной предлагаемую им новую религию?».

Почти на всем протяжении XIX в. римские религиозные верования мало интересовали исследователей и рассматривались ими в качестве бледного подобия религиозных представлений их восточных соседей. Главными достоинствами римской религии признавались задушевность, искренность выраженных в ней религиозных чувств, но даже они блекли в связи с отмечаемой Т. Моммзеном слаборазвитой духовности на фоне отсутствия склонности к художественному восприятию мира и к философствованию⁵. Господство такого рода взглядов не позволяло говорить о влиянии на христианство религиозной мысли римской религии. В лучшем случае за Римом признавали политическое и правовое влияние. Так, авторитетные исследователи раннего христианства Э. Ренан и А. Гарнак были убеждены, что римский прагматизм, приверженность иерархии, мышление в рамках юридического права непосредственно определили характер церковной организации⁶. Подобное мнение можно встретить и сегодня, например у Д. Кармайкла⁷. Зелинский в конце XIX в. одним из первых обратился к специальному исследованию римской религии. Единомышленника, разделявшего его точку зрения по вопросу о самоценности римской религии, Зелинский нашел в ученике Т. Моммзена Георгии Виссове, авторе знаменитого труда «Религия и культура Рима»⁸.

На основе проводимых исследований Зелинский разрабатывает собственную теорию, посвященную раскрытию сущности римской религии и ее развитию. Он отводит Риму роль посредника, обеспечившего дальнейшее развитие единой культурной традиции, которая возникла в Греции и продолжила свое существование прежде всего в странах Западной Европы. В то же время эта идея посредничества предполагает, что римской религиозной культурой был осуществлен и собственный вклад в основания общеевропейского религиозного процесса. Не раньше II века до н.э., согласно изложению ученого, возникает определенная близость греческой и римской религий (в современной науке существует мнение, что «говорить о подобной целостности можно только начиная с I в. до н. э.»⁹), но и после достижения этой близости римская религия, в равной степени с греческой, создает условия для принятия христианства и его развития¹⁰.

Отправной точкой исследования римской религии становится факт, воспринимаемый Зелинским как бесспорный и свидетельствующий об изначальной близости собственно римской ре-

лигии и христианства: «Уже давно было замечено, что война, объявленная христианством Риму, касалась не того, что в нем было исконно римского, а позднейших греческих и восточных наслоений». Эта война, по мнению Зелинского, закончилась одновременно с уничтожением чуждых христианству элементов: «Достаточно было этим наслоениям отпасть — и Рим и христианство... друг с другом слились»¹¹. На основе этого наблюдения делается вывод, что общими с христианством оказались те элементы римской религии, которые существовали в ней изначально, еще до непосредственного столкновения с новой религиозной традицией. Они и становятся центральным объектом исследований ученого. В поисках таких элементов Зелинский обращается к раннему периоду развития римской религии, границы которого определяются им от «начальной ступени» ее развития и до прихода к власти в Риме первого этрусского царя (конец VII в. до н.э.)¹².

Первоначальная римская религия еще не вступившая в контакт с какими-либо другими религиями, по убеждению Зелинского, «имеет не один только корень». Первый корень — это *анимизм*, «общий для всех религий»¹³. В римской религии он наиболее ярко проявляется через почитание душ, пребывающих в преисподней, и манов. Но поскольку этот же корень обнаруживается и в греческой религии, ученый сосредотачивает свое внимание на другом истоке, который обозначает термином «*religio*». Исследователь интуитивно чувствует, что именно в этом понятии следует искать разгадку феномена религии: «Рим и религия издревле состоят в таинственном родстве; недаром самое слово «религия», принятое всеми культурными народами и ни в одном не замененное словом самобытного происхождения, создано Римом», — констатирует Зелинский (здесь под «культурными народами», учитывая европоцентризм позиции ученого, мы должны понимать, по видимому, европейские народы, т.е. европейских христиан).

Видя сущность понятия «религия» в выполнении ею роли связывающей (*religans*) человека «с чем-то выше нас, в чем бы оно ни заключалось», ученый делает вывод о том, что не только сам термин, но и его смысл, т.е. содержание обозначаемого им явления, был воспринят европейскими народами у Рима¹⁴. Интуитивная догадка в дальнейшем была подкреплена филологическим анализом и получила рациональное объяснение. Подобная логика рассуждений приемлема и с современной точки зрения. Действительно, если римское слово, а вместе с ним и его смысл, были восприняты христианами, то естественно предположить проникновение особенностей римской религии, ее отдельных элементов в само христианство, поскольку «проявиться может, безусловно, только то, что изначально было уже заложено в самом феномене»¹⁵.

Необходимо отметить, что, с точки зрения Зелинского, интуитивно открытый Римом смысл религии превосходит по своему содержанию представление о конкретном исповедании¹⁶. В таком случае, как следует из контекста рассуждений Зелинского, оказывается, что в римской религии содержится наиболее адекватное понимание (или наиболее яркая интуиция) одного из первичных, в соответствии с представлениями ученого, элементов феноменального мира – *религиозного идеала*, который доступен всем верующим и устремление к которому возможно лишь при наличии *религиозного чувства*¹⁷. Таким образом, «religio»¹⁸ – смысловое и интуитивное открытие религиозного идеала, которое может быть принято в качестве обозначения сущности римской религии, силы, направляющей ее развитие, и цели, выступает в качестве второго важнейшего основания римской религии.

В то же время, анализируя высказывания Зелинского, можно обнаружить в них определенное противоречие. Дело в том, что «religio» признается им отличительным качеством римской религии, однако ученый допускает, что это начало может присутствовать в качестве элемента и в иных религиях. Ученый, вероятно, имеет в виду, так сказать, отдельные, частные проявления понятия «religio» в отдельных религиях, проявления, которые не достигают некоего исключительного уровня осмысления, что характерно для римской религии.

Сущностная близость римской религии к религиозному идеалу, отмечаемая Зелинским, обусловила, по его мнению, ее симбиоз с христианством, который стал «последним фазисом развития римской религии», что обусловлено сохранением в нем этого сакраментального начала «religio»¹⁹. Таким образом, с одной стороны, «religio», соединившись с христианством, получило новый стимул для своего развития, а с другой – христианство обрело уже «готовую» форму соприкосновения с религиозным идеалом – «religio». И, пытаясь обнаружить причину утверждения христианства на римской почве и сущность утвердившегося христианства, Зелинский отстает представление о естественности принятия христианства Римом и о генетической связи христианства с собственно римской религией.

Согласно мнению Зелинского, «religio» объединяет две смысловые группы: первую составляют семь философских смыслов, относящихся к области религиозной философии, а вторую – смыслы, принадлежащие к области религиозной психологии. Обе группы были выявлены ученым через сопоставление культов римских богов с культами греческих. Центральными в этом сопоставлении стали культы греческой Деметры и римской Цереры. Среди семи философских смыслов, входящих в «religio», оказываются следующие особенности представления о богах: *отсутствие*

антропоморфизма, имманентность (т.е. исключительно внутренняя причастность римского божества какому-либо явлению; оно не могло объявиться вне этого явления, быть внешним по отношению к нему. Так, Церера не могла, подобно Деметре, явиться римлянам в образе благородной женщины, шествующей среди полей, только непосредственно в самой ниве; этим обстоятельством, прежде всего, определялось отсутствие антропоморфизма у римских божеств), *актуальность* (при которой божества представлялись внутренней силой не процессов, а актов, т.е. отдельных элементов, в своей сумме образующих процесс. Нагляднейший пример этого – процесс выращивания зерновых, который включает такие акты, как прорастание семян, появление всходов, образование колосков и пр. И каждому акту в римской религии соответствовало свое божество – это и есть римская актуальность, по убеждению ученого), *распльвчатость, дифференциация и интеграция*, становились последствиями имманентности и актуальности²⁰. Действительно, если между актами невозможно провести четкое разделение, то как конкретизировать божество определенного акта? Дифференциация развивалась с детализацией процесса, при выявлении все более мелких актов, а интеграция – посредством объединения близких друг другу актов и их божеств.

Все выше установленные особенности римской религии способствовали, по мнению ученого, формированию особенного религиозного сознания, наиболее близко подошедшего к осознанию *мировой Воли*, стоящей за всеми этими сложно постигаемыми внешними проявлениями, которые в этом случае воспринимались в виде *объективаций* мировой Воли. Поэтому «культ мировой Воли – это один корень, создавший специально римскую религию и для нее одной характерный». Принятие же представления о мировой Воле, которая осознавалась по аналогии с волей отдельного человека, обусловило последнюю особенность раннего римского религиозного сознания – представление о *возможности влияния на богов* по аналогии с возможностью влияния на волю людей²¹.

Таким образом, понятие мировой Воли оказывается ключевым в построениях Зелинского, прочие же смыслы группируются вокруг него. Ученый фактически предлагает толковать мировую Волю как сущность «*religio*», сближающую римскую религию с христианством, принимаемую им и находящую в христианстве свое завершение. Раскрытие специфики ранней римской религии через представление о мировой Воле и последовательное почитание ее становится главным тезисом Зелинского.

Однако, при очевидной значимости понятия мировой Воли в концепции Зелинского, оно остается до конца не разъясненным и достаточно запутанным. Определенные основания для введе-

ния этого понятия у Зелинского, по-видимому, были. Известно замечание А.Ф. Лосева о присутствии в римской религии «формальной общности огромного количества наименований разных божеств и демонов», которые восходили «к такой же формальной, но не личной общности первого и основного римского демона Юпитера». Логическим продолжением этой общности выступало представление о всеобщем единстве или некоей мировой субстанции. Другое дело, что эта субстанция не личность, а «попросту самый этот мир, хотя и обожествленный»²². Однако Зелинский не замечает (или не хочет замечать?) подмеченных Лосевым нюансов, и его представление о мировой субстанции получает как раз личностное понимание — по аналогии с волей человека.

Дополнительную сложность пониманию мировой Воли придает апелляция Зелинского к идеям А. Шопенгауэра. Как известно, труды этого философа в России приобрели популярность в трех последних десятилетиях XIX в.²³ Вероятно, по этой причине, ссылаясь на этого мыслителя, ученый считает объяснение понятия «мировая Воля» исчерпанным и прямо указывает, что своеобразие римской религии может быть наилучшим образом выражено «языком немецкого философа»²⁴. Но здесь как раз и обнаруживаются некоторые противоречия. Если исходить из того, что мировая Воля у Шопенгауэра — «это могучий творческий принцип, порождающий все вещи и процессы, но изначально в ней коренится нечто ущербное, негативное», поскольку это «безличный сверхобъект, совпадающий со свободой как антиморальным полным произволом»²⁵, то такое представление далеко не полностью согласуется с рассуждениями Зелинского, по которому осознание мировой Воли (как центральной части «*religio*») связана с постижением (априорного) религиозного идеала. Эта религиозная идея представляется ученому как бы идущей навстречу христианству. В этом случае ни антиморальность, ни способность ко злу, очевидно, не предполагаются ученым, по крайней мере он сам об этом не говорит. В построениях Зелинского, скорее, можно усмотреть определенное влияние идей И. Канта, который, рассуждая о наличии в человеческом разуме морального закона, приходит к выводу, что «основу нравственной обязанности следует искать исключительно априори «в понятиях чистого разума», когда последний через «*добрую*» (моральную) *волю* получает «практическое применение»²⁶.

Таким образом, Зелинский в том представлении о мировой Воле, которое он приписывает древним римлянам, сочетает идеи Шопенгауэра и идеи, почерпнутые им из классической немецкой философии, отвергавшей возможность присутствия в рамках волевой самореализации чистого разума злого начала. В этом случае для Зелинского оказывается характерен определенный эклек-

тизм идей, стремление дополнять уже устоявшиеся идеи и представления интересными, на его взгляд, новшествами. Тем не менее, подмеченную ученым особенность римского сознания, связанную с открытием мировой Воли в ранний период римской религии, мы можем принять как зарождающуюся интуицию римской религии.

Вторую составляющую «*religio*» образуют два понятия из области религиозной психологии – это *надежда и страх*. По мнению Зелинского, они оказываются доступны человеку через религиозное чувство. Чувства, а не представления, по убеждению Зелинского, лежат в основе религии, и надежда и страх в этом случае выступают как основные религии²⁷. В таком выделении психологических смыслов обнаруживается тенденция, развивавшаяся со второй половины XIX в., когда исследователи через раскрытие законов психологической жизни пытались раскрыть основные принципы религиозного развития. Значительную работу в этой области проделал глубоко уважаемый Зелинским В. Вундт, который в своих исследованиях «обращает большое внимание на волевые, а не на познавательные элементы»²⁸. Показательно, что во многом противостоящий В. Вундту З. Фрейд, который уделял большое внимание религиозным представлениям древнего человека с позиций психологии и психоанализа, также отводил важную роль человеческим чувствам, и особенно страху²⁹. В этом случае Ф.Ф. Зелинский оказывается близок к авторитетным ученым, выделяя чувства надежды и страха в качестве причины развития религиозной жизни. Эти два смысла из области религиозной психологии завершают в предпринятой нами реконструкции представление Зелинского о «*religio*» римской религии.

Таким образом, сущностные особенности ранней римской религии раскрываются Зелинским через понятие «*religio*», которое предстает как ранний вариант открытия религиозного идеала. Центральным смыслом «*religio*» выступает осознание мировой Воли, объективациями которой предстают римские боги, а чувства надежды и страха выступают катализаторами развития религиозной жизни, в ходе которого углубляется осознание мировой Воли и религиозного идеала.

Однако «*religio*» не исчерпывает содержание ранней римской религии. Параллельно с «*religio*» в ее состав входит *морализм*, который, по убеждению Зелинского, именно отсюда был привнесен в христианство (прежде всего католическое)³⁰. Морализм развился прежде всего под влиянием культа Юпитера, который, как бог Неба, «стал богом клятвы», видевшим все с божественных высот. Он оказался и «блюстителем *договора*» людей между собой. В результате религиозные основания подводились под человеческие взаимоотношения. Тем самым, по мысли Зелинского, закла-

дывались основы *религиозной нравственности*. А благодаря религиозной нравственности развивалось право. «Риму выпало на долю... развить правовой элемент человеческой души; в этом заключается едва ли не наибольшая часть его мирового значения»³¹, — утверждает ученый. В этом мнении, кстати, проявляется убежденность Зелинского в культуросоздающей роли римской религии. Показательно, что и среди самих римлян существовало представление о неразрывной связи религии и государства. Похожее суждение о взаимосвязанности нравственно-правового сознания с культом Юпитера в свое время высказал Гегель. Представление о правовом характере ранней римской религии было характерно и для Т. Моммзена³². И в настоящее время существует мнение, что особенности римского религиозного сознания предопределили развитие правового сознания Рима как составляющей римской религии³³. Отстаивая связь правового и религиозного сознания римлян еще в период ранней римской религии, Зелинский следовал сложившейся традиции, но от констатации факта он перешел к раскрытию сущности этого феномена и к обоснованию значения религии как фактора культурной жизни.

Однако, анализируя культ Юпитера, Зелинский указывает еще на одно направление, ведущее римскую религию навстречу христианству, — это формирование идеи *Юпитера как высшего бога*, пребывавшего в *особых отношениях с римским народом*: «Отдавая себя под личную опеку высшего бога, Рим присваивал себе значение его избранного народа». Подобного представления ученый не усматривает в греческой религии, где верховный Зевс представляется справедливым богом всех народов. Здесь же можно обнаружить сходство с иудаизмом, с идеями близости Бога к евреям и избранности этого народа, что, видимо, и имеет в виду Зелинский, сравнивая этих двух богов. В то же время ученый настаивает на принципиальном различии иудейской и римской религий в вопросах человеческой нравственности: «Иудея свое племенное божество объявила высшим; Рим, напротив, свою судьбу поручил высшему из италийских богов»³⁴. Как следует из контекста, ученым проводится мысль именно о переходе римской традиции в христианство.

Морализм, правовой элемент и представление о покровительстве высшего из богов — представления, хоть и не входящие в состав «*religio*», явились важнейшими элементами, обусловившими движение навстречу христианству. *Religio* вместе с этими элементами и анимизмом составило *первоначальную римскую религию* и, по убеждению Зелинского, стало основой всего последующего ее развития, условием ее совместимости с христианством и даже развития самого христианства. Основные усилия ученого оказались направленными, как было показано выше, на доказательство

исключительной связанности римской религии с идеей мировой Воли и религиозным идеалом как сущностью религии.

В дальнейшем своем развитии римская религия, по мнению Зелинского, трансформируется под воздействием двух факторов: эллинизации и восточного влияния, двигаясь при этом также навстречу христианству. Основной результат эллинизации, т.е. проникновения греческого влияния, начавшегося еще при Тарквиниях, ученый усматривает в усвоении римской религией греческих представлений о трансцендентности и субстанциальности богов, а также об их антропоморфности, поскольку «христианское божество предполагается творцом вселенной, а не имманентным, и субстанциональным, а не актуальным»³⁵. Эти новшества позволяли римлянам принять возможность объявления богов в человекоподобном образе и в то же время возможность их пребывания вне этого мира и его актов. Но эллинизация не затронула сущности римской религии — ее «*religio*»³⁶. Именно этим обстоятельством, по убеждению Зелинского, будет в дальнейшем определено различие христианства в двух частях Римской империи: «у греков оно превратилось в *theologia*, у римлян — в *religio*». Здесь, по-видимому, ученый имеет в виду то, что греческая религиозная мысль обнаруживала стремление к осознанию божества, а римская религия пыталась постичь религиозный идеал³⁷. В этом случае можно признать, что Зелинский одним из первых предпринял попытку вскрыть сущность церковного раскола, происшедшего в христианской церкви.

На рубеже III — II вв. до н. э. в Рим проникает восточное религиозное влияние, в частности утверждается культ Матери Богов, поскольку культ великой Матери «был не столько греческим, сколько восточным культом», «была подготовлена почва для ориентализации римской религии»³⁸. Но возможность этой ориентализации понимается Зелинским исключительно как следствие предыдущего воздействия на римскую религию греческой. Это вывело римское религиозное сознание на такой уровень, что оно оказалось подготовленным к встрече с восточными культами, а в конечном счете — с христианством. Эти культы — культ Великой Матери, или Матери богов, Изиды, каппадокийской богини Ма — Беллоны, Сирийской Атаргатиды — Сирийской богини, Митры — «удовлетворяли стремление римской религии к интеграции», к развитию представлений об объединении отдельных божественных сил, о возможной божественной общности. Они, по мнению Зелинского, по двум причинам оказались римлянам ближе греческих: прежде всего, «восточный символизм был много резче и грубее греческого и поэтому более привлекал римскую толпу», и он гораздо больше удовлетворял римской идее интеграции божественных сил³⁹. В этих двух моментах ученый видел принципиальное значение ориентализации римской религии.

Еще одним важным фактором продвижения римской религии навстречу христианству Зелинский считает развитие представлений о римском *гении*. Открытие в ранней римской религии мировой Воли, аналогичной воле человека, порождало, согласно изложению Зелинского, возможность предположить родство этих волей: «Римляне так и веровали; индивидуальное божество, пребывавшее в каждом человеке, они называли его *гением*». Представление об индивидуальном гении, по замечанию Ф.Ф. Зелинского, при Августе получает в Риме дальнейшее развитие, и, прежде всего как о гении императора⁴⁰ (замечание по этому поводу было сделано и А.Ф. Лосевым⁴¹). Зелинский отказывается видеть в этом представлении аналогию с восточным обоготворением правителя: «Поклонялись ведь не императору, а его гению»⁴². В современной науке также отмечается, что почитание властителя не обязательно предполагало его обожествление, но выражало почтение к покровительствовавшей ему божественной силе⁴³. В этом случае оказывается возможным согласиться с мнением Зелинского: в культе императора скорее почиталась божественная сила, объявляющаяся через императора, нежели сам император мыслился божеством. А поскольку проявление воли божества в человеке понималось как его гений, складывается почитание гения императора. Логическим продолжением почитания гения императора становится обоготворение умершего императора. Когда его человеческая природа перестает существовать, божественная, пребывавшая в нем, почитается под его именем, и возникает культ «так называемых *divorum*, т.е. обоготворенных умерших императоров». Разработанная в Риме процедура обоготворения умершего императора — «консекрация», согласно терминологии Зелинского, подразумевавшая причисление умершего императора к числу богов, затем была, по убеждению ученого, воспринята христианством, также решавшим вопрос о почитании конкретных лиц⁴⁴.

Обоготворение умершего императора стало основанием для появления еще одного новшества — восприятия здравствующего императора как *богочеловека*, а у его приемника возникали основания «называть себя *devi filius*, «сыном бога» — все равно, по крови или по усыновлению». В результате сложилось специфическое представление о «небесном боге-отце и его ждущем обоготворения сыне». Представление о боге-отце и его сыне, пребывающем на земле, самостоятельно сложившееся в Риме, стало «ядром новой религии» и впоследствии вошло в христианство⁴⁵. Ученый специально заостряет внимание на данном представлении, которое понимает как абсолютно чуждое иудаизму⁴⁶.

Последним характерным новшеством Зелинский признает объединение верховной государственной и сакральной властей. Он считает характерным для Рима симбиоз религии и власти⁴⁷,

который дает косвенное объяснение будущих притязаний папства, которые объединяются в фигуре императора, являвшегося «и императором, и верховным понтификом». В имперский период произошло возрождение традиции царского периода: «духовная власть вполне сживается с мыслью, что светская должна находиться в ее распоряжении», констатирует ученый и появлением этого представления объясняет притязания римского епископа быть выше светской власти⁴⁸. Правда, Зелинский не рассматривает обратной возможности, но сам факт объединения религиозной и светской власти раскрывает, по его мнению, одну из причин притязаний на власть папства.

Развитие представлений о гении человека по нескольким направлениям приводит, как мы видим, к принципиально новому осознанию природы светского правителя в Риме, который начинает мыслиться как существо, совмещающее в себе человеческую и божественную природу, и как сын бога, а также средоточие божественных добродетелей. В этом комплексе идей Зелинский видит восстановление на новом уровне индоевропейского представления о богочеловечности, идущего навстречу христианству.

Таким образом, к началу IV века до н.э., т.е. к моменту принятия христианства, римская религия, объединившая в себе три направления — национальное, греческое и восточное, оказалась готова к встрече с христианством. Христианство стало последним фазисом развития римской религии. Интересно, что, не вдаваясь в подробности вероучения, Зелинский подразумевает под христианством «учение римско-католической церкви, каким оно установилось в пределах Римской империи и собственно в Риме»⁴⁹. Но в этом случае было бы правильнее говорить не о христианстве как последнем фазисе римской религии, а о римском христианстве.

Ф.Ф. Зелинский сформулировал в своих трудах оригинальную концепцию римской религии. Сущностную исключительность римской религии ученый видит в объединении ею двух начал — анимистического, характерного для всех религий, и собственно римского ядра (*religio*), главным проявлением которого ученый признает «поклонение мировой Воле». Первоначально эта мировая Воля понималась как имманентная и актуальная, присутствующая внутри мира, проявляющаяся в отдельных актах жизни этого мира, наделяемая при этом проявлении именами конкретных божеств. Греческое влияние позволило римской религии переосмыслить мировую Волю как трансцендентную и субстанциональную. Так в римской религии появилось близкое к христианскому представление о божестве, присутствующем вне мира, создающем его и являющемся единым Богом всего человечества. При этом многочисленные римские божества признавались объективациями мировой Воли, а их способность к дифференциации и интегра-

ции делает возможным принятие сложного христианского догмата о трех лицах Бога. Развитие культа императора, непосредственно связанного с культом гения, сформировало идею воплощения божества в человеке, являющемся носителем двойной природы. Христианское представление о боге совпало с конечным развитием идеи божества в римской религии. Восточное влияние усилило интимный и этический характер римских религиозных представлений. Тем самым римское религиозное сознание было подготовлено к принятию христианства и произошедшему слиянию римской религии и христианства.

По мнению ученого, христианство придало новый импульс римской религиозности, но и римская религия повлияла на оформление христианства, и особенно его западной ветви — католичества. Католичество унаследовало идею совмещения сакральной и светской властей, правовой характер религиозного сознания, характер организации служителей культа, иерархию и стремление к возрождению в Римской империи Всемирной Церкви.

Примечания

- ¹ Зелинский Ф.Ф. Характер античной религии в сравнении с христианством // *Зелинский Ф.Ф. Древний мир и мы.* СПб., 1997. С. 352.
- ² Проблема влияния греческой религии на процесс формирования христианства была рассмотрена в ранее опубликованной статье автора (см.: *Дроздова С.Ю. Ф.Ф. Зелинский об эллинистических корнях христианства // Философские науки.* 2007. № 10. С. 125 – 138).
- ³ *Иванова О.Ю. Античность как энтелехия культуры серебряного века: Дисс. на соиск. уч. степени канд. культурологии.* М., 1999. С. 182.
- ⁴ *Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия // Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства.* М., 1996. С. 75.
- ⁵ См.: *Моммзен Т. История Рима.* СПб., 1993. С. 26 – 27.
- ⁶ См.: *Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: В 2 т. Т. 2.* М.; Харьков, 2001. С. 146, 147; *Ренан Э. Рим и христианство // Раннее христианство.* Т. 1. С. 32.
- ⁷ См.: *Кармайкл Д. Разгадка происхождения христианства.* М., 2002. С. 16 – 17, 46.
- ⁸ См.: *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer.* Munchen, 1902.
- ⁹ *Кнабе Г.С., Протопопова И.А. Культура античности // История мировой культуры. Наследие Запада: античность, средневековье, Возрождение: Курс лекций / Под ред. С.Д. Серебряного.* М, 1998. С. 89.
- ¹⁰ Взгляды ученого на сущность и характер развития римской религии были последовательно изложены им в очерке «Рим и его религия» (1903), а наиболее общие представления об этом явлении культуры содержатся в таких учебных изданиях, как «История античной культуры» (1914) и «Римская республика», «Римская Империя», опубликованных уже после эмиграции ученого в Польшу.

- ¹¹ Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 13.
- ¹² Там же. С. 35.
- ¹³ Там же. С. 25.
- ¹⁴ Там же. С. 11.
- ¹⁵ Акопян К. З. В поисках утраченного смысла. Н. Новгород, 1997. С. 7.
- ¹⁶ См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 11.
- ¹⁷ См.: Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. С. 13.
- ¹⁸ См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 12.
- ¹⁹ Там же. С. 13.
- ²⁰ Там же. С. 25.
- ²¹ См. там же. С. 20 – 22.
- ²² Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян М., 1996. С. 107 – 108.
- ²³ См.: Нарский И.С. Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма. М., 1992. С. 3.
- ²⁴ Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 20.
- ²⁵ Нарский И.С. Указ. соч. С. 18.
- ²⁶ Кузнецова В.Н. Немецкая классическая философия. М., 2003. С. 72.
- ²⁷ См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 18.
- ²⁸ Колпстон Ф. От Фихте до Ницше. М., 2004. С. 428.
- ²⁹ См.: Фрейд З. Я и ОНО.
- ³⁰ См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 27.
- ³¹ Там же. С. 28 – 29.
- ³² Моммзен Т. История Рима. С. 26.
- ³³ См.: Кнабе Г.С., Протопопова И.А. Указ. соч. С. 92.
- ³⁴ Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 30 – 31.
- ³⁵ Там же. С. 76.
- ³⁶ Там же. С. 58.
- ³⁷ См.: Зелинский Ф.Ф. Древнее христианство и римская философия. С. 159.
- ³⁸ Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. С. 291.
- ³⁹ Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 72 – 74.
- ⁴⁰ См. там же. С. 22 – 23, 67.
- ⁴¹ См.: Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. С. 73.
- ⁴² Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 67 – 68.
- ⁴³ См.: Волкова И.Ю. Религиозное обоснование власти и политического лидерства в Риме. С. 48.
- ⁴⁴ См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 70, 77.
- ⁴⁵ Там же. С. 69 – 71.
- ⁴⁶ См.: Зелинский Ф.Ф. Характер античной религии в сравнении с христианством. С. 353 – 354.
- ⁴⁷ См.: Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия. С. 64.
- ⁴⁸ См. там же. С. 71 – 72.
- ⁴⁹ См. там же. С. 76 – 77.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы

ЭТОС НАУКИ.

М.: РАН. Институт философии; Ин-т истории естествознания и техники / Отв. ред. Л.П. Киященко и Е.З. Мирская. – М.: Academia, 2008. – 544 с.

В.А. ШУПЕР

Монография меньше всего похожа на академический труд по этике. Ее авторский коллектив, весьма разнородный как по взглядам, так и по исследовательским установкам, напоминает группу геологов, обследующих территорию после гигантского природного катаклизма. Однако участники этой интереснейшей экспедиции при общей увлеченности находятся в совершенно разном расположении духа.

В статье **В.Н. Поруса** «*Этика науки в структуре философии науки*», написанной, можно сказать, кровью сердца, сказано, что «если видеть в науке только инструмент для решения практических задач жизнеобеспечения человечества, так сказать, *когнитивный фактор биологической эволюции*, то рассуждения о ее «конце» имеют резон. В самом деле, идея бесконечной перспективы познания (а именно она пока еще определяет *культурный* смысл науки) выводит за пределы такого, с позволения сказать, прагматизма. И поэтому от нее можно отказаться, снабдив отказ щекотливым аргументом о чрезмерности притязаний науки, их принципиальной непосильности для человечества... Собрание этих и подобных им аргументов не плод скудоумия, а неизбежное следствие губительного для современной (европейской по генезису и мировой – по масштабу) культуры разрыва между ее универсалиями – Истины и Блага, смысл которых из-за этого разрыва низводится до пошлого приравнивания Блага к удовлетворению желаний «массового человека», а истины – к инструменту его же воли к власти. Для философии науки – это, возможно, самый серьезный вызов. Чтобы ответить на него, ей мало включить в свою структуру этику. По сути, она сама должна стать этикой: теорией свободного выбора культурных универсалий в сфере научного познания» (с. 104-105).

Напротив, статья **Б.Г. Юдина** «*В фокусе исследования – человек: этические регулятивы научного познания*» написана очень бод-

ро, безо всякого катастрофизма, можно сказать, с позиций здорового научного объективизма, хотя и посвящена в значительной мере констатации отмирания последнего. «У всех нас, — пишет Б.Г. Юдин, — за последние десятилетия была масса возможностей убедиться в том, что в нынешних своих масштабах и формах научно-технический прогресс *непрерывно, постоянно* генерирует все новые и новые проблемы этического характера. Поэтому размышлять и дискутировать о них, искать их решения приходится не от случая к случаю, а постоянно. ... научная деятельность совершенно явным образом обретает новые стороны, связанные с морально-этической рефлексией. Последняя при этом становится такой же неотъемлемой составляющей современного научного познания, как и методологическая рефлексия» (с. 366). Б.Г. Юдин подходит к решаемой задаче не столько с исследовательских, сколько с инженерных позиций: «... можно констатировать, что не только практика проведения биомедицинских исследований, но и практика их (и далеко не только их!) этической экспертизы обрели сегодня черты, характерные для индустриального производства. Оказывается, что этика здесь выступает не только в столь привычной регулятивной, но также и в сугубо инструментальной роли» (с. 377).

Любопытно, что обоснование все возрастающей роли этических соображений в развитии науки не сопровождается какой-либо этической оценкой процесса, в результате которого мертоновский идеал научной этики, а практически все авторы сборника либо опираются на него, либо от него отталкиваются — все дальше уходит от нас в славное прошлое. Б.Г. Юдин объективно описывает объективный процесс угасание идеалов объективного научного знания и сформированного этим идеалом этоса науки. Исследования человека, по его справедливому замечанию, неизбежно порождают конфликт интересов: «... с одной стороны, исследователь, стремящийся к получению нового знания; с другой стороны, испытуемый, для которого на первом месте — терапевтический эффект, скажем, излечение недуга, ради чего, собственно, он и соглашается стать испытуемым» (с. 371). Между тем сама эта проблема стояла совершенно иначе, когда жертвенное служение науке было идеалом (пусть в большинстве случаев недостижимым) ушедших поколений ученых. Сколько опаснейших экспериментов было поставлено медиками и биологами на себе в прошлом и позапрошлом столетиях! О каком терапевтическом эффекте думал Макс Петтенкофер, публично выпивший пробирку с возбудителем холеры, чтобы опровергнуть гипотезу о вирулентности открытого микроорганизма. Увы, даже смертельно рискуя собой во имя самых высоких идеалов можно оказать науке медвежью услугу. Однако при деградации тех испытанных временем этических принципов, благодаря которым наука достигла величайших

успехов и заслуженно высокого авторитета, такие услуги много более вероятны, причем они не всегда становятся результатом добросовестного заблуждения. Можем ли мы расстаться без сожаления с этими принципами, как змея, выползая из старой кожи, или мы должны отчаянно цепляться за них?

Привлечение «людей с улицы» и младшего медицинского персонала для работы в комитетах по этике, безусловно, позволяет сделать рекомендации ученых более приемлемыми для общества, но остаются ли они приемлемыми для самой науки, если последняя не отказывается полностью от собственной идентичности? Клонирование человека недопустимо в силу его сугубой опасности для жизни и здоровья возникшего таким образом ребенка или в силу нежелания церкви допустить создание генетических копий чад божьих? Весьма сомнительна позиция, осуждающая саму **допустимость** использования научных достижений для того, чтобы позволить людям иметь здоровых и красивых детей, во всяком случае, она сомнительна для ученых. Возникает опасение, что разбавление ученых во всевозможных комитетах по этике людьми, не имеющими отношения к науке, приведет к тому, что ученые оттуда будут со временем вытеснены полностью.

Разве именно ученым доверяется распределение средств на те же биомедицинские исследования в наиболее цивилизованных странах? А с какой стати они вообще могут на это претендовать, служа обществу за его же деньги? Между тем, если ученые часто ошибаются как в собственно научных, так и в научно-организационных вопросах, то люди, не принадлежащие к науке, ошибаются в них всегда. Можно предать забвению простую мысль Л.А. Арцимовича о том, что в научной политике наша единственная опора — просто интуиция и здравый смысл, но нельзя ее опровергнуть. Автор рецензии относится с надлежащим уважением ко всем достойным людям, в том числе и не имеющим никакого отношения к науке и даже никакого представления о ней, но полагает постыдным малодушием возлагать на них решение тех проблем, с которыми не смогли (или не захотели) справиться сами ученые. Разумеется, делиться ответственностью много приятней, чем материальными благами, но социальная функция ученого подобна функции врача, коему надлежит говорить пациентам даже самую горькую правду, а не официанта, который никогда не позволит себе сказать посетителю, что изысканный армянский коньяк следует закусывать сладким персиком, а не соленым огурцом.

Если в биомедицинских исследованиях и в смежных с ними областях действительно могут возникать совершенно особые ситуации, когда забота о недопущении ущерба здоровью человека требует, как указывает Б.Г. Юдин, чтобы этические соображения учитывались уже на стадии подготовки исследовательских про-

ектов, дабы обеспечить их потенциальную реализуемость, то в других сферах исследований критическое изменение этической ориентации ученых вызваны резко усилившимся преобладанием прикладной науки над фундаментальной. Этой проблеме посвящена статья **Б.И. Пружинина** «*Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия*». «В рамках самой научно-познавательной деятельности, — пишет Б.И. Пружинин, — носителем идеи истины как основополагающей ценности остается фундаментальная наука. Но сегодняшняя реальность такова: логика развертывания науки в целом определяется не ее собственными интересами, а интересами приложений. И гипотетико-дедуктивная организация знания уже не является основной формой развития науки как таковой, ибо эта форма предполагает самостоятельность науки в постановке своих целей. А такой возможности у науки уже нет. Науку теперь движут вперед приложения» (с. 119).

Рационалистическому осмыслению сложившейся познавательной ситуации посвящена пространная статья **А.П. Огурцова** «*От нормативного Разума к коммуникативной рациональности*», в которой, как и в статьях В.Н. Поруса и Б.И. Пружинина, анализируется исторически преходящий характер разделения Истины и Блага, причем делается это уже на материале античной философии. Сократ при этом противопоставляется софистам, поскольку считал допустимым использовать красноречие только для достижения благородных целей, а не любых целей вообще. «Для Сократа важны не просто уверенность в справедливости, — пишет А.П. Огурцов — а знание справедливости, знание существа дела, а не просто поиск одних только средств убеждения. Сократ разворачивает критику софистической трактовки риторики, подчеркивая злоупотребление софистами ею для совершения несправедливых дел. Для Сократа и Платона риторика — не сноровка, а подлинное искусство, которое воплощает в себе высшую справедливость — высшее благо, создающее закон, строй и порядок» (с. 51).

Перейдя к современности, А.П. Огурцов противопоставляет атакам на Истину и Благо со стороны постмодернистов, будь то П. Фейрабенд или М. Фуко, симпатии которого всецело на стороне софистов. «Если для софистов говорить и спорить означало стремиться к победе любой ценой, даже ценой самого грубого обмана, то это потому, что для них речевая практика была неотделима от проявлений власти» (с. 67)». Напротив, «с точки зрения Сократа, говорить стоит, если хочешь сказать правду (там же)». Главная опасность, по мнению А.П. Огурцова, состоит в том, что «хотя методология науки сохраняет свой статус в философии науки, приобретая новый круг проблем, центр внимания все более смещается к теории аргументации в истолковании научного знания и складывается новый подход в философии науки — *риторика на-*

уки... Логикой концептуализации предстает теперь логика аргументации, теорией текста – теория нарративов, концепцией научной коммуникации – риторика, основной единицей анализа – научный дискурс и дискурсивные практики. Таковы некоторые следствия той переориентации философии науки на логику аргументации и риторику, которая происходит на наших глазах. Знание оказывается убеждением (belief) или суждением (judgment), которое использует ради своей общеобязательной значимости аргументацию из разных областей исследования» (с. 68).

Если в 50 – 60-е гг. было достаточно выделить совокупность общезначимых этических норм, регулирующих деятельность научного сообщества, то уже в 70-е гг., как отмечает А.П. Огурцов, в центре внимания оказалась реальная практика их использования, произошел коммуникативный поворот в философии науки.

К настоящему времени философия науки и ее историография прошли, по А.П. Огурцову, свой круг – от утверждения универсальных методологических правил до погружения научной рациональности в исторически изменчивые контексты научной коммуникации, лишённые каких-либо универсальных норм. «Теперь же начинается новый круг – возврат к идее универсальности, поиск универсальных норм и правил, в том числе и научных коммуникаций. Но этот новый круг уже обогащен осознанием того, что собой представляет научная практика, насколько дискурсивные практики «отягощены» процедурами аргументации и интерпретации и не могут быть целиком и полностью редуцированы к методам доказательного знания, сколь трудно достижение согласия в научном сообществе и тем более объективности знания» (с. 79). Как видим, А.П. Огурцов явно склонен сдать в архив концепцию третьего мира К. Поппера, но как бы ни было жаль расстаться с этой красивейшей конструкцией, защита объективности научной истины все же важнее для выживания науки.

Особо отметим блок статей, посвященных этосу постнеклассической науки. Последняя диковинна сама по себе, так что и этос ее не может не быть необычным. В.С. Степин в статье «Эволюция этоса науки: от классической к постнеклассической рациональности» указывает, что «постнеклассическая рациональность представляет собой новый этап развития научного этоса. Освоение сложных саморазвивающихся систем вносит коррективы в понимание научного этоса, включает в него в явном виде ценностные компоненты, которые традиционно полагались внеучными» (с. 45).

Эти мысли развиваются и в статье Л.П. Кияшенко «*Этос постнеклассической науки*»: «Этос постнеклассической науки по-новому определяет статус *научного* по отношению к *ненаучному*... происходит переход от проблемы демаркации научного и ненаучного знаний к проблеме диалога в различных его формах» (с. 227).

В статье дан подробный анализ дисциплинарных матриц, по Т. Куну, характерных для классической, неклассической и постнеклассической науки, причем последняя матрица именуется трансдисциплинарной, что отражает качественно новый характер постнеклассической науки и ее этоса. Это качественное отличие состоит, в частности, в том, что «исследовательский интерес в современном научном познании смещается в парадоксальный мир становления, одной из форм освоения которого является синергетическая мысль» (с. 229).

Авторы статей фактически спорят друг с другом, побуждая к этому и читателя. Так, в увлекательной статье М.А. Розова «*Нормативная структура науки*» мы читаем: «Представьте себе, что речь идет не о науке, а о производстве автомобилей. Тогда, опираясь на образец, заданный Мертоном, мы могли бы следующим образом задать этос автомобилестроения. 1. Существуют четко заданные технологии производства, и их следует соблюдать, независимо от тех или иных индивидуальных особенностей участников производства. 2. Производство имеет коллективный характер, и продукты каждого рабочего попадают на общий конвейер. Рабочий должен осознавать, что он трудится ради решения общей задачи. 3. Работник должен проявлять бескорыстие и преданность делу, не допуская, чтобы этому мешали личные интересы. 4. Должны иметь место постоянный контроль качества и непримиримое отношение к браку. Чем приведенные формулировки принципиально отличаются от императивов универсализма, коллективизма, бескорыстности и организованного скептицизма, сформулированных Мертоном? Думаю, что ничем» (с. 185 – 186).

На самом деле отличия огромны. Во-первых, мертоновский коллективизм предполагает свободное использование результатов исследований, т.е. продуктов труда ученых, всеми членами научного сообщества, что в принципе невозможно в случае манипулирования объектами, имеющими не информационную, а вещественную или энергетическую природу. Во-вторых, совершенно непонятно, с какой стати работники автозавода должны проявлять бескорыстие, если только речь не идет о коммунистическом обществе, где «труд стал делом чести, доблести славы и геройства». Многие состоятельные ученые, подобно Г. Кавендишу и А. Лавуазье, из личных средств финансировали свои исследования, но едва ли кто станет платить свои деньги за счастье работать на конвейере автозавода, если только речь не идет об удовлетворении кратковременного любопытства. Науке же принято посвящать жизнь и это – важнейшая черта ее этоса. Другие формы творчества, например, литературное или художественное, не требуют, как минимум, организованного скептицизма, или даже несовместимы с ним. Последнее относится и к религиозным исканиям. Бизнес не совместим не

только с бескорыстностью, но и с коллективизмом. Думается, что Р.К. Мертон не подвела научная интуиция и он верно схватил то самое существенное, что отличает науку от всех других форм творчества — именно этос, а не метод, который, по Попперу, един «от амебы до Эйнштейна»¹. Это метод проб и ошибок.

Между тем, этос науки не может не испытывать драматических изменений, когда наука все более теряет твердую почву под ногами в виде объективной реальности. В мире, устроенном по принципу “Perception is reality” (Представление о реальности и есть реальность), уже действительно нельзя абстрагироваться от возможностей использования результатов даже самых почтенных академических исследований. Автору рецензии недавно довелось участвовать в семинаре демографов, где обсуждались экономические последствия возрастания ожидаемой продолжительности жизни. Было отмечено, что эти последствия зависят не столько от объективного изменения этого показателя, сколько от его субъективной оценки экономическими агентами. Может и вправду людям станут морочить голову, что они будут жить очень долго, чтобы покупали недвижимость и попозже выходили на пенсию? Это ведь ложь во благо и она, конечно же, будет преподноситься от имени науки, которая уже не только не может укрыться от мерзостей жизни в башне из слоновой кости, но даже забыла, что когда-то в ней жила. А, может, все-таки долг ученых — попытаться убедить общество, что ему наука нужна такой, какой она была, а не такой, какой она становится? Если мир сходит с ума, разве не почтенно стать динозаврами рационализма и обосноваться в каком-нибудь парке юрского периода? 27 авторов монографии не дают ответов на эти и другие подобные вопросы, но они их поставили, а без правильной постановки задачи невозможно ее решение.

¹ Popper K. Unended Quest. An Intellectual Autobiography. 6th ed. Glasgow, 1982. P. 52.



Наши авторы



Гранин Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН.

Дроздова Светлана Юрьевна – старший преподаватель кафедры истории Чувашского республиканского института образования (г. Чебоксары).

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета ГУ-Высшая школа экономики, член редколлегии журнала «Вопросы философии», член Союза российских писателей.

Люсый Александр Павлович – кандидат культурологии, старший научный сотрудник Российского института культурологии, член Союза российских писателей и Международной конфедерации журналистов.

Миклина Наталья Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры искусств Ставропольского государственного университета.

Разлогов Кирилл Эмильевич – заслуженный деятель искусств РФ, доктор искусствоведения, профессор ВГИК, директор Российского института культурологии.

Савин Алексей Эдуардович – кандидат философских наук, доцент Югорского государственного университета (Ханты-Мансийск).

Синеокая Юлия Вадимовна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, зам. заведующего кафедрой политологии и философских наук Международного университета в Москве.

Тулчинский Григорий Львович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор С.-Петербургского филиала ГУ-Высшая школа экономики.

Ульяновский Андрей Владимирович – кандидат культурологии, доцент кафедры связей с общественностью и рекламы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, лауреат национальной премии в области развития общественных связей «Серебряный Лучник» в номинации «Лучшая работа по теории».

Черняк Мария Александровна – доктор филологических наук, профессор кафедры новейшей русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

Шупер Вячеслав Александрович – доктор географических наук, ведущий научный сотрудник Института географии РАН, профессор кафедры региональной экономики и географии экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

CONTENTS

PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE

Philosophical Dimension ■

<i>Y.D. GRANIN</i>	“Global Citizenship” or “Global Ethics”?	5
<i>Y.V. SINEOKAYA</i>	The Problem of Europe Consolidation in the Context of Nietzsche’s Philosophy	21

PHILOSOPHICAL FORUM

Russian Culture: ■
Challenges of Globalization
and Mass Society

Virtual Round-Table

<i>THE EDITORIAL</i>	Culture Today. Destruction or Development	37
<i>G.L. TULCHINSKY</i> <i>(Saint Petersburg)</i>	Mass Culture as Realization of Humanism of Enlightenment, or Why Is the Russian Society the Most Mass	38
<i>K.E. RAZLOGOV</i>	Culture or Cultures?	58
<i>V.K. KANTOR</i>	Cultural and Philosophical Nationalism as a Provocation of the Crisis of Russian Empire in the Late 19 th – Early 20 th Centuries	63
<i>A.P. LYUSY</i>	Global Landmarks and Regional Ontologies of Culture	75
<i>A.V. ULYANOVSKY</i> <i>(Saint Petersburg)</i>	Russian Culture: Design of Mythes	85
<i>M.A. CHERNYAK</i> <i>(Saint Petersburg)</i>	From “Gloss” to “Anti-Gloss”: Request Stop	96
	<i>Back to the Problem</i>	
<i>G.L. TULCHINSKY, M.A. CHERNYAK, A.V. ULYANOVSKY</i>		109

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Philosophical Thought: ■
Reception and Interpretation

<i>A.E. SAVIN (Khanty-Mansysk)</i>	Intentional History Interpreted by “Late” Gusserl	121
<i>N.N. MIKLINA (Stavropol)</i>	A.F. Losev’s World as the World of “Pure Musical Being”	131
<i>S.Y. DROZDOVA (Cheboksary)</i>	F.F. Zelinsky on the role of Ancient Rome Religion in Genesis of European Christianity	138

SCIENTIFIC LIFE

Reviews, Annotations,
and Feedbacks ■

<i>V.A. SHUPER</i>	Ethos of Science	152
	■ On Our Authors	159