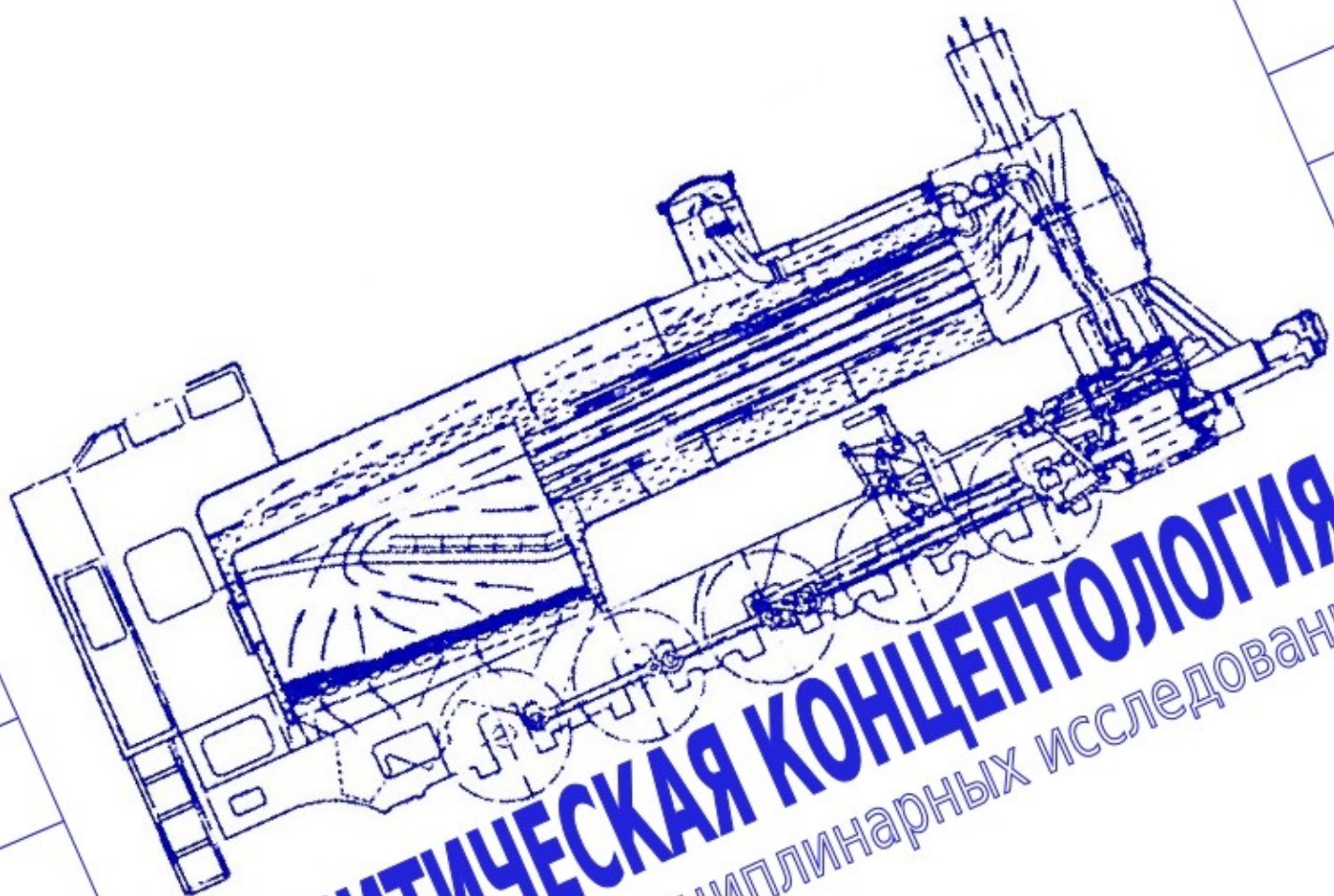




ЮЖНЫЙ
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Journal of metadisciplinary research
The POLITICAL CONCEPTOLOGY

2013 г. №1



ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ:
журнал метадисциплинарных исследований

Ростов-на-Дону

ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТР ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТОЛОГИИ
Северо-Кавказского НИИ экономических и социальных проблем
Факультет социологии и политологии

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТОЛОГИЯ:
журнал междисциплинарных исследований

2013. № 1
(январь-март)

Научный журнал
Издается с 2009 года

Политическая концептология: **журнал междисциплинарных исследований**

Научно-аналитическое издание

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия. Свидетельство о регистрации средства массовой информации: Эл № ФС77-32422 от 09 июня 2008 г.

ISSN 2218-5518

Учредитель: Федеральное государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Южный федеральный университет»

Редакционная коллегия:

Главный редактор: *В.П. Макаренко*, доктор политических и философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ, академик Академии педагогических наук Украины

Заместитель главного редактора: *С.П. Поцелуев*, доктор политических наук, доцент

Ответственный секретарь: *М.С. Константинов*, кандидат политических наук

Технический редактор: *И.В. Николаев*

Редакционный совет:

Председатель – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор

А.В. Лубский (Ростов-на-Дону)

Доктор политических наук, доцент *А.И. Бардаков* (Волгоград)

Доктор экономических наук, профессор *В.В. Вольчик* (Ростов-на-Дону)

Доктор политических наук, профессор *И.И. Глебова* (Москва)

Профессор ординарный, доктор габилитованы *Анджей Захариаш* (Жешов, Польша)

Доктор политических наук, профессор *В.С. Малахов* (Москва)

Доктор экономических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ

О.Ю. Мамедов (Ростов-на-Дону)

Доктор юридических наук, профессор *А.В. Оболонский* (Москва)

Доктор экономических наук, профессор *А.Н. Олейник* (Москва, Ньюфаундленд, Канада)

Доктор политических наук, профессор, действительный член РАН *Ю.С. Пивоваров* (Москва)

Доктор философских наук, профессор *Н.С. Розов* (Новосибирск)

Доктор философских наук, профессор *В.В. Савчук* (Санкт-Петербург)

Доктор исторических наук, профессор *В.Н. Ткаченко* (Киев, Украина)

Доктор философских наук, профессор *С.Г. Чукин* (Санкт-Петербург)

Доктор философских наук, кандидат психологических наук *В.А. Шкуратов* (Ростов-на-Дону)

Доктор исторических наук, профессор *В.А. Шнирельман* (Москва)

Электронная версия журнала: <http://politconcept.sfedu.ru>

Адрес учредителя:

344006, г. Ростов-на-Дону

ул. Б. Садовая, 105

тел.: (863) 263 3158 263 8498

факс: (863) 264 5255

e-mail: rectorat@sfedu.ru

Адрес редакции:

344006, г. Ростов-на-Дону

ул. Пушкинская, 160, к. 112

тел. (863) 264-02-64

факс: (863) 264-52-55

e-mail: politconcept@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО РЕДАКТОРА

Макаренко В.П.

Дискуссионные проблемы политической концептологии..... 6

КОМПАРАТИВИСТИКА ИЕРАРХИЙ

Денисов С.А.

Конец истории откладывается на неопределённый срок..... 22

Шкуратов В.А.

А.П. Чехов и Мишель Фуко: российская каторга или западная тюрьма?..... 34

Оболонский А.В., Барабашев А.Г.

К концепции кадровых перемен в госаппарате: два взгляда..... 43

НАВСТРЕЧУ 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М.К. ПЕТРОВА

Петров М.К.

Феномен кумулятивности научной дисциплины..... 58

Межуев В.М.

От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя»..... 72

Макаренко В.П.

Малоизученные аспекты творчества М.К. Петрова: заметки студента и читателя
(статья первая)..... 83

ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Шнирельман В.А.

Излечима ли болезнь этноцентризма? Из опыта изучения конструирования образов
прошлого — ответ моим критикам..... 100

Малинова О.Ю.

Проблема политически пригодного прошлого и эволюция официальной
символической политики в постсоветской России..... 114

Чайко И.В.

Проблемы исследования режимных трансформаций или неопатримониальная
альтернатива транзитологии..... 131

УЛЫБКИ И ГРИМАСЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Чукин С.Г.

Онтологическая война Джонатана Лителла..... 144

Павлов А.В.

Славой Жижек извращает идеологию..... 155

КНИЖНАЯ ПОЛКА

Савчук В.В.

Топологическая рефлексия (часть 3)..... 162

Колесников Е.В.

Бюрократическое управление наукой..... 236

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2012 г.....	239
Наши авторы.....	243
Summaries and keywords.....	245
Contents.....	249
К сведению авторов.....	251

Слово редактора

ДИСКУССИОННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПТОЛОГИИ

В.П. Макаренко

Южный федеральный университет

Аннотация: *Статья посвящена анализу ключевых проблем политической концептологии. Автор определяет предмет и основные подходы к исследованию концептов, предлагая основания для синтеза теории политической критики и концептуализма. сверх того, в статье актуализируется концепт духовно-политического зла, а также идеи внутрикультурного абсурда и сюрреализации советского марксизма. В заключение формулируются задачи политической концептологии.*

Ключевые слова: *концепт, концептуализм, теория политической критики, духовно-политическое зло, внутрикультурный абсурд, сюрреализм.*

22–24 ноября 2012 г. в Москве проходил VI Всероссийский конгресс политологов. В этом научном собрании участвовали политологи Южного федерального университета. На специальном заседании был утвержден Исследовательский комитет Российской ассоциации политических наук по политической концептологии. На обратном пути я с коллегами обменивался мнениями о состоявшемся событии. Среди прочих тем они высказали пожелание обсудить основные проблемы политической концептологии. С большим удовольствием приступаю к выполнению этой задачи, хотя по ряду вопросов у меня нет окончательных ответов. Надеюсь на вопросы и подсказки коллег и читателей журнала.

Политическая концептология базируется на выводах моих предыдущих исследований. В их состав входит: теория бюрократии, в которой обоснован главный тезис: любой государственный аппарат является (в большей или меньшей степени) социальным организмом-паразитом; критика представления о тождестве оппозиционной и антигосударственной деятельности; аксиологически-нейтральное определение политической оппозиции как движения, которое стремится забрать власть из рук одной политической силы и передать ее другой политической силе; аксиома легитимности как такого состояния государства и всех его элементов, при котором они обладают политической правотой и научной истинностью; но в аналитической философии показано, что политическая правота и научная истинность были и останутся спорными (принцип оспариваемости всех политических понятий, концептов, программ, направлений деятельности государства и т. д.); поэтому все государства, правительства, государственные аппараты, а также все разновидности оппозиционной, повстанческой, реформаторской и революционной деятельности являются частично легитимными; концепт

политики как практического воплощения абсурда; определение когнитивного сопротивления как следствия политического отчуждения и элемента гражданского сопротивления.

Каждый из этих тезисов может быть предметом анализа, критики и дискуссии на основе политической реальности, традиционных и новых концепций. Под таким углом зрения можно рассматривать и другие концепции. Эта статья посвящена описанию некоторых методологических проблем политической концептологии.

Концепт как предмет анализа

Существуют разные понимания концептов. В Википедии концепт (от лат. *conceptus* — понятие) определяется как: многозначный термин; инновационная идея, содержащая в себе креативный смысл; художественный приём; произведение концептуального искусства; конструкция, состоящая из одного класса объектов (или ссылок); выпускаемый производителем в единственном экземпляре продукт или его макет, предназначенный для демонстрации общественности; порождение конкретной культуры или общества, существующее в силу того, что люди согласны действовать так, будто оно существует, или согласны следовать определенным правилам; в филологии концепт (или мотив) означает устойчивую языковую или авторскую идею, которая имеет традиционное выражение; в философии и лингвистике концепт означает содержание понятия, смысловое значение имени (знака); концепт отличается от знака, его предметного значения (денотата, объёма понятия), и отождествляется с понятием и сигнификатом [Википедия: 2013]. Конечно, Википедия — это большая свалка, задача которой — констатировать сложившееся словоупотребление, а не подвергать его тщательному логическому, лингвистическому и когнитивному анализу. По крайней мере, из перечисления смыслов вытекает универсальность термина *концепт*.

Эта универсальность выражена в концептологии (концептуализме, концептивизме). Концептуализм — особое направление изобразительного искусства и образ жизни, которому журнал «Искусство» посвятил целый номер¹. Концептологический подход используется также для анализа общих проблем социо- и культуролингвистики и размышления о будущем гуманитарных наук [Вежбица 1999; Руднев 1997; Слышкин 2000]. Приведу несколько примеров.

С.С. Неретина под *концептом* понимает акт схватывания смыслов вещи (проблемы) в единстве речевого высказывания. Она описывает концепт как множество параметров: полнота смысла выражения в целостном процессе произнесения; субъектность, смыслоразделительная функция и смысловое единство речи; в отличие от понятия концепт есть продукт возвышенного ума (духа), который способен творчески воспроизводить и собирать смыслы; концепт предельно субъектен и предполагает другого субъекта (слушателя, читателя), актуализируя смыслы в ответах на вопросы и рождает диспут; память и воображение; направленность на понимание здесь и теперь; синтез способностей души: как акт памяти концепт ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее [Неретина 2001].

М. Эпштейн считает, что любой концепт (мира, человека, общества, знака и т. д.) имплицитно предполагает акт зачатия, творческого образования, «концептации» данного объекта [Эпштейн 2004: 52–65]. По мнению М. Эпштейна, концептивизм — это философия «зачинающих понятий», конструктивная деятельность мышления в области концептов и универсалий. Концептивизм признает «конструктность» реальности, но ставит своей задачей не критику и демистификацию этих конструктов, а творческое их порождение, создание *множе-*

¹См.: Искусство. 2011. № 2–3. Наш журнал с удовольствием опубликует разбор точек зрения специалистов по концептуализму, которые опубликовали статьи в данном номере.

ственных моделей возможных миров. Термин «концептивизм» указывает на зачинательно-генеративную природу новых методологий, которые не столько деконструируют языковые и мыслительные объекты, сколько порождают их в гипотетических и попповских модальностях.

Рассуждения М. Эпштейна опираются на определение философии как дисциплины, творящей концепты (Ж. Делез, Ф. Гваттари). *Мыслитель-авантюрист* Нового времени отличается от блуждающей древней номады тем, что знает, какие границы он пересекает и какому риску себя подвергает. Отсюда рискованный и азартный характер концептивного мышления, которое дерзает преодолевать гносеологические препятствия, зная их непреодолимость. Авантюрный мыслитель вслед за Сократом и Кантом знает, сколь многого он не знает. Но, в отличие от Сократа и Канта, мыслитель-авантюрист знает, что он не знает заранее, сколь многое он может узнать, и с этим *незнанием* отправляется в путь.

М. Эпштейн проводит различие между концептивизмом и аналитической методологией. Последняя располагает к бессюжетному построению мысли, классификации, маркировке, расчленению оттенков языковых значений. Концептивизм — это синтетическое направление мысли, которому предстоит *выявить и разрядить энергию интеллектуальных событий*, накопленную в аналитических классификациях.

Концептивизм надо отличать также от узкопрактического активизма, в который оказались вовлечены философско-идеологические направления послекантовской эпохи (марксизм и ницшеанство). Концептивизм не ставит задачей политическое действие, изменение общественного бытия или хода истории. Концептивизм — это философская деятельность смыслопорождения, организации смысловых событий. С-мысл так относится к мышлению, как событие — к бытию. Смысл — это мыслительное событие, пересечение концептуальных полей, заданных аналитическим расчленением понятий. Концептивизм находит в действительности пробелы, изъяны, невоплощенные смыслы, «пузырьки возможностей», которые оказываются путями перехода в иную модальность, лазейками в возможные миры.

Историко-концептологический метод разработан Д.Б. Расселом для анализа физического, ментального и духовного *насилия* и базируется на изучении прямого, непосредственного, экзистенциального *зла* в христианстве и других религиях. Этот метод *противостоит* сравнительному религиоведению, теории архетипов Юнга, феноменологии и структурализму. Для обобщения используется материал *социологии и истории идей*: «История концептов имеет двойственную цель: объяснить развитие концептов и понять сами концепты. Этот метод предполагает реальность и важность самих по себе концептов, поскольку не события беспокоят умы людей, но суждения об этих событиях. История концептов подобна традиционной истории идей, но отличается от нее по двум пунктам. Во-первых, история концептов опирается на *социальную историю*... Во-вторых история концептов стремится к сочетанию «высшего» и «низшего» уровней мышления, теологии и философии, мифа и искусства, результатов сознательной и бессознательной деятельности... Концепт отличается от идеи тем, что он (1) имеет более широкое социальное и культурное основание и (2) содержит в себе не только рациональный, но и более глубокие психологические уровни» [Рассел 2001: 50–51].

Концепт не метафизичен, не объективен и не субстанциален. Его восприятие обусловлено психологическими и социальными установками наблюдателя. Концепт — это то, что думали о нем люди. Он заключается в традиции представлений, получившей общественное признание во время их высказывания или позже. Традиция концепта включает: верность образу; развитие, усложнение и дифференциация во времени; большое множество идей; центральная идея; постижение центральной идеи путем показа того, что *традиция целиком или частично не соответствует* непосредственному восприятию тех или иных концептов.

Христианство — самый яркий пример истории концептов: «Истина христианства будет лучше всего раскрыта не исследованием его источников, а скорее наблюдением его развития в традиции... Персонафикация зла получила наиболее полное развитие в иудео-христианской мысли... Этот метод признает важность социальной среды для формирования концепта, но самому концепту уделяет большее внимание, чем социуму» [там же: 60–63]. История концептов обеспечивает: наилучшее из возможных определений зла; представление о концепте зла изнутри человеческой психологии; демонстрацию процесса развития мышления о зле; интеграцию религиозно-философских формул зла с мифологией, искусством и поэзией; связь с исторической социологией знания, глубинной психологией, феноменологией и традиционной историей идей; понимание проблемы зла и страдания [там же: 65].

Я не исчерпал все подходы к определению концептов. Перспектива остается открытой. Каждый может выбрать тот, который ему более по вкусу. Или сконструировать новый концепт и обосновать его с помощью обычных методов научного анализа. Примером может быть деятельность постоянного автора нашего журнала, профессора В.В. Савчука. Он создал концепты топологическая рефлексия, симметрия ран архаического космоса, философ как художник, культурал, постинформационное общество, коммуникант, медиа внутри нас, перформанс как конверсив топоса, фотография — поза логоса. Из этих концептов можно извлечь политологический смысл в зависимости от множества факторов, прежде всего от понимания субъекта, объекта и главных феноменов политической рефлексии — власть, государство, революция, война [Пятигорский 2007].

Момент индивидуации

Любые идеи не существуют в отрыве от индивидуальной биографии. Со студенческой скамьи меня интересовала проблема свободы мысли от рутины, накопленной за века и сосредоточенной в учебниках и им подобной литературе. В значительной степени эту проблему мне помог осознать М.К. Петров. Для предварительной формулировки проблемы я использовал метафоры «монтаж идей» и «формирование проблематики». Уместно также напомнить идею С. Кьеркегора о философе как шпионе на службе идей. Речь идет о создании такого комплекса идей и проблем, который никогда бы не давал застаиваться и постоянно будоражил мысль новыми и неожиданными вопросами на протяжении всей жизни. Не исключено, что такая установка была следствием наблюдения за ситуацией в казенной науке, в которой каждый копает свою грядку и не обращает внимания ни на соседей, ни на общие проблемы. Д. Александров показал, что стремление к автаркии заложено в самой дисциплинарной организации науки. Университеты как места знания обладают сложной системой символических границ, разделяющих области знания и работающих в соответствии с принципом: все, что их пересекает, оказывается «грязным» и считается опасным для научного сообщества. А российские университеты и институты Российской академии наук не являются продуктивными зонами обмена [Александров 2006]. Поэтому для конституирования политической концептологии является важной идея С.С. Неретиной о творческом и синтетическом характере концептов, снимающем границы между сферами знания.

Из работ М. Эпштейна для меня наиболее важна идея мыслителя-авантюриста, который осознает собственное незнание, плюрализм мировоззрений и научных концепций, выявляет и разряжает энергию интеллектуальных событий. Для обозначения этих процедур я со студенческой скамьи использовал метафору «под прицелом», имея в виду собственное отношение ко всей социальной и когнитивной реальности. Задачу философа-исследователя я формулировал в виде девиза: «Не попасть в плен действительности!» Это значит уметь заниматься

интеллектуальной деятельностью в самых неподходящих условиях и всегда плыть против течения.

В историко-концептологическом методе для меня особенно важны идеи политического и духовного насилия и зла, отбрасывание теорий архетипов и аналогичных ориентаций, опора на социальную историю и историю идей, использование истории религии против религии для выявления полного или частичного несовпадения между концептами и традицией, а также для понимания проблемы зла и страдания.

Такова, на мой взгляд, сфера методологического выбора. Физическое, политическое, ментальное и духовное насилие было и остается злом, едва выходит за рамки уголовно-правовых санкций. Историко-концептологический метод базируется на изучении истории и современной формы христианства. Поэтому религиозно-идеологическое насилие и манипуляция входят в предмет исследования. Речь идет о *концепте духовно-политического зла*, для анализа которого требуется отбор теорий, способствующих движению в этом направлении.

Духовно-политическое зло

В частности, К.В. Латышева детально описала концепт религиозного насилия, специфику и возможности структуралистского метода и аналитической компаративистики для познания связи религии и насилия [Латышева 2007]. Она синтезировала исследования Р. Жирара, Л. Леви-Стросса, Э. Лича и К. Армстронг. Укажу здесь основные элементы этого синтеза.

Р. Жирар проанализировал транскультурную схему и мифо-религиозные причины коллективного насилия. Событие есть акт насилия, если оно осуществляется в формах нанесения телесного вреда, смерти и остракизма. Эти формы образуют всеобщий (транскультурный) механизм насилия и коренятся в религии. Насилие-жертвоприношение — это «независимый элемент для анализа неизвестных (или плохо известных) культурных переменных». Этот элемент Жирар называет схемой «козла отпущения», которая образуется идентичными стереотипами поведения. Жертва концентрирует в себе невинность, коллективную ненависть и коллективный эффект ненависти. Все классические мифы и тексты христианской религии содержат информацию о насилии. Эти тексты отличаются от других исторических источников степенью деформации действительных событий, которая обусловлена сакрализацией жертвы. Но мифо-религиозные и социально-исторические стереотипы насилия идентичны.

Р. Жирар выделяет четыре стереотипа, наличие которых в религиозных текстах позволяет установить факт насилия и жертвы: социальный кризис как тотальная ликвидация различий; обезличивающие убийства; знаки жертвы; коллективное насилие. Концепция Жирара пересекается с психоанализом, полагающим инстинкты либидо, власти и самосохранения причинами всех человеческих действий. Но Фрейд объяснял механизм подавления желаний теорией Суперэго. Жирар описывает религиозные запреты, в основе которых лежит учредительное убийство как главное средство реализации репрессивных функций культуры. Убийство-жертвоприношение — акт коллективного (учредительного) насилия. Оно разрешает конфликты и консолидирует общество. Жертвоприношение — основа культуры, поскольку создает три модели: мифологии и религии, которые воспроизводят учредительное убийство во время религиозных праздников; религиозных ритуалов, отражающих данное событие на основе повторения дел и страданий жертвы, осознаваемых как благо; религиозных запретов: дела жертвы не следует повторять, поскольку они породили цепь зла.

Методологический выбор Жирара предзадан структурализмом Л. Леви-Стросса, который квалифицировал феномен жертвоприношения как ложный. Для оценки меры оригинальности и обоснованности схемы «козла отпущения» необходимо учесть основные моменты

концепции Леви-Стросса, который пытался доказать существование логики чувственных качеств, выявить переходы, свойственные этой логике, и сформулировать ее законы. Английский антрополог Э. Лич подвергнул систематической критике теоретические источники структурализма, трактовки отношения природы и культуры, символов, структуры мифа, слов и вещей, элементарных структур родства. Объяснение природы религиозного насилия посредством бинарных оппозиций (К. Леви-Стросс) и ликвидации различий (Р. Жирар) недостаточно.

В фундаментальном исследовании К. Армстронг «История Бога: 4000 лет идеи Бога в иудаизме, христианстве и исламе» осуществлен сравнительный анализ данных религий. Армстронг применила к сравнительному религоведению методы аналитической философии, дала общую характеристику религиозных мифов и веры, религии и атеизма, свойств монотеистических религий, включая связь религии и насилия.

На основе сравнительного анализа классических текстов иудаизма, христианства и ислама Армстронг заключает: «Суждение «Я верю в Бога» не имеет объективного содержания. Подобно остальным суждениям, оно приобретает смысл только в контексте определенных вероисповедных групп. Следовательно, не существует одной постоянной идеи, содержащейся в слове «Бог». Под этим понятием скрывается целая гамма противоположных и взаимоисключающих смыслов. То же самое относится к атеизму... В настоящее время идея Бога постепенно исчезает из жизни все большего числа людей, особенно в Европе. На этом месте в сознании возникает «дыра в форме Бога». Поэтому сегодня вера определяется как интеллектуальное согласие с совокупностью верований, хотя библейские писатели не понимали веру в Бога как абстрактное утверждение» [Armstrong 1995: 24, 43; цит. по: Латышева 2007: 12].

Сходство религии и атеизма состоит в том, что основатели и апостолы монотеистических систем обвинялись в безбожии и угрожали существующему обществу. Философская мысль Просвещения была квази-религиозным освобождением от религии, а атеизм стал поводом для интеллектуального высокомерия. Главный пункт сходства религии и атеизма принес опыт XX в. Религиозный монизм преобразовался в различные варианты светского идеологического монизма. Во всех случаях религиозное насилие становилось элементом светской веры.

«Жестокая этика меча» вытекает из общих свойств монотеистических религий: отсутствие универсальной идеи Бога; прагматичность; отрицание критериев логики и науки; модификация религиозных идей ради практического успеха; формулировка и постоянная измена идеалу социальной справедливости; превращение идеи Бога в покровителя и неиспытываемого существующего порядка; возведение человеческих предрассудков и произвола в абсолют; активизм — стремление воплотить волю Бога на земле; превращение религии в государственную усиливает вражду между представителями ее разных толков; синтез религии и насилия воплощен в идее священной войны. Эта идея первоначально возникла в иудаизме и унаследована христианством и исламом. В настоящее время она выражается в фундаментализме — общем свойстве монотеизма и атеизма.

Таким образом, концепт духовно-политического зла позволяет выйти за пределы противопоставления религии и атеизма и одновременно дистанцироваться как от религиозных, так и от светских форм связи мышления с данными социальными институтами.

Для развития такого подхода можно использовать идеи модальной методологии Д. Зильбермана. Укажу две:

Идея внутрикультурного абсурда. «В западной культуре давно признано, что результаты философствования не кумулятивны, как, к примеру, научное знание; в философии нет ничего, что бы не становилось впоследствии объектом ожесточенной критики и в конечном

счете развенчания и отрицания. Каждая крупная философская система разворачивает свой аналитический проект с самого начала — с особой, только ей присущей онтологии как образа мира природы и культуры. Разнообразие онтологических проекций мира столь велико, что может быть сравнимо с числом этих философских систем как таковых.

Это онтологическое многообразие никогда реально не признавалось в рамках западной философии как нечто естественное, законное и допустимое. Каждая из этих философских онтологий претендует на истину, пытаясь доказать, что именно ее проекция мира и есть его истинное и потому единственно возможное отражение. Как будто простая процедура легитимизации этих онтологических проекций решительно меняет отношения между различными философскими системами, равно как и интерпретацию философии как таковой. Похоже, не случайно Зильберман поместил свой принцип многопозиционности (или онтологического плюрализма) на уровень внутрикультурного абсурда. Признание множества онтологий означает, что нет и в принципе не может быть единственной или унифицированной философской проекции мира, что все столь различные онтологические проекции мира имеют один и тот же статус и, следовательно, ни одна из них реально не существует и не может существовать. То, что происходит с этими множественными онтологиями в западной культуре, Зильберман определяет как «абсурд интегральности», когда они физически не могут сосуществовать вместе (ибо лишь одна из этих проекций может считаться истинной картиной мира), но, поскольку они есть, они не существуют в реальном смысле естественного существования и потому не имеют статуса естественного, реального существования. Применительно к философии «абсурд интегральности» означает небытийственность философии, ее не-присутствие в реальном, физическом мире» [Гурко 2007: 101–102].

Идея сюрреализации советского марксизма. Гегельянство, исихазм и марксизм — это один и тот же тип философствования. Сюрреализация марксизма в российской/советской культуре радикально изменила его идеи и принципы. В любой теократии основную структуру играет не религия как таковая, а ее использование в целях управления. «Именно власть (в России — В.М.) стала той структурой, через которую религиозный абсолютизм секуляризовался в этой культуре в абсолютизм политический» [там же: 282].

Из этих идей вытекает вопрос: какое влияние оказывают внутрикультурный абсурд и властно-управленческая сюрреализация религий и идеологий на реальные политические процессы и институты?

Проблема синтеза теории политической критики и концептуализма

В общем виде политическая концептология — это междисциплинарный подход к исследованию, пониманию и моделированию политической реальности в ее взаимосвязях со всеми сферами социальной и природной реальности. В философии науки существуют разные концепции междисциплинарности, анализа и понимания. Для политической концептологии главной является процедура методологического выбора. Этот выбор предполагает *дистанцирование* исследователя от реальных политических процессов, систем, конъюнктуры и всего корпуса социогуманитарных и политологических знаний. Необходимость дистанции определяется тем, что указанные феномены являются вариантами традиционализма, экономикоцентризма, кратоцентризма и идеократии в региональном, национальном, государственном, цивилизационном и мировом измерениях. Методологический выбор всегда переплетен с политическим, хотя эта связь может не осознаваться, блокироваться и банализироваться.

Смысл концепта дистанции поясню на примерах.

Б.А. Грушин показал, что во время существования и разложения СССР вне критики оставались деятельность органов управления высших уровней, госбезопасности, армии и

внешней политики. Одновременно бывшие комсомольские вожаки создали предпосылки для связи комсомола и советской охраны. Аппарат госбезопасности первым воспользовался в своих целях перестройкой и последующими преобразованиями. После 1991 г. шлюзы открылись. Теперь дипломаты критикуют военных и чекистов, генералы и журналисты критикуют чекистов и дипломатов, чекисты критикуют дипломатов и идеологов, главные полицмейстеры критикуют военных, бывшие идеологи огрызаются на все стороны, почти все плюются вслед ЦК КПСС, а сыновья стремятся выгородить своих папаш². Накапливается громадный эмпирический материал для анализа современных господствующих меньшинств страны, применения к российским процессам теории бюрократии, теории политического отчуждения, теории политической критики.

М.К. Петров полагал, что без тотальной критики советский социализм погибнет [Петров 2012]. Так оно и случилось. Он также поставил проблему сравнительного изучения социокультурных типов критики. Общее свойство западной и русской критики — воспроизводство реликта антично-христианского умонастроения: «...иерархии административного всезнания, где объем знания прямо связан с положением должности, и тот, кто оказывается на вершине должностной иерархии, оказывается в силу своего положения и высшим авторитетом» [Петров 1995: 108].

Петров зафиксировал различие западной и русской критики. Западная критика направлена против науки как причины отчуждения. С помощью науки репродукция омертвляется и машинизируется. Поэтому на Западе воплощается ситуация мясорубки талантов, а руководители и исполнители есть рабы и кастраты. Русская критика направлена против фигуры властного идиота — реформатора, администратора, активного деятеля социального строительства. Эти люди ни в чем не сомневаются, отличаются административным восторгом, привыкли жить «под сенью директив и указаний». А вместо науки культивируют «конвульсии ученой мысли на скользкой философской почве». Поэтому позиция русских критиков более точна. Хотя в русской политике искусство и наука не имеют решающего голоса [там же: 107, 98–99, 110, 24–29].

М. Уолцер разработал теорию политической критики на основе обобщения опыта XX в. Он определяет критику как внутреннюю работу членов общества, которые подвергают сомнению его политику и практику. Критика имеет разные формы выражения, теоретическое и идеологическое содержание. Она базируется на разном социальном опыте внутри критикуемого общества. Идеальный критик — активный член общества.

Практика критики базируется на постулате «Я выражаю недовольство, следовательно, существую», который отражает суть социального бытия. Главный вопрос современности — отношение элиты и массы, специалистов и обычных людей. Внутренняя жизнь специалистов имеет смысл, если они культивируют социальную критику. Ее концепт базируется на утверждениях: 1. Критика как саморефлексирующая деятельность возникла после Просвещения и романтизма. 2. В прошлом объектами критики были поведение и мнения отдельных людей. Критика социального порядка в целом (комплекса социальных структур, практик, политических институтов и идеологий) — современное изобретение. 3. Но она пока не имеет надежной социальной позиции, роли и признания. Это надо сделать.

Для изменения ситуации Уолцер вводит *различие* между интеллектуалами, социальными критиками и революционерами: «...независимо от социальной принадлежности класс отчужденных интеллектуалов не тождествен классу социальных критиков» [Уолцер 1999: 25]. Интеллектуалам присущ эскапизм, богема, нежелание просвещать и реформировать массы,

²Приведу навскидку несколько публикаций: Гриневский 2000; Шебаршин 2000; Филби 2005; Сухомлинов 2004; Бовин 2003; Шлыков 2002; Коржавин 2006; Протоиерей Георгий Эдельштейн 2005; Черняев 1997; Микоян 2006.

желание шокировать и т. д. Революционеры часто начинают как социальные критики, но большинство социальных критиков не становятся революционерами. Только консерваторы считают революционность качеством критики. Революция и критика — разные виды деятельности. Современная академическая среда институционализирует отчуждение. Общество изолирует, но в то же время и защищает тех, кто ставит под сомнение его легитимность.

Формы социальной критики — политическое осуждение, моральное обвинение, скептические вопросы, сатирический комментарий, гневное пророчество, утопические спекуляции. Критика — тотальный процесс, в котором используются два языка: дискурс религии, морали, медицины, истории, философии; народный язык, который талантливые критики поднимают на вершину логической убедительности. Критик вызывает гнев друзей и врагов и обрекает себя на интеллектуальное и политическое одиночество³. Мужество — главная добродетель социального критика⁴. Исторический детерминизм с нею не совместим, ибо в детерминированном мире сопротивление бессмысленно.

Мотивы социальной критики — страсть к истине, осуждение несправедливости, симпатия к угнетенным, разочарование, страх перед массами, стремление к власти. Маргинальность объясняет процесс становления социальной критики. Критики обычно происходят из отсталой части страны, колонии, уходящей социальной страты, плебеев, угнетенных и париев. Обычная форма маргинальности — это страстная приверженность культурным ценностям, которые лицемерно отстаиваются в центре и которыми цинично пренебрегают на периферии. Антагонизму принадлежит ведущая роль в пробуждении критической деятельности. Самая резкая критика всегда направляется на самые близкие критику лица и группы, а разочарование направляется на народ и социальные институты.

Современные критики вовлечены в деятельность партий и движений и податливы опасному соблазну власти. Они рассматривают партию как потенциальное правительство, а себя — как его чиновников. Но обладание властью губительно для социальной критики, ибо после прихода к власти критик перестает критически оценивать результаты своих действий: «Вся история социальной критики недавнего времени может быть описана как цепь такого рода замещений. Но всегда существовали, и существуют сейчас, критики, которые отказались ... пойти во власть» [там же: 48–49].

Опыт таких критиков позволяет поставить проблему отношения социальной критики к народному восстанию. Х. Ортега-и-Гассет считал, что «восстание масс» требует изменить ориентиры социальной критики. Она должна быть направлена не только на руководителей

³Вначале критики были связаны с определенным этносом (пророки Израиля) и полисом (греческие циники). Но эти формы общности ограничивают критику. Потребовалось ее универсальное обоснование. Предшественники социальной критики — пророки древнего Израиля, Христос, Сократ, софисты, римские сатирики, средневековые монахи, гуманисты эпохи Ренессанса. Мощные импульсы в этом направлении даны платонизмом, стоицизмом и христианством: «Отныне критики общественного устройства должны были покидать родной город, который представлялся им мрачной пещерой, искать свой собственный путь к свету Истины, путь одинокий и непроторенный, и только после обретения этого света возвращаться к согражданам, имея право испытывать и порицать их. Эти вернувшиеся назад критики уже не воспринимали этнос, из которого они вышли, как родственный. Они смотрели на него с позиции вновь обретенной объективности... Поиск истины за пределами родственных и гражданских связей становится отныне характерной меткой социального критика... Дистанцированность критика создает новую разновидность критики. Но возможность эта достигается с большим трудом, поскольку требует сознательного разрыва со своей общиной. От критика героизм требуется еще до того, как он стал критиком, — когда он порывает со своей общиной и дистанцируется от нее» [там же: 35].

⁴Эта добродетель не связана со сплетней как распространенной формой недовольства. Сплетня — это женский дискурс, потенциально бросающий вызов публичной точке зрения, создающий язык для альтернативной культуры. Мужчины тоже сплетничают, но именно у женщин сплетни становятся средством компенсации социальной субординации. Сплетня не требует мужества и предназначена для тех, кто не может позволить себе публичную демонстрацию мужественности [там же: 37].

государства и промышленности, но и на массу «вертикальных варваров» — отечественных бездарей. Уолцер не согласен с Ортега и указывает две возможности социальной критики: 1. Поражение марксизма-ленинизма свидетельствует о том, что народ не может быть средством социальной критики. 2. Народ — субъект критической деятельности: восстание масс мобилизует общее чувство недовольства. Критик изнутри возбуждает, советует, оспаривает, протестует. Он должен занимать позицию, которая близка тем, на сторону которых становится, и в то же время сохранять независимость.

М. Уолцер проанализировал главные позиции (формы отчуждения) социальной критики XX в. Скажу о них предельно кратко.

Ж. Бенда обосновал позицию *радикального дуализма* между нацией и критиком. Интеллектуалу опасно иметь родину, ибо национализм — сильнейшее из всех искушений. Он должен судить о ней как гражданин другой страны. Интеллектуалы должны помешать политикам и военным считать себя великими людьми, поскольку последние наполняют историю ненавистью и кровью. Интеллектуалы говорят себе и другим суровую правду. Бездомность — их естественное состояние, а жребий — чаша с цикутой. Наиболее привлекательный образ истинного интеллектуала — гражданин республики всеобщих истин⁵. Средневековые монахи и философы раннего Нового времени не были частью городской общины и отвергали национал-патриотизм. Мнимые интеллектуалы современности превратили нацию в культ путем отказа от общих ценностей. Оправдывали рост силы и благосостояния государств. Превратили естественный антагонизм наций в систематическую ненависть, которая в конце концов вылилась в войну.

Р. Борн обосновал позицию *критической дистанции*. Всякая служба нации и государству заинтересована в неравенстве и порождающих и оправдывающих его порядках. Большинство интеллектуалов предпочитают привилегии убеждениям, проповедуют культурный национализм и войну, оправдывают интеллектуальную нетерпимость. Отрицание этих явлений сопряжено с отчаянием. Критик подобен рабочему, который всегда находится в состоянии нужды.

М. Бубер создал образец *внутренней критики* на основе уточнения понятий народности (область коллективного опыта), национальности (коллективное сознание единства судьбы) и национализма (обостренное сознание в условиях раскола и угнетения). Он ввел понятие легитимного национализма (принцип равенства наций) для борьбы с ростом национального эгоизма. Истинное служение своей нации есть критика нации внутри нации. Нелегитимный национализм исповедует концепцию политического реализма: «Реалист видит мир как скопление национальных государств, каждое из которых рассматривается им вне его истории и культуры, следовательно, как тождественное со всеми остальными по своим целям и действиям, направленным на самосохранение и самоутверждение» [там же: 110–111]. Бубер отвергал все атрибуты государственной власти — пушки, флаги, гербы и прочие декорации. Требовал противостоять политике государства изнутри государства. Отметил вечный соблазн государственности и политического реализма — превращать сиюминутные интересы в конечную цель. Политические интересы несовместимы с требованиями морали: «Успех как обычная мера людских дел не может служить мерой социальной критики. Социальный критик оценивается по шрамам, которые остаются у его слушателей и читателей, по конфликтам, в которые он их вовлекает, и не только в настоящем, но и в будущем, наконец, по той памяти, которую оставляют по себе эти конфликты» [там же: 123–124].

А. Грамши — единственный коммунист XX века, которому для сохранения невинности не понадобилось выходить из партии. Он разработал концепцию *позиционной войны* с обы-

⁵Образец такого интеллектуала — А. Эйнштейн, который сказал: «Политика преходяща, а уравнение вечно».

денной жизнью. Ее гегемония проявляется в повседневных делах, отношениях, идеях и привычках. Пока она не подорвана, захват власти не имеет смысла. Современный государь (т. е. партия) ради воплощения национально-народной воли должен быть глашатаем интеллектуальной и нравственной реформы. Партия обязана совершить культурную революцию по типу религиозной реформации и заменить политэкономия культурной антропологией. Для постижения подлинных интересов рабочего класса воинствующий марксистский интеллигент не должен дистанцироваться от здравого смысла и культуры. Он должен быть одновременно критиком, теоретиком, тактиком, революционным лидером и бродячим проповедником.

И. Силоне — типичный критик своего общества и революционер. Он заплатил за это внутренним смятением, разрывом с семьей и опасной жизнью. Его радикализм — естественное продолжение традиционных духовных принципов кровного родства и дружбы. Физические странствия и тяготы изгнания — неизбежное следствие данных принципов. Силоне определил русскую революцию как всемирно-историческое поражение мечты. Поэтому современные критики должны воевать одновременно против капитализма и русско-советского социализма как извращенного средства преобразований, против денег и государства — двух видов зла, старых и ненавистных как кашель и блохи. Такова мудрость *идеологического беженца*. Это — несгибаемый критик несправедливости, которого не сломали испытания. Его позиция обернулась одиночеством, но взамен породила критическую традицию здравого смысла и общечеловеческой морали.

Д. Оруэлл занимал идеальную позицию социального критика — *разрыв с корнями, потеря четкой социальной принадлежности, скептицизм и ненависть к социальной иерархии*. Критиковал истеблишмент и оппозицию одновременно: «Потребительство и патриотизм, которые культивируются правящим классом, представляют собой идеологические мистификации; задачей же социального критика является демистификация как отношения к предметам потребления, так и отношения к своей стране» [там же: 187]. Всякая народная революция усиливает политическую и религиозную специфику общества, в котором совершалась. Поэтому левая интеллигенция Запада возвеличивала социальную реальность советской России. Оруэлл показал, что народная культура Англии связана с гегемонистской культурой английского капитализма. Поэтому отождествление общества и нации с семьей оправдано только во Фрейдовском смысле слова: сыновья должны убить отца для устранения его власти, но отказаться от всякого политического комфорта.

А. Камю — типичный представитель французской традиции критики, которая пытается играть роль Бога. Его риторика — признак *предательства*. Путь социального критика должен начинаться с отказа от социума-в-себе-самом. Но опыт Камю (особенно его позиция во время войны Франции с Алжиром) показывает, что от классовой принадлежности отказаться проще, чем от национальной. Социальный критик опирается на принципы родной страны, но применяет их с последовательностью, которая ставит сограждан в неловкое положение. Цель социального критика — задеть за живое. Все еретики, пророки, мятежные интеллектуалы и бунтовщики принадлежат своему народу. Они знают все уязвимые места культур, к которым принадлежат по рождению. Социальная критика предполагает родство, но не единство с народом: «Социальное пространство не тождественно пространству семейному, и потому родственность критика не принимает характера внутрисемейного общения» [там же: 223]. Всякая попытка обвинить кого-то другого, всякая ссылка на внешние обстоятельства есть акт предательства.

Феминистская критика (С. де Бовуар) и *критическая теория* (Г. Маркузе) малозначимы. Для анализа социальной одномерности требовался лишь минимальный стоицизм, а не смелость. Критическая теория выражает то, что уже существует на уровне простого недовольства. Одномерный человек — порождение текста Маркузе, а не реального общества. Нет

людей, которые довольны покупкой рекламируемых товаров и услуг. Пристрастие Маркузе к отстраненному философскому языку говорит о неудаче попыток объяснить массам высокую культуру на обыденном языке. Его критическая теория — это объяснение всеобщего тезиса о судьбе довольных рабов.

Суть *одинокой политики* М. Фуко — разработка понятий плюрализма и дисциплинарного общества как средств социальной критики. В политическом дискурсе Фуко отсутствуют выборы, партии, массовые движения, парламент, политические дебаты и т. д. Власть не вырастает из индивидуальных и коллективных волей и интересов. Власть народа — это обман, ибо народ есть идеологическая абстракция, которая не может править. Права и обязанности граждан и правительственная власть вытеснены профессиональной экспертизой и локальной дисциплинарностью. Теоретики легитимируют совокупность властных отношений Прошлого. Плюралисты отрицают существование центра и устраняют цель радикальной политики. На деле такой центр есть, хотя не всегда видим: «Закон и политика принимали форму, соответствующую совокупности интересов; эти интересы, навязывая форму, оказывали преобладающее влияние или полностью контролировали принятие законов и проводимую политику» [там же: 284].

М. Фуко отвергает стратегию и тактику Ленина — захват центров власти: «Невозможен захват власти, если не существует центра, который можно захватить. Если власть осуществляется в бесчисленном множестве точек, ей следует бросить вызов в каждой из них» [там же: 285]. Но неизвестно, как это сделать? Фуко не верил в существование полновластного государства, правящего класса, захват госвласти, замену правящего класса, демократическую революцию, поскольку народ не существует, а революционный авангард (партия) есть обреченный на неудачу претендент на абсолютную власть.

Теория Фуко — это набор инструментов *локального сопротивления* на дне государства (психиатрические лечебницы, больницы, тюрьмы, армия, школы и фабрики). Это места реального бытия власти, где терпение и страдание от нее переплетено с сопротивлением. Классовая борьба — продуктивный концепт, поскольку позволяет рационально постичь локальную борьбу за власть. Социальные структуры образуют плоть и кровь господствующего дискурса. Код управления этой машиной является научным, а не правовым. Профессиональные нормы науки победили юридические законы, а локальная дисциплина — конституционное право. Поэтому надо полностью демонтировать дисциплинарную систему — этот карательный город, континуум, архипелаг и паноптический режим. Надо отвергнуть идею общества как системы институтов и практик, а также различие невиновных и виновных: «Вина и невиновность создаются сводом юридических законов, нормальность и ненормальность — научными дисциплинами. Ликвидировать системы власти — это ликвидировать правовые, моральные и научные критерии» [там же: 293].

Русская революция провалилась, поскольку оставила нетронутым микрофашизм повседневной жизни — социальные иерархии, дисциплинарные техники и связь «власти-знания». Каждое общество и эпоха устанавливает свой режим истины — типы дискурса, порождаемые и усиливаемые множеством форм принуждения. Для сопротивления им Фуко разработал концепт *локального интеллектуала* — ниспровергателя той особой дисциплины, в рамках которой он функционирует. Традиционные истины морали, права, медицины и психиатрии включены в процесс осуществления власти. Этот факт забывают социологи, ученые и философы.

Но Фуко не вышел за рамки структур знания, которые хотел разрушить. Его анализ повседневной политики верен и неверен одновременно. Нельзя быть критичным, если отвергаешь кодексы и категории социального контекста. Надо создавать новый контекст, кодексы и

категории. Отказ Фуко делать то и другое «... есть свидетельство катастрофической слабости его политической теории и социальной критики» [там же: 302].

Б. Брейтенбах создал модель *критика-изгнанника*, который пытается даже в эмиграции удержать связь с родиной. Писать книги — тоже способ сопротивления. Чтобы сохранить связь с народом, чье политическое и социальное устройство он решительно отвергает, такой критик вынужден заниматься тайной политикой. Но подполье похоже на отрешенность. Связь с народом, страной и культурой удержать трудно, поскольку все погрязли в отвратительной политической игре. Поэтому эмигрант должен быть непримиримым критиком нравов, взглядов и мифов своего общества. Разделять чувство стыда за свой народ и страну. Выступать против чернокожих революционеров не меньше, чем против белых реформаторов. И хотя за старым угнетением обычно следует новое, старое в любом случае надо разрушить. Иного не дано. Критик в изгнании — неприкаянный одиночка. В российской истории до сих пор преобладали критики-изгнанники, что дает основание увидеть параллель между изгнанником-африканером и русскими изгнанниками — от Герцена до Солженицына.

В заключение М. Уолцер формулирует нормы и идеал критики. Дистанция социальной критики сегодня «...по-прежнему измеряется дюймами» [там же: 326]. Строгая объективность не достижима, поэтому критик всегда приверженец чего-то одного. Социалистические революции и национально-освободительные движения XX в. не отвечают стандартам социальной критики. Для преодоления разочарования в них есть три пути: 1. Стать апологетом. Ч. Милош детально описал советский социализм как главную форму капитуляции левой критики. 2. Стать универсальным критиком мира в целом, современности, массовой культуры и общества, бюрократии, науки и технологии, государства всеобщего благосостояния и т. д. Таков путь Маркузе. 3. Стать локальным критиком, заплатив за это радикальным сужением сферы собственной деятельности (путь Фуко).

Уолцер предлагает четвертый путь — опора на нравственное чувство. Это руководство к социальному и политическому знанию лучше марксизма как потерпевшей крах теории. Критик пользуется зеркалом Гамлета — безжалостно подвергает сомнению банальности и мифы своего общества, выражает чаяния народа, но не отождествляет народ и государство. В состав критики входит утопия: «Надежды и идеалы обитают в определенном месте — в наших душах и повседневном понимании морали. «Нигде» не локализован только общественный строй, где чаяния и идеалы уже претворены в жизнь» [там же: 332–333].

Существует три задачи критического исследования: выставлять на всеобщее обозрение ложные условности своего общества; выражать наиболее глубокие идеи людей о том, как надо жить; показывать другие формы лжи, надежд и чаяний.

Таков идеал национально-народной критики после низвержения идолов коммунизма и национализма. Успех наиболее вероятен, если критика: принимает национально-народный характер; сохраняет связь с традициями социального недовольства; отвергает любую национально-народную апологетику; не превращается в пленника и средство власти; всегда занимает критическую позицию в отношении государств, способствующих укреплению стран, и движений и партий, которые защищают народ.

Все иные действия ведут к поражению критики или к фашистской ментальности.

Идеальный критик — это человек, отказывающийся платить дань уважения любой власти: «Именно этот отказ и обеспечивает дистанцию критики, и больше ни от чего ради критики отказываться не нужно... Решающее значение имеет независимость критика, его свобода от ответственности перед государством, от религиозных авторитетов, корпоративной власти, партийной дисциплины» [там же: 339]. Критик должен взять на себя максимум отчаяния, но не пойти ко дну. Балансировать между солидарностью и служением и бороться с раз-

общенностью. Закреплять такие формы критики, которые уместны для демократической политики. В этом и состоит его мужество.

Теперь отмечу параллели между теорией М. Уолцера и аппаратом московских концептуалистов. При описании прошлой и современной России они предлагают исходить из положения: «Честному наблюдателю, пристально приглядевшемуся бы к картинам этой тишины и умирительности, со всей неприглядностью открылась бы грязь и хлюпающая бездна безнравственности, ... ужас и пустота и аморальность самых начал» [Ерофеев и др. 2002: 357]. Концептуалисты определили смыслы основных понятий для описания русской истории и современности.

Они предлагают описывать отношение «Россия-Запад» с помощью следующих концептов: *Россия* — это область проявления подсознательных, деструктивных аспектов западной цивилизации. *Запад* — супер-эго по отношению к России, доказательством чего служат постоянный протест России против Запада и характерное для русской культуры желание выйти за пределы западной культурной нормы. *Андерсы* — совокупное название субъектов европейской истории. *Политическая сказка* — синтез образов традиционной фольклорной иконографии и визуального арсенала советской мифологии.

Для описания **русско-советской идеологии** можно использовать концепты: *идеоделика* — манипуляции с идеями и идеологическими конструктами, а также галлюциногенный слой идеологии; *идеотехника* — учет и каталогизация технических приемов, применяемых в ходе идеологического производства; *идеологии больших ремиссий* (христианство, буддизм, коммунизм) намекают на возможность великого отдыха; *идеологии малых ремиссий* (Дао, рыночный капитализм, психоанализ) не пренебрегают краткими периодическими облегчениями; *журземма* — галлюцинаторные образы и переживания, связанные с русским православием. Подобна варенью, в сладкие массы которого внедрен металл.

Феномены **молчания, текста и говорения** в русской культуре тоже можно описать. *Гносеологическая жажда* связывает умозрительную потребность в познании с физиологическим процессом, представлением о русском «коллективном бессознательном» как о едином нерасчлененном «теле», мучительно желающем узнать о себе, что оно есть «на самом деле». *Гносеологический шум* вытекает из гносеологической жажды и означает непрерывные и мучительные вопросы о существующем. *Зассанный матрас* — апофатическая категория для обозначения добровольной и окончательной самокомпроментации дискурса. *Текстурбация (речеложство)* — экстаз говорения, отличительная особенность речевых актов в русской культуре.

Наконец, современная ситуация в России описывается с помощью концептов *про-регресс* и *хроношовинизм*. *Про-регресс* — это возврат на уже пройденные этапы в новом оснащении (например, возвращение к магической стадии культуры с помощью научно-технического прогресса). *Хроношовинизм* — пренебрежение прошлым и будущим в пользу настоящего [Монастырский 1999: 123, 35, 142, 117, 41, 118, 43, 169, 43–44, 70–71, 119, 180, 78, 84, 189].

Таким образом, для разработки политической концептологии можно соединить теорию Уолцера со словарем московских концептуалистов. Это необходимо для выработки критической дистанции к наиболее типичным познавательным-политическим установкам и идеологиям в российском и глобальном масштабе — от либерализма до анархизма [Макаренко 1998; Макаренко 2000]. Речь идет об анализе и критике различных позиций тождества человека и государства. Особенно важно описать различные модификации фашистской ментальности в стране проживания.

Приведу пример. В настоящее время властвующие круги России используют советско-германскую войну для легитимизации собственной власти. Между тем совершенно не

обсуждаются сюжеты, описанные в наконец-то опубликованном дневнике Ольги Берггольц [Завьялов 2012]. В блокадном Ленинграде она писала: «Нам сказали — «создайте в домах группы в помощь НКВД, чтоб вылавливать шептунов и паникеров». Еще «мероприятие»! Это вместо того, чтоб честно обратиться к народу вышестоящим людям и чтоб честно объяснить, что к чему». «Сегодня Коля закопает эти мои дневники. Все-таки в них много правды, несмотря на их ничтожность и мелкость. Если выживу — пригодятся, чтоб написать всю правду. О беспредельной вере в теорию, о жертвах во имя ее осуществления — казалось, что она осуществима. О том, как потом политика сожрала теорию, прикрываясь ее же знаменами, как шли годы невыносимой, удушающей лжи... — годы страшной лжи, годы мучительнейшего раздвоения всех мыслящих людей, которые были верны теории и видели, что на практике, в политике — все наоборот, и не могли, абсолютно не могли выступить против политики, поедающей теорию, и молчали, и мучились отчаянно, и голосовали за исключение людей, в чьей невиновности были убеждены, и лгали, лгали невольно, страшно, и боялись друг друга, и не щадили себя, и дико, отчаянно пытались верить». «После войны надо уничтожить все самолеты, все, чтоб люди забыли о них!». «Я не знаю, чего во мне больше — ненависти к немцам или раздражения, бешеного, щемящего, смешанного с дикой жалостью, — к нашему правительству. Этак обосраться! Почти вся Украина у немцев — наша сталь, наш уголь, наши люди, люди, люди!...». «Ирина рассказывала о Ленинграде, там все то же: трупы на улицах, голод, дикий артобстрел, немцы на горле. Теперь запрещено слово «дистрофия», — смерть происходит от других причин, но не от голода!». «В то же время Жданов присылает сюда телеграмму с требованием — прекратить посылку индивидуальных подарков организациями в Ленинград. Это, мол, вызывает «нехорошие политические последствия». «Правды о Ленинграде говорить нельзя (ценою наших смертей — и то не можем добиться мы правды)... «ОНИ» делают с нами что хотят». НКВД она называла «мерзейшая сволочь». «Ненавижу! Воюю за то, чтоб стереть с лица советской земли их мерзкий, антинародный переродившийся институт». «Социализм — это учет. Коммунизм — переучет. Коммунизм — это Советская власть минус НКВД». И в заключение: «Интеллигент, в порыве патриотизма — не самодонесись» [Соколовская 2011: 61–64, 82–83, 89, 94–95, 170, 183].

Если перейти на язык Ольги Берггольц, то задача политической концептологии состоит не только в выработке методологических средств для противостояния лжи, но и в том, чтобы не дать политике в очередной раз сожрать политическую теорию. Эта тенденция уже осознана коллегами [Дискуссия о профессионализме...].

Александров Д. 2006. Место знания: институциональные перемены в российском производстве гуманитарных наук. — *Новое литературное обозрение*. № 1/77.

Бовин А. 2003. *5 лет среди евреев и мидовцев, или Израиль из окна российского посольства (из дневника)*. М.: Захаров.

Вежбицкая А. 1999. *Семантические универсалии и описание языков*. М.

Википедия 2013. Концепт. Доступ: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Концепт>

Гринеvский О. 2000. *Тайны советской дипломатии*. М.: Вагриус.

Гурко Е. 2007. *Модальная методология Давида Зильбермана*. Минск: Экономпресс.

Дискуссия о профессионализме в политике и политической науке. Доступ: <http://www.rapn.ru/in.php?part=1&gr=1623>

Ерофеев и др. 2002. *ЕПС: Ерофеев, Пригов, Сорокин*. М.: Зебра-Е.

Завьялов С. 2012. Что остается от свидетельства: меморизация травмы в творчестве Ольги Берггольц. — *Новое литературное обозрение*. № 116.

- Коржавин Н. 2006. *В соблазнах кровавой эпохи. Воспоминания в 2 кн.* Кн.1. М.: Захаров.
- Латышева К.В. 2007. *Принуждение в контексте культуры (социально-философский анализ). Автореф. дисс. канд. филос. наук.* Ростов-на-Дону.
- Макаренко В.П. 1998. *Русская власть: теоретико-социологические проблемы.* Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ.
- Макаренко В.П. 2000. *Главные идеологии современности.* Ростов-на-Дону: Феникс.
- Микоян С.А. 2006. *Анатомия Карибского кризиса.* М.: Academia.
- Монастырский А. (сост.) 1999. *Словарь терминов Московской концептуальной школы.* М.: Ad Marginem.
- Неретина С.С. 2001. Концепт. — *Новая философская энциклопедия в 4-х томах.* Т. 2. М.: Мысль. С. 306–307.
- Петров М.К. 1995. *Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность.* М.: РОССПЭН.
- Петров М.К. 2012. Экзамен не состоялся. — *Политическая концептология.* № 3. Доступ: <http://politconcept.sfedu.ru/2012.3/10.pdf>
- Протоиерей Георгий Эдельштейн. 2005. *Записки сельского священника.* М.: РГГУ.
- Пятигорский А. 2007. *Что такое политическая философия: размышления и соображения.* М.: Европа.
- Рассел Д.Б. 2001. *Дьявол: восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства.* СПб.: Евразия.
- Руднев В.П. 1997. *Словарь культуры XX в.* М.
- Слышкин Г.Г. 2000. *От текста к символу: Лингвокультурные концепты прецедентных текстов в сознании и дискурсе.* М.
- Соколовская Н. (сост.) 2011. *Ольга. Запретный дневник. Дневники, письма, проза, избранные стихотворения и поэмы Ольги Берггольц.* СПб.: Азбука.
- Сухомлинов А. 2004. *Кто вы, Лаврентий Берия? Неизвестные страницы уголовного дела.* М.: Детектив-Пресс.
- Уолцер М. 1999. *Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия XX века.* М.: Идея-пресс.
- Филби К. 2005. *В разведке и в жизни: сборник статей и мемуаров.* М.: Эксмо, Яуза.
- Черняев А.С. 1997. *1991 год. Дневник помощника Президента СССР.* М.: Республика.
- Шебаршин Л. 2000. *Рука Москвы.* М.: ЭКСМО.
- Шлыков В. 2002. *Что погубило Советский Союз. Генштаб и экономика.* М.
- Эпштейн М. 2004. *Знак пробела. О будущем гуманитарных наук.* М.: НЛЮ.
- Armstrong K. 1995. *Historia Boga. 4000 lat historii idei Boga w hebraizmie, chrzescianstwie I islamie.* Warszawa.

Компаративистика иерархий

КОНЕЦ ИСТОРИИ ОТКЛАДЫВАЕТСЯ НА НЕОПРЕДЕЛЁННЫЙ СРОК

С.А. Денисов
Гуманитарный университет

Аннотация: *Исходным тезисом статьи является утверждение, что история человечества подчиняется закону единства и борьбы противоположностей. По мнению автора, в последние два столетия этот закон проявляется в виде борьбы двух типов социальных систем (цивилизаций) — гражданской (частнособственнической) и административной (бюрократической) — за монопольное господство. В статье рассматриваются базовые характеристики, ценности и цели обеих систем, история их возникновения и перспективы развития. В заключение автор демонстрирует объяснительные потенциал предлагаемого им подхода на примерах из новейшей истории.*

Ключевые слова: *цивилизация, социальная система, гражданское общество, бюрократия, рынок, частная собственность.*

История человечества показывает, что она подчиняется закону единства и борьбы противоположностей. В последние два столетия в мире явно наблюдается выделение двух типов социальных систем (цивилизаций) и борьба их за монопольное господство. Первую социальную систему предлагается условно называть гражданской. Вторую — административной социальной системой [Денисов 2011].

Гражданская социальная система строится на основе частной **собственности**, свободного рыночного **обмена** и экономической конкуренции. Поэтому автор называет ее так же частнособственнической¹. Ее экономика обладает свойством саморазвития. Экономической основой административной социальной системы является государственно-бюрократическая собственность и редиистрибуция, осуществляемая государством (его бюрократией). Поэтому автор иногда называет ее бюрократической.

Доминирующей группой в гражданской социальной системе являются частные собственники, которые держат под своим контролем государство через слой представляющих их политиков. Государственная бюрократия подчиняется им. В современных развитых странах активно подключились к участию в управлении общественными и государственными делами почти все группы общества. Возникло сильное гражданское общество, которое держит под контролем государственный аппарат. Отсюда название сложившейся социальной системы — гражданская. В административной социальной системе бюрократия (административный

¹М. Кастельс делит мир на капиталистический и этатистский [Кастельс 2000: 38].

класс) осуществляет экономическое (через государственную собственность и редистрибуцию), политическое (через недемократическое государство) и идеологическое (через навязывание обществу государственной идеологии) господство². Она занимает политические должности, подчиняет себе слой предпринимателей (клиентелу). Отсюда название этой социальной системы — административная.

В странах с гражданской социальной системой развита негосударственная часть **политической системы**, имеется широкий слой конкурирующих между собой политиков, партий, иных объединений, представляющих разные группы общества. Здесь складывается, как правило, демократический политический режим и республиканская форма правления. В административной социальной системе нет публичной политики (и публичных политиков) или она остается не развитой. Государство формируется сверху вниз от правителя до самого нижнего чиновника (монархическая или олигархическая форма правления и недемократический политический режим). Оно держит под контролем общественную жизнь (поглощает общество). На этом основании эту социальную систему называют этатизированной или огосударствленной³. Современные административные государства пытаются имитировать в своих странах наличие публичной политики. Сама бюрократия, как правило, объединяется в партеобразную организацию, которую называют «партией власти». Создаются марионеточные-партии подсадки, которые обозначают оппозиционную деятельность. Может допускаться реальная слабая оппозиция, которая не может прийти к власти. Государство имитирует проведение выборов в представительные органы власти, результаты которых запрограммированы. Представительные органы власти здесь не обладают реальными полномочиями, выступают в роли законорегистрационных органов при правителе и его слугах в регионах.

Важнейшей **ценностью** в гражданском обществе являются материальные блага. Политика, политическая власть имеют инструментальное значение, поскольку власть производна от богатства (капитала). Масса охвачена психологией потребительства. Гражданское общество свободно производит духовные ценности (идеи, информацию), между которыми происходит свободная конкуренция (борьба идей), которая в определенной степени привязана к конкуренции капиталов и политических групп. В административном обществе главной ценностью является власть (должность), вместе с которой приходит и доступ к материальным благам и высокий социальный статус. Административное государство формирует государственную идеологию или религию, которая навязывается большинству. Инакомыслие, как правило, подавляется, или удерживается на уровне, безопасном для власти административного класса. В основе административной идеологии (религии) легитимирующей власть административного класса лежат идеи этатизма, патернализма, вождизма (вариант — монархизма), иногда великодержавия. История показывает, что для оправдания власти административного класса могут на определенном этапе подойти идеи национализма (вариант — нацизма), коммунизма, освобождения от колониального рабства и т.д. Административное общество, часто, менее рационально, более чувственно и претендует на ношение большей духовности (веры), чем гражданское. Часто оно имеет идеократический или религиозно-фанатический характер. Большинство населения стремится к иллюзорным целям: спасение души, построение рая на земле (коммунизм, великий рейх). Оно объединяется вокруг лидера для борьбы с искусственно созданными врагами или врагами этого лидера.

В гражданских социальных системах с их рыночной экономикой все привыкли договариваться, искать взаимовыгодные пути развития. Здесь распространена толерантность. В административных социальных системах действует принцип власти и подчинения. В конфликтах побеждает или одна или другая сторона, и весь выигрыш достается победителю. Это

²В.П. Макаренко называет это троевластием [Макаренко 2009: 132].

³О.И. Шкаратан говорит об этакратическом обществе [Шкаратан 2007: 17].

порождает нетерпимость ко всему «другому», жестокость, готовность уничтожить конкурента.

Самым большим «**козырем**» гражданской социальной системы является ее динамичная экономика, основанная на заинтересованности частных лиц в результатах своего труда и конкуренции между ними. Борьба в рамках единства постоянно не прекращается в экономике, политике, духовной жизни. На этой основе развивается наука, техника, искусство. Административное общество выигрывает за счет принудительной мобилизации ресурсов (материальных, финансовых, людских, пропагандистских) на решение отдельных задач, которые ставит государство, его лидер. Но общество при этом развивается однобоко, не гармонично. Хорошим примером является СССР, где задачи индустриализации решались за счет низкого уровня жизни населения, особенно сельского. Значительная часть общественного богатства тратилась на совершенствование вооружения, в то время как не развитой оставалась легкая и пищевая промышленность.

Эти две социальные системы по разному отвечают на вызовы времени: потребности в модернизации, объединении усилий для решения мировых проблем.

Обе социальные системы преследуют взаимоисключающие **цели**. Поэтому каждая из них стремится распространить свойственные ей отношения (порядок) на весь мир, **уничтожив тем самым конкурирующую систему**. Страны с гражданской социальной системой пытаются распространить законы рыночных отношений на весь мир, обеспечить благоприятный климат для деятельности предпринимателей повсюду. Для этого необходимо ограничить произвол бюрократии. Инструментом для этого являются нормы международного, конституционного, коммерческого права, которые закрепляют свободу предпринимательства, неприкосновенность частной собственности, свободное движение товаров и финансовых средств, правовое государство (с беспристрастными судами), демократию, права человека и гражданина.

Бюрократия административных обществ не желает попасть под контроль частных собственников и других групп общества. Она предпочитает самодержавное правление, неограниченную свободу действий. Административная социальная система часто не может обеспечить быстрое и эффективное развитие своей экономики. Раньше увеличить свои богатства управленцы могли с помощью военного грабежа. Сегодня они отнимают бизнес у частных компаний под видом национализации или с помощью так называемых «хозяйственных споров» через послушные суды. Свежим примером является отъем у компании МТС ее дочки в Узбекистане. До этого у МТС отняли ее компанию в Туркмении. Более цивилизованным было принуждение западных компаний продать часть акций Sakhalin Energy «Газпрому» в России [Ребров 2006: 10]. Решение Венесуэлы строить социализм обернулось для иностранных компаний отъемом нефтяного бизнеса в этой стране. Административные общества часто не признают права интеллектуальной собственности.

Законы в административном обществе произвольно создаются правителем и административным классом. Они не ограничивают произвол бюрократии, а закрепляют его, например, вводя полицейское государство. Здесь могут приниматься ложные конституции, не ограничивающие произвол бюрократических элит. Другим вариантом является принятие декларативных конституций, нормы которых провозглашают ограниченное правление и права человека, но не работают на деле.

Административные государства пытаются сопротивляться распространению частной собственности и свободного рынка, создавая государственные компании, поддерживая клиентистские группы предпринимателей, зависимых от государства и государственной бюрократии. Эти хозяйственные подразделения руководствуются не рыночными мотивами, а реализуют политический заказ бюрократических элит. Они стремятся монополизировать рынки.

Эти же цели преследуют сговоры между диктаторами административных государств. Примером является создание ОПЕК и попытки руководства России и Ирана создать газовый союз с целью поддержания монопольно высоких цен на газ [Валетминский 2007: 5; Лашкина 2007: 3].

Борьба конкурирующих социальных систем обеспечивает сплочение стран, имеющих схожие черты. Наиболее сильные представители каждой социальной системы образуют стержневые страны. В результате возникают две **конкурирующие за выживание цивилизации**, объединяющие группы стран. Конфликт этих цивилизаций между собой составляет сегодня, по мнению автора, основное противоречие мирового развития, затмевающее, отодвигающее на второй план иные противоречия. Указанный конфликт сегодня пытаются скрыть под видом борьбы культур Запада и Востока. После того, как гражданская цивилизация втянула в себя Японию, Южную Корею, Тайвань, постепенно втягивает Индонезию, Филиппины, Тайланд и другие страны Азии, отождествлять борьбу между названными социальными системами с борьбой между Востоком и Западом стало совершенно невозможно. Административные общества пытаются сегодня объединиться под флагом ислама, обвинив гражданскую цивилизацию в «крестовом походе» на исламскую культуру. Но, как уже сказано, сегодня, гражданская цивилизация включает в себя много не христианских стран, и вообще, она носит не религиозный, а светский характер, толерантно относясь ко всем религиям. Гражданские общества, не без трудностей, пытаются интегрировать в себя мусульман-эмигрантов, присоединить к своему союзу страны с преимущественно мусульманским населением (например, Турция). Радикальный ислам (особенно салафизм) используется для построения административных обществ. Гражданские общества порождают течения в исламе, толерантные к иным религиям и атеизму.

Гражданская цивилизация возникает во второй половине XIX в. в результате буржуазных революций в ряде стран Европы. Она быстро распространяет свое влияние в мире через осуществление колониальной политики. Это стало основанием для марксовских прогнозов того, что в ближайшее время капитализм победит во всем мире и можно будет переходить к строительству невиданной ранее коммунистической социальной системы. Однако, наиболее успешно марксовским учением сумела воспользоваться административная цивилизация. Под лозунгом построения коммунизма была создана новая модификация административного общества и государства, названная социализмом (казарменным социализмом). Бюрократические элиты сумели использовать в своих интересах выход охлоса на политическую сцену. Место административного государства, опирающегося на бюрократию и земельных собственников заняло сверх бюрократическое государство, опирающееся на экономически, организационно и духовно зависимую от него толпу. К середине XX в. казарменный социализм настолько укрепился, что стал представлять реальную угрозу для гражданских (буржуазных) социальных систем. Идея мировой административной революции, под лозунгами коммунизма, казалось, начала реально воплощаться в жизнь. Однако, удорожание рабочей силы, проблемы рентной экономики (падение цен на нефть на мировом рынке) и деградация бюрократических элит (возникновение геронтократии) привели к разложению стержневой страны административной цивилизации XX в. — СССР. Его крах породил заявление Ф. Фукуямы о конце истории и окончательной победе либерализма [Фукуяма 2005].

Гражданские общества доказали, что их экономика более эффективна. Сегодня они имеют преимущества в военной области (в значительной степени за счет развития высокотехнологичного оружия). Они сумели обеспечить высокий жизненный уровень своему населению, что стало предметом зависти для всех народов мира. Сегодня почти ни кто не ставит под сомнение идеал демократии. Самые тоталитарные государства доказывают, что они построили своеобразную демократию (социалистическую, исламскую, африканскую) и респуб-

лику. Ценность идей прав человека признана в Уставе ООН (Преамбула, ст. 1 и 55), подписанном всеми странами мирами. Бюрократия административных стран делает вид, что она признает права своих подданных.

Обзор картины битвы за выживание двух социальных систем в последние десятилетия приводит к очевидной мысли, что **гражданская цивилизация пока побеждает**. Разрушено ядро административной цивилизации — СССР. Насильно удерживаемые в составе административной цивилизации страны Европы без особого труда влились в союз стран с гражданским строем. Даже Украина, где в период советской власти были выкорчеваны все ростки гражданского общества, предпринимает усилия к тому, чтобы стать частью гражданской цивилизации. Большинство стран Латинской Америки сегодня можно отнести к гражданской цивилизации. Исключение составляет ориентированная на нефтяную ренту Венесуэла, опекаемая ею Куба. Конечно, мечты о социализме с государственной опекой бедноты не покинули значительные группы общества этого региона. В начале XXI в. здесь опять обозначился некоторый «левый поворот» [Зыгарь 2006: 6; Трифонов 2006: 29; Чумакова 2007: 25]. Почти победило гражданское общество во многих странах Азии: Индия, Индонезия, Филиппины, Тайланд [Бектемирова, Дольникова 2009]. Хотя роль административного класса и его клиентелы здесь остается очень заметной, но динамика развития этих стран не в их пользу.

Конкурирующие цивилизации **дозировано использовать институты конкурента**, не перерождаясь при этом в другое качество, хотя и порождая идеи о конвергенции.

Поиск путей выхода из кризиса привел бюрократические элиты Китая к мысли о необходимости заимствовать какие-то институты у конкурирующей цивилизации. В конце XX в. китайская коммунистическая бюрократия начала свой пока удачно идущий эксперимент с внедрением в административное общество элементов капитализма. Административный класс в лице коммунистической партократии полностью сохраняет за собой политическое господство в стране, поддерживает определенную идеологию, но предоставляет условные права частной собственности и право на предпринимательство для собственных подданных и иностранцев. Допускается ограниченная экономическая конкуренция. Государство пока эффективно регулирует финансовые отношения, умело создает условия для экспорта китайских товаров и снабжения страны импортным сырьем. Поощряется кража достижений науки и техники за рубежом. Дешевая рабочая сила позволяет Китаю производить дешевые продукты на экспорт и привлекать в страну колоссальные капиталы. Таким образом, институты гражданской частнособственнической цивилизации эффективно применяются для укрепления власти административного класса в обществе, качественно остающемся административным.

Гражданское общество давно и успешно использует такое изобретение административных обществ, как бюрократию. Конечно, оно усовершенствовало этот институт до состояния, которое М. Вебер назвал идеальной бюрократией. Встроенная в гражданскую социальную систему, бюрократия обеспечивает ее эффективное развитие. Современная демократия не может функционировать без идеальной бюрократии.

Использование институтов, заимствованных у конкурентов не безопасно. Французские короли, германская бюрократическая элита, внедряя у себя элементы капитализма в XVIII–XIX вв., тоже думали, что удержат ситуацию под контролем. Однако буржуазия в этих странах настолько укрепилась, что сумела не с первой попытки, но, все же, отнять у них власть. В.И. Ленин предупреждал, что частная собственность крестьян неизбежно будет порождать капитализм и может привести к потере власти коммунистической бюрократии. Сегодня китайские буржуа уже получили право вступать в коммунистическую партию Китая, а завтра, может случиться, они будут решать, кто будет управлять китайским государством. Западные эксперты доказывают, что вместе с ростом жизненного уровня в Китае окрепнет гра-

жданское общество, которое сумеет заставить руководство Китая придерживаться демократических норм [Henry 2007: 38–50].

Не меньшие опасности перерождения имеются и у гражданских обществ. Масса населения все чаще приводит к власти социалистов, которые увеличивают размеры государственной собственности и редистрибуции. При них растёт класс бюрократии и количество зависимо от него населения. Гражданское общество мирным путем может переродиться в административное. Об опасности бюрократизации западных обществ предупреждал еще в начале XX в. М. Вебер. Представители либеральной научной мысли доказывают, что победа бюрократии уже произошла. Дж. Бернхейм в 1941 г. писал о неизбежности менеджериальных революций во всем мире и доказывал, что Новый курс Рузвельта — это победа класса менеджеров над гражданским обществом в США [Burnham 1960: 191–192]. П. Готфрид говорит о появлении нового административного класса на Западе [Paul 1999: 102]. Население стран Запада привыкает к опекунской роли государства и требует расширения его полномочий, ограничения свободы рынка и частной собственности. П. Готфрид с сожалением пишет, что граждане в будущем все больше будут терять свои права самоуправления, а менеджериальное государство будет усиливаться [цит. по Carlson 2000: 209–213].

Успехи Китая и рост природной ренты в нулевые годы XXI в. окрылили **российскую бюрократию**. Она вновь поверила в свои силы и передумала строить капитализм, двигаться к демократии. Предпринимателям дали понять, что они могут накапливать капитал, если будут делиться частью его в интересах государственной бюрократии. Одновременно им запретили самостоятельно участвовать в политической жизни страны (прецедент М. Ходорковского). Это можно делать только через партеобразное объединение бюрократии. Движение к демократии и республике подменили его имитацией. Сегодня уже ясно, что мы имеем пожизненного Правителя, опирающегося на группу единомышленников, государственную бюрократию и ее предпринимательскую клиентелу. Выборы в органы власти не отменяются, но приобретают управляемый характер, прикрывая номенклатурный путь назначения на должности. Разрешается дозированная критика и пользование другими демократическими правами, если они не угрожают самодержавной власти. Таким образом, после небольшого периода движения к гражданскому обществу в 1990-е гг., Россия приступила к контрреформам и реставрации административного общества и государства [Денисов 2005: 106–116].

Российский лидер пытается делать вид, что он является представителем демократического государства с рыночной экономикой. Видимо, исходя из тактических соображений, руководство демократических стран приглашает его на встречи лидеров семи развитых демократических государств мира, называя это собрание «восьмеркой». Россию не исключают из Совета Европы. Однако всем видно, что Правитель России чувствует себя чужаком среди демократически избранных лидеров. Они, под давлением своей общественности, постоянно напоминают ему об этом, требуя от него невозможного: соблюдения демократических норм и прав человека и гражданина в России. Российскому Правителю куда более комфортно в компании пожизненных правителей Венесуэлы, Казахстана, Кубы, Северной Кореи, Сирии, Таджикистана, Узбекистана. Все они «ягодки с одного поля», имеющие общие интересы. К ним он может обратиться так же, как когда-то русский царь, обращался к другим монархам: «дорогой брат» [Протопопов и др. 2006: 93].

Бюрократическая элита административных государств всего мира **пытается объединиться** для борьбы с общим противником. Но бюрократия, как правило, не умеет договариваться, поддерживать «горизонтальные» отношения. Для нее привычно строить отношения на основе власти и подчинения. Кто-то один должен быть на вершине власти, а другие обязаны ему подчиняться. Эта установка расколола союз коммунистической бюрократии Китая и СССР. Мао Цзэдун был слишком спесив, чтобы долго играть роль подчиненного. Н.С. Хру-

щев был не тот человек, которому он был готов подчиняться. Та же проблема встает сейчас. Готова ли российская бюрократическая элита во главе со своим лидером играть роль «младшего брата» при китайской бюрократической элите? Конфликты по поводу того, кто тут старший уже возникают в деятельности Шанхайской организации сотрудничества (ШОС) [Габуев, Черненко 2012: 4]. По всей видимости, лидерство внутри союза административных государств все больше будет переходить к китайской бюрократической элите. Она обладает большими финансовыми ресурсами, чем руководство России. Экономическая экспансия Китая уже явно просматривается в странах Африки и в зоне Центральной Азии, которую российская бюрократическая элита привыкла считать своей «вотчиной» [Иванов 2000: 7; Сысоев 2006: 5]. Экономика Китая развивается не за счет сырьедобычи. Она может служить примером для развития иных административных обществ. Китайские пропагандисты обращают внимание «младших» коллег в развивающемся мире, что Китай, в отличие от царской и советской России в последние два столетия не играл роли империалиста. Наоборот, он сам был жертвой империалистической агрессии. Если Европа и США видит в Китае угрозу, то африканские правители — нового спасителя [Vines 2007: 213–219], который оказывает им материальную помощь и не требует ни каких демократических преобразований. Наоборот, китайскому руководству сподручней иметь дело с постоянными диктаторами, которых можно достаточно дешево купить и после этого иметь надежных союзников в подавлении протестов местных рабочих против жестокой эксплуатации их на открытых в Африке китайских предприятиях (в основном сырьедобывающих). Африканские правители, оправдывают свое пожизненное правление примером недемократического Китая [там же], так же как раньше за образец они брали тоталитарный режим СССР.

Исходя из сказанного, можно прогнозировать усиление конфликтов между руководством России и Китая в борьбе за лидерство в административной цивилизации. Дружба между руководителями двух административных государства, Китая и России, может закончиться, вместе с еще большим усилением Китая и его попытками превратить Россию в своего послушного сателлита. Руководители России, как когда-то М.С. Горбачев, начнут искать защиту в Европе. Последняя, опять, как в годы перестройки, потребует демократических реформ в стране. Есть надежда, что к этому времени в России появится сильное гражданское общество, которое сумеет воспользоваться ситуацией и поставить российскую бюрократию под свой контроль.

Конфликты за более высокое место в иерархии административных стран ослабляли и будут ослаблять административную цивилизацию.

Пока руководство России вместе с китайскими лидерами дружно стремится **объединить диктаторов** всех стран для того, чтобы успешно противостоять распространению принципов жизни гражданской социальной системы на контролируемые ими территории. Если в XIX в. руководство России выступило в качестве жандарма Европы [Протопопов и др. 2006: 71–82], то сегодня, оно совместно с руководством Китая пытается играть роль жандарма Центральной Азии. Для того, чтобы не допустить распространения демократических «цветных» революций в этом регионе, создана международная Организация Договора о коллективной безопасности (ОДКБ). По каким-то причинам, ее члены не осмелились открыто вмешиваться в дела Киргизии, не предотвратили падение режима Акаева и Бакиева.

Российское руководство помогает диктаторам Центральной Азии в преследовании оппозиции. Они прямо экстрадируются для расправы на родину или исчезают в России и вскоре обнаруживаются в тюрьмах на родине [Бобохонов 2009: 266].

Руководство России и Китая совместно оказывает **дипломатическую помощь** диктаторским режимам ряда стран. Не смотря на принимаемые меры, им не удалось спасти режим С. Хусейна, М. Каддафи и С. Милошевича. Министр иностранных дел РФ в 2003 г. заявлял,

что российское руководство сделало все возможное для недопущения свержения режима Саддама Хусейна [Шкель 2003: 3]. В.В. Путин все еще с сожалением вспоминает о потере друзей [Путин осудил... 2012]. Пока успешно удается отразить дипломатические атаки демократических стран на режим аятоллы Хоменеи в Иране, Б. Асада в Сирии, Хассана аль Башира в Судане, на военную хунту Мьянмы. Пока успешно отражаются атаки на режим Р. Мугабе в Зимбабве. 11 июля 2008 г. Россия и Китай совместно блокировали проект резолюции Совета Безопасности ООН по Зимбабве, предусматривающий введение санкций в связи с преследованием оппозиции в ходе президентских выборов [Белов 2010: 6]. Российское и китайское руководство блокируют санкции против Судана на уровне Совета Безопасности ООН, не смотря на очевидное несоблюдение его правителем норм международного права⁴. В феврале 2012 г. МИД РФ отчитался, что ему удалось пресечь попытки стран Запада ввести санкции против властей Сирии [Черненко 2012: 4].

Российское руководство продолжает политику руководства СССР. Оно почти **бесплатно вооружает** диктаторов дружественных административных государств [Киселева 2011: 1; Киселева и др. 2012: 2; Куликов 2003: 4]. Им предоставляются займы на покупку российского оружия и оружейных заводов. Причиной этого, однако, может быть не только бюрократический интернационализм, но и банальная коррупция. Вполне возможно, что конкретные чиновники получают откаты при заключении подобных контрактов и им совершенно безразлично, какие убытки эти поставки принесут России. Китайское руководство оказывает сильную помощь оружием правителям Мозамбика и Судана, не смотря на международный запрет поставок оружия в Судан [Vines 2007: 213–219]. Каким-то образом российское оружие оказывается у талибов Афганистана [Березовский 2003: 4]. Сегодня руководство России и Китая уже не решаются прямо участвовать в военных действиях по поддержанию тех или иных диктаторских режимов. В отличие от них, аятолла Хоменеи послал стражей исламской революции на помощь другу Баширу Асаду [Ефимова 2012: 4], не смотря на то, что тот позиционировал себя как светский правитель и преследовал оппозицию, выступающую под знаменами ислама. Сегодня, не может быть ни каких разговоров о прямом военном столкновении стержневых стран двух миров. Но они помогают вооружаться своим сторонникам, война между которыми вполне возможна (например, между Израилем и Ираном, Северной и Южной Кореей). Постоянно нарушается режим нераспространения ядерного оружия. Очевидно, что Северная Корея и Иран не могли сами открыть технологии обогащения урана. Кто-то из обладателей этих технологий им помог. Директор ЦРУ Джордж Тенет обвинял российское руководство в том, что оно оказало содействие в ракетной области Ирану и другим странам [Заявление Тенета 2000: 7]. Обращается внимание на то, что делается это через Беларусь [Каган 2012: 4].

Устойчивое состояние экономики многих административных государств основано на получении природной ренты от продажи полезных ископаемых. За этот счет хорошо себя чувствует не только руководство России, стран Персидского залива, но и диктаторы многих африканских стран, где добывается нефть, золото, платина, алмазы, цветные металлы. Российское руководство уже не может, как руководство СССР, содержать на рентные доходы десятки режимов, но денег хватает на поддержку экономики небольших стран: Беларуси [Колесников 2010: 4], Венесуэлы [Белов 2010: 6], Кубы [Киселева 2011: 1], Северной Кореи [Максимов 2012: 3]. Российское руководство видимо, обещает возместить убытки странам Центральной Азии, возникающие при отказе размещать военные базы США на этой территории.

⁴Руководство Судана считают виновным в убийстве 400 тыс. человек в провинции Дарфур [Россия должна разорвать... 2007: 6].

Надо иметь в виду, что все это процветание и «благотворительность» существуют только до тех пор, пока развитые страны не открыли новых альтернативных источников энергии. Вполне возможно, что это будет действительно последний гвоздь, забитый в гроб административной цивилизации.

Политики стран, входящих в гражданскую цивилизацию понимают, что конфликт с административным миром еще не закончен. Они используют **тактику его раскола**. Так Саудовская Аравия, бесспорно, является видным представителем административной цивилизации. Но, не имея достаточно ресурсов (в первую очередь небольшое число населения — около 20 млн. человек) она вынуждена оставаться союзником США. Последние эффективно используют ее в мусульманском мире для борьбы с бюрократическими элитами стран, которые пытаются активно сопротивляться распространению свободного рынка, демократии, прав человека, являются союзниками бюрократических элит Китая или России. При содействии союзников США в Персидском заливе удалось свергнуть режим Саддама Хусейна в Ираке и держать под прицелом режим аятоллы Хомени в Иране. Союзником США является явно административное государство Пакистана. В прошлом, в ходе борьбы с СССР руководству США приходилось дружить с самыми одиозными диктаторами. Кроме того, колониальная политика прошлого предполагала поддержание административного характера общества в колониях.

Сегодня, демократические страны пытаются оказывать давление на своих союзников в административном мире, подталкивают их к развитию капитализма, уважению прав и свобод человека. Примером может служить давление на старого союзника США — короля Марокко [Campbell 2003]. После потери влияния СССР в Африке, большинству авторитарных правителей были навязаны ограничивающие их власть конституции. Режимы в этих странах приобрели некоторые черты демократии, хотя, часто, имитационной. Ситуацией умело пользуются лидеры административного мира: России и Китая. Попытки наказать правителя Зимбабве за преследование оппозиции и нарушение прав белых поселенцев привели к тому, что он нашел себе заступников в лице руководства Китая и России. Председатель парламента Зимбабве заявил, что «С такими друзьями как Народная Республика Китай ... Зимбабве никогда не расстанется» [Vines 2007: 213–219]. Руководство Эфиопии заявило, что Китай является их наиболее надежным торговым партнером, после того, как западные государства раскритиковали его за проведение не регулярных выборов и приграничный конфликт с Эритреей [там же]. Попытка надавить на правителя Узбекистана И. Каримова в 2005 г. после расправы с демонстрантами в Андижане, привела к тому, что диктатор разорвал отношения с США и нашел поддержку своих действий у руководства России и Китая [Габуев 2005: 5]. США отказались поставлять оружие Индонезии в связи с тем, что она нарушала права человека в Восточном Тиморе. Их место с удовольствием захватила Россия [Птичкин 2003: 7]. Всемирный Банк и Международный валютный фонд, представляя интересы гражданской цивилизации, выдает займы административным государствам под условие развития демократических институтов, борьбы с коррупцией, обеспечения защиты частных предпринимателей. Китайское руководство дает займы африканским диктаторам, не требуя от них ни каких реформ⁵. Такая конкуренция за влияние между странами с административным и гражданским строем заставляет последних отказываться от своих принципиальных позиций в защите демократии и прав человека. Во имя своих экономических интересов и раскола административного мира приходится дружить с самим «дьяволом».

Административные государства сильны своими харизматическими лидерами. Поэтому большой победой над административным миром было отстранение от власти Саддама Ху-

⁵Китай уже опережает Всемирный Банк по объемам кредитов, выдаваемых африканским странам. [Vines 2007: 213–219].

сейна, Муаммара Каддафи, Хосни Мубарека, убийство Бен Ладена. Это не привело к превращению административных общественных систем Ирака, Ливии или Египта в гражданские [Юсин 2011: 6]. Но это обеспечило раскол внутри бюрократических групп этих стран. Конфликтующая между собой бюрократия становится слабой и не может подавить процесс медленного формирования гражданского общества в этих странах. Создается шанс для их трансформации, которым конечно, они могут не воспользоваться. Именно это произошло с Россией. Раскол бюрократических элит в 1990-х гг. дал возможность появиться росткам гражданского общества. Но с появлением лидера, объединившего бюрократию, эти ростки, в основном, были задавлены, и страна вернулась к привычным для нее административным отношениям.

Успешный переход от административного к гражданскому обществу имеет место в тех странах, которые уже внутренне готовы к этому. Извне необходимо только помочь убрать их самодержавные бюрократические элиты. Это без особого труда получилось в странах Центральной и Восточной Европы. В некоторых странах Южной Европы (Югославия, Босния и Герцеговина) пришлось применить вооруженную силу.

Надо иметь в виду, что носителями ценностей административного строя является не только государственная бюрократия. Их активно распространяют группы, только стремящиеся к захвату государственной власти (в России, это коммунисты, в мусульманском мире — салафиты). Стихийными, неосознанными сторонниками административного строя являются массы, имеющие идеологию вождизма (мечтающие о добром царе, возврате времен правления непорочных халифов), патернализма (мечта о государстве, которое будет заботиться о них). Мечтатели покорения соседних народов (великодержавники) так же не могут реализовать свои идеи без огромного бюрократического аппарата насилия. Эти люди готовы строить и поддерживать административное общество и административное государство, прикрываясь идеями справедливости, великодержавия, используя радикальные учения в исламе.

Введя у себя элементы капитализма, административные государства потеряли важный идеологический козырь. Они уже не могут привлекать на свою сторону массу бедноты тем, что уничтожают эксплуатацию человека человеком и поддерживают равенство, пусть и в нищете. Бюрократическая элита больше не в состоянии вести наступательные кампании на идеологическом фронте. Она вынуждена перейти к обороне, например, доказывая, что нарушения прав человека, типичные для административных обществ, есть и в развитых странах мира. Защищаясь от распространения идей свободы, прав человека, она пугает собственное население потерей культурных традиций. Западные страны обвиняются в распространении бездуховности, вседозволенности. В России людей пугают тем, что страны Запада вынашивают планы порабощения России. Давление на правящую бюрократическую элиту страны выдается за угрозу национальной безопасности России. В Китае в ход идут националистические идеи. В Африке поднимается знамя негрютида. В Иране успешно используется религиозная карта. Эмоциональное население административных обществ, где еще не произошло «расколдовывание» мира, умело используется управленческими группами и элитами, рвущимися к власти, для нагнетания ненависти к людям и государствам гражданской цивилизации.

Наступающая гражданская цивилизация сегодня активно развивает идеи глобализма: единого мирового рынка финансов, капитала, универсальности прав человека, толерантного отношения к разным культурам. Защищающиеся административные государства упирают на идеи суверенитета, недопустимости вмешательства мирового сообщества в дела диктаторов по подавлению недовольства своих подданных. «Мои людишки! Что хочу с ними, то и делаю!».

Представленная картина показывает, что с падением СССР и провалом идеологии казарменного социализма борьба между двумя мирами, административной и гражданской ци-

визацией не закончена. Наоборот, она остается главным противоречием сегодняшнего мира, двигателем его развития. Россия продолжает оставаться стержневой, хотя и второй в иерархии после Китая, страной административного мира. Это объясняет поведение ее руководства на международной арене и отношение к ней стран гражданской цивилизации.

Бектемирова Н.Н., Дольникова В.А. 2009. *Альтернативные пути демократизации: на примере Камбоджи и Тайланда*. М.

Белов Е. 2010. Как Россия использовало право вето в ООН. — *Коммерсантъ*. 9 декабря.

Березовский В. 2003. Талибы крадут американцев? — *Российская газета*. 1 апреля.

Бобохонов Р.С. 2009. Эволюция верховной власти в Таджикистане (1982—2007). — *Правитель и его подданные: социокультурная норма и ограничения единоличной власти*. М.: Институт Африки РАН.

Валетминский И. 2007. Под газовой ОПЕКой. — *Российская газета*. 16 февраля.

Габуев А. 2005. Владимир Путин оправдал доверие Ислама Каримова. — *Коммерсантъ*. 30 июня.

Габуев А., Черненко Е. 2012. Шанхайская организация соперничества. — *Коммерсантъ*. 6 июня.

Денисов С.А. 2005. Реставрация административной социальной системы в России. — *Россия и современный мир*. № 4 (49).

Денисов С.А. 2011. *Административное общество*. Екатеринбург: Гуманитарный университет.

Ефимова М. 2012. Иран участвует в сирийской войне. — *Коммерсантъ*. 29 августа.

Заявление Тенета. 2000. — *Российская газета*. 23 марта.

Зыгарь М. 2006. Венесуэла выбрала Великую Колумбию. — *Коммерсантъ*. 5 декабря.

Иванов С. 2000. Россию теснят, но не вытеснят. — *Российская газета*. 16 марта.

Каган В. 2012. Европейские санкции обжалованы в Евразии. — *Коммерсантъ*. 15 февраля.

Кастельс М. 2000. *Информационная эпоха. Экономика, общество, культура*. М.

Киселева Е. 2011. Команданте Эрнесто Че Гевару оживят по российским технологиям. — *Коммерсантъ*. 30 ноября.

Киселева Е. и др. 2012. Вертолетообменная сделка. — *Коммерсантъ*. 27 июня.

Колесников А. 2010. Россия и Белоруссия померились премьерями. — *Коммерсантъ*. 17 марта.

Куликов В. 2003. Ночные бинокли мешают «Томагавкам». — *Российская газета*. 25 марта.

Лашкина Е. 2007. Газовый портфель. — *Российская газета*. 16 февраля.

Макаренко В.П. 2009. Политическая бюрократия и народная разведка. — *Политическая концептология*. № 4.

Максимов А. 2012. Москва списала долг Пхеньяну. — *Коммерсантъ*. 19 сентября.

Протопопов А.С., Козьменко В.М., Елманова Н.С. 2006. *История международных отношений и внешней политики России (1648 — 2005)*. Учебник для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс.

Птичкин С. 2003. «Сушки» для Индонезии. — *Российская газета*. 22 апреля.

Путин осудил убийство посла в Ливии. 2012. 14 сентября. Доступ: <http://pda.islamrf.ru/news/russia/rusnews/23935>

Ребров Д. 2006. Shell дали три месяца. — *Коммерсантъ*. 13 декабря.

Россия должна разорвать все оружейные сделки с Суданом. — *Коммерсантъ*. 2007. 8 июня.

Сысоев Г. 2006. Организация минского договора. — *Коммерсантъ*. № 112.

Трифонов Е. 2006. Чужие среди своих. — *Новое время*. № 41.

Фукуяма Ф. 2005. *Конец истории и последний человек*. М.: АСТ, Ермак.

Черненко Е. 2012. Модернизацию снимают с отчета. — *Коммерсантъ*. 28 февраля.

Чумакова М.Л. 2007. Эквадор: перемены на политической арене. — *Латинская Америка*. № 2.

Шкаратан О.И. 2007. К сравнительному анализу влияния цивилизационных различий на социальные процессы в посткоммунистическом мире. — *СОЦИС*. № 10.

Шкель Т. 2003. Иванов ответил за все. — *Российская газета*. 22 марта.

Юсин М. 2011. Цепная революция. — *Коммерсантъ*. 27 декабря.

Burnham J. 1960. *The managerial Revolution*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Campbell P.J. 2003. Morocco: Overcoming the Democratic and Human Rights Legacy of King Hassan II. — *African Studies Quarterly*. V. 7. Iss. 1.

Carlson A. 2000. The new American faith. — *Modern Age*. Wilmington: Spring. Vol. 42, Iss. 2.

Henry S. 2007. Rowen When will the chinese people be free? — *Journal of Democracy*. V. 18, n. 3.

Paul E.G. 1999. *After Liberalism. Mass Democracy in the Managerial state*. Princeton.

Vines A. 2007. China in Africa: A Mixed Blessing? — *Current History*. Philadelphia: May. Vol. 106. Iss. 700.

А.П. ЧЕХОВ И МИШЕЛЬ ФУКО: РОССИЙСКАЯ КАТОРГА ИЛИ ЗАПАДНАЯ ТЮРЬМА?

В.А. Шкуратов
Южный федеральный университет

Аннотация: В статье на примере двух произведений «Остров Сахалин» и «Надзор и наказание» сопоставляются концепции дисциплинарных институтов и практик А.П. Чехова и М. Фуко. Автор эксплицирует содержательные, идейные и стилистические точки пересечения в названных концепциях, анализирует совпадения и различия в индивидуальных биографиях рассматриваемых авторов, выявляет специфику пенитенциарных практик в истории России и Европы. В результате проведённого анализа ставится под сомнение вывод М. Фуко об универсальности формулы жизни-тюрьмы в становлении новоевропейского человека.

Ключевые слова: А.П. Чехов, М. Фуко, дисциплинарное общество, пенитенциарная система, жизнь-тюрьма, власть-знание.

В этой статье я буду сопоставлять преимущественно два произведения: «Остров Сахалин» А.П. Чехова и «Надзор и наказание» М. Фуко. Мне придётся сослаться также на сочинения, тематически примыкающие к указанным трудам. У обоих авторов несвобода есть отправной пункт маршрутов поиска свободы, поэтому отдельный интерес представляют те высказывания Чехова и Фуко, которые обладают признаками эпилога двух пенитологических эпопей¹.

Между Чеховым и Фуко обнаруживаются содержательные, идейные, стилистические переключки. «Нужно всегда думать о школах, больницах и тюрьмах. Это единственный способ победить природу», — читаем в записной книжке русского писателя [Чехов 1974-1983, XVII: 27]. Перед нами выборочное перечисление дисциплинарных институтов, исследованных французским учёным-мыслителем в работах по становлению цивилизации Нового времени. Чехов строил школы, работал в больницах, а заточению он посвятил самое пространное своё произведение — «Остров Сахалин». Аналогия между чеховским описанием

¹Стоит напомнить, что у обеих книг нет завершения. В «Наказании и надзоре» читатель извещается: «Здесь я прерываю книгу, которая должна служить историческим фоном для различных исследований о власти нормализации и формировании знания в современном обществе» [Фуко 1999: 455]. «Остров Сахалин» читателя ни о чём не извещает, и просто расстается с ним фразой о том, что по статье 297 «Устава о ссыльных» на кормление грудью младенцев каторжанкам полагается облегчение в работах на полуторагодовой срок.

каторги и бестселлером французского историка культуры и власти очевидна. Её не может ослабить и то, что Чехов — писатель. Писатель — да, но в «Острове Сахалин» — весьма своеобразный.

Дореволюционная критика так и не установила, принадлежит ли «Остров Сахалин» литературе или науке. Но эти выяснения и не были принципиальными, так как художественная литература ещё повсеместно пересекается с психологией, социологией, этнографией, географией и другими науками. В советском литературоведении «Остров Сахалин» шёл под рубрикой публицистики. Периферийная в художественном процессе, публицистика — как бы общественная нагрузка литературы; посредством публицистики литература выполняет свой гражданский долг. «Остров Сахалин», особенно по чеховским меркам, чрезвычайно трудозатратен и велик. Это свидетельствует о гражданской позиции писателя и снимает с него подозрения в безыдейности. Клише произведения-долга возводило Чехова в ранг писателя-гражданина, но оно же и умаляло его роль как своеобразного социального мыслителя и учёного. Между тем, оно ему принадлежало по праву. Чехов обсуждает российский пенитенциарный проект в сопоставлении с западным и, шире, границы легального насилия над человеком. А «история современной души перед судом» [Foucault 1975: 27] — это уже в неоспоримой компетенции М. Фуко.

Помимо даже воли наших авторов, созданные ими картины заточения приобрели характер символов, и в сопоставлении они выводят к привычной дихотомии России — Запада, взятой в ракурсе надзора и наказания. Иначе говоря, преимущественно тюремного склада западной жизни и преимущественно каторжного — российской. Мысль о том, что тюрьма это квинтэссенция и лаборатория воспитания европейской личности Нового времени, ключевая в «Надзоре и наказании». «Не жизнь, а каторга» — одна из самых устойчивых жалоб в русской речи. В сочинении о каторжном острове Чехов как будто не предлагает расширительного использования национальной метафоры. Предлагает русская литература, поместившая его произведение в каторжной антологии отечественной классики между «Записками из Мертвого дома» Достоевского и «Архипелагом ГУЛАГ» Солженицына. И предлагает М. Фуко, сделавший идиому жизни-тюрьмы главным концептом своих построений о происхождении новейшего европейского человека.

Если читатель «Надзора и наказания» примет риторику книги за универсальные формулы надзора и наказания, то «Остров Сахалин» покажет такие отклонения от них, которые ставят под сомнение их универсализм. Избегая окончательных выводов по вынесенной в заголовке дилемме — а таковых анализируемый материал и не предполагает — я буду сравнивать наших авторов на фоне некоторых дополнительных сведений по рассматриваемой теме.

Сколько проектов?

В «Наказании и надзоре» пенитенциарный генезис современности сводится к выбору из двух проектов: французского просветительского, сформулированного Законодательным собранием страны в 1791–92 гг., и англосаксонского, в духе протестантской морали. Первый трактовал наказание в качестве своего рода публичной педагогики, не отказываясь от зрелищности и театрализованности экзекуции, отрицал долгосрочное лишение свободы как покушение на права гражданина. Второй предлагал содержать преступников в тюрьмах под строгим надзором и с мелочной регламентацией всех их движений. Победил англо-американский путь преобразования средневекового пыточного права. В первые десятилетия XIX в. тюрьма повсеместно становится главным и по существу единственным наказанием за все преступления, не предусматривавшие смертной казни. Такова фактология, но универсальна ли она? «Остров Сахалин» рисует надзорно-исправительный порядок, который то ли пародия на западное «правильное заключение», то ли ранняя, примитивная стадия последнего. Однако он возник не на пустом месте. Пенитенциарная система империи имеет двухвековую исто-

рию и принадлежит современности. Прежде чем излагать наблюдения Чехова за каторжными нравами, дам краткую историческую справку о системе государственного наказания в России Нового времени.

С эпохи Великих географических открытий западноевропейские страны широко использовали каторгу и ссылку для освоения заморских территорий, но ко второй половине XIX в. эта практика уже в прошлом. В России подневольная колонизация начинается позже, апогей каторжно-ссылочного заселения Сибири придётся на десятилетия после реформы местного управления М.М. Сперанского (1822). Россия как бы воспроизводит европейский опыт, однако её пенитенциарное развитие выказывает большую специфику. Для колониальных держав Запада ссыльно-каторжные поселения за морями не заменяли систему заключения в метрополии. Тюремно-пенитенциарный режим дома и отдалённые режимные территории формировались параллельно, имея собственные функции. Принудительная высылка за моря снабжала колониальные форпосты белым населением, а тюрьма обустроивала собственно дисциплинарный режим. В России же два способа наказания образовывали альтернативы, и выбор ко времени сахалинской поездки Чехова де-факто не был сделан. Сахалин стал экспериментом в поддержку первой, каторжно-ссылочной альтернативы. Сахалинская каторга была открыта (1869), когда была закрыта крупнейшая поселенческая каторга Запада — австралийская (1868)².

Правительственные комитеты по преобразованию острогов в тюрьмы европейского образца возникают после крестьянской реформы 1861 г. Однако результаты их деятельности крайне скромны, если не провальны. К началу XX в. удаётся создать несколько крупных каторжно-пересыльных тюрем («централов») в Европейской России. Преобладающими местами заключения в стране остаются старые остроги — ветхие, ужасающе антисанитарные и переполненные. В них вместе содержатся арестанты разных категорий, в том числе ожидающие этапирования «в места отдалённые» и «не столь отдалённые». Ссылка, поселение, каторжные работы в Сибири по-прежнему преобладают над другими видами наказания. В дискуссиях конца XIX в. оппоненты правительственных проектов Уголовного уложения отмечают пороки сформировавшейся к тому времени тюремной системы Запада: «Рабское подражание западноевропейским образцам в области разрешения тюремного вопроса так же неудобно, как и в других областях. Пересаживая на нашу почву систему келейного заключения, не следует забывать, к каким горьким плодам привела эта система там, где она достигла своего рода идеального совершенства» [Соколовский 1896: 129].

Но противники распределения заключённых по «кельям» могут не слишком волноваться: «...осуществление системы одиночного заключения потребует со стороны государства громадных затрат, а это обстоятельство делает вполне правдоподобным предположение, что само осуществление её может воспоследовать „в более или менее отдалённом будущем“» [там же: 131].

Однако объясним ли застой в преобразованиях российской пенитенциарности по западноевропейскому образцу только неспешностью правительственных комитетов по тюремной реформе и скудостью её финансирования? Вот как обозначены альтернативы российской дисциплинарности в современном исследовании: «доступность земли побуждала более использовать для осуждённых пространство, чем тюрьмы. В результате, система ссылки служила непосредственным потребностям государства, но в более долгой перспективе мешала политическому и правовому развитию.... Без тюремной системы государство избегало стрессов, которые в Западной Европе побуждали к реформе. Это, в свою очередь, сыграло существенную роль в изоляции России от идей Просвещения... Явно кабинетные попытки рефор-

²Открытие французской каторги в Кайенне (1852) и на Новой Каледонии (1864) не было альтернативой уже вполне состоявшейся пенитенциарной системе метрополии, оно не представляло также значительного переселенческого проекта. Власть таким образом отправляла подальше политических противников режима, а позже — разгружала французские тюрьмы от неисправимых рецидивистов.

мировать сибирскую администрацию и систему ссылки в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого веков не смогли изменить их функционирования. Даже после реформы они функционировали точно так же, как в семнадцатом столетии. Другими словами, пока другие страны принимали просвещенческую реформу наказания, Россия имела в этом мало надобности и ещё меньше успеха» [Romaniello 2009: 148].

О противоречивом влиянии российского раздолья на модернизацию и вестернизацию страны написано очень много. Геоприродная специфика государства не обязательно должна отменять историческую стадильность дисциплинарного процесса в его новоевропейском варианте. По Фуко, тюрьма как устойчивый пенитенциарный институт и лаборатория европейских дисциплинарных практик появляется в Новое время. Порядок лишения свободы до конца XVIII — нач. XIX вв. именуется у Фуко «великим заточением» и описан в книге «История безумия в классическую эпоху» [Фуко 1997].

Во Франции он принадлежит «старому режиму», т. е. дореволюционному (до 1789 г.) абсолютизму XVII–XVIII вв. По мнению французского учёного, до появления современных дисциплинарных институтов власть слабо дифференцировала тех нарушителей общественного порядка, которые не подлежали смертной казни или высылке из страны. Она предпочитала содержать их взаперти, «скопом», в местах, очень мало похожих на современные специальные учреждения. На первый взгляд, Россия великого заточения по Фуко не знала. Российский «старорежимный» суд предпочитает тесному узилищу в европейской метрополии пустынные студёные просторы на Востоке, и этом его евразийская специфика. Однако между двумя системами наказания обнаруживается сходство. Оно — в отношении к человеку. «Неправильный» и отработанный человеческий материал выбрасывается из общества в некое пространство, именуемое заточением. Убогие, буйные, больные, безумные, бездомные, брошенные дети, одинокие старики, богохульники, распутники, мелкие уголовники при французском старом режиме содержатся взаперти в заведениях, именуемых госпиталями. В чём сходство между ними и Сибирью?

О человеке не заботятся, его изолируют. В дореволюционной литературе Сибирь именуется тюрьмой под открытым небом. Разумеется, не в том значении, которое имеет тюрьма теперь. По функциям дореформенная Сибирь напоминает упомянутые французские отстойники маргинальности. Только стены и запоры заменяются непроходимым пространством. В этом отношении сибирская ссылка — вполне «великое заточение» по Фуко с поправкой на географию. В Сибирь по этапу идут «лихие люди», политические и религиозные диссиденты, но также больные, старые, «умалишённые», «непутёвые», ссылаемые помещиками за ненадобностью в хозяйстве. С конца XVIII в. правительство постепенно сокращает этот список, и ко времени чеховской поездки он сведён к собственно осуждённым в судебном или административном порядке. После 1861 г. в Сибирь уже не ссылают старых, больных, калек, слепых, слабоумных. Но в этом, пожалуй, и весь прогресс. Переход к современной реабилитационно-исправительной форме наказания буксует. Надо ли усматривать в этом пресловутые трудности российской модернизации или не менее пресловутую специфику исторического пути России? Оставляя без ответа один из наших «вечных» вопросов, я обращаюсь к свидетельствам Чехова.

Назад или вперёд?

«Остров Сахалин» — о важной исторической развилке в эволюции государственного наказания и о выборе новой формы легального насилия над человеком. «„Мертвого дома“ уже нет» — констатирует Чехов на Сахалине [Чехов 1974-1983, XIV/XV: 320]. Вывод писателя обоснован просветительски: «На Сахалине среди интеллигенции, управляющей и работающей в канцеляриях, мне приходилось встречать разумных, добрых и благородных людей,

присутствие которых служит достаточной гарантией, что возвращение прошлого уже невозможно» [там же].

Мы-то знаем, что присутствие разумных, добрых и благородных людей ещё не служит гарантией от возвращения прошлого. По Фуко, такую гарантию даёт сформированность новой политической технологии. Россия движется по западному пути с опозданием, да и движется ли она по нему? Догоняющее развитие чревато известным парадоксом: догоняющий находится в начальной точке маршрута и то же время он знает его конечный результат, от которого он не в восторге. Возникает желание элиминировать трудный отрезок и сразу перескочить к следующему этапу движения. Уточню, что в данном случае я не обсуждаю доктрину общественного развития, а пытаюсь понять политико-правовые воззрения Чехова в сахалинском случае. Писатель находится в удвоенном историческом времени. Как подданный российской империи он пребывает в прошлом европейской пенитенциарной истории, но, как образованный европеец, он живёт в её настоящем и пытается заглянуть в будущее. Отечественное же настоящее весьма неопределённо.

Чехов отмечает отсутствие системы перевоспитания правонарушителей в России. Наказания у нас мягче, чем на Западе. После середины XVIII в. казнь в подавляющем большинстве случаев заменяется экзекуцией, а в пореформенные времена — пожизненной каторгой и ссылкой. Уместно опять сопоставить отечественный материал с выкладками Фуко. Фуко ничего не пишет о русском уголовном праве, он вообще не сравнивает разные досовременные порядки наказания по жестокости. Зато детально прорисовывает театральноритуальное значение пытки. В заключающем допетровскую эпоху Соборном уложении (1649) об этом, действительно, на удивление мало.

Дисциплинарные практики в описании Уложения — домостроевские, патриархальные. «Паршивую овцу из стада вон» или, применительно к земледельческому уклону хозяйства, «сорную траву с поля долой». Уложение — поздний наследник варварских правд с определённым византийско-христианским влиянием (статьи о богохульстве, прелюбодеянии существуют отдельно от других). Эволюция варварско-правдинского начала Уложения состоит в ужесточении физического наказания. Поэтому русский судебник XVII в. в большинстве случаев предпочитает «казнити смертью»; за небольшую или недостаточно доказанную провинность — кнут. Остальные наказания, в сущности, — дополнение к этим, фундаментальным. Соборное уложение не проявляет особой заинтересованности ни в даровом труде осужденного, ни в символизме наказания, ни в перевоспитании и в контроле за аномией. Девианта просто калечат, запугивают или ликвидируют. Можно сказать, что в отечественной традиции Соборное уложение — предвестник принципа «есть человек — есть проблемы, нет человека — нет проблем», принципа варварского, простого. Дисциплина мыслится как контроль над телом, и контроль физический, с минимумом символических, психологических экономических и других включений. В западном наказании таких включений много больше, и оно трансформируются при переходе от пыточно-карательного права к исправительному.

Большое заточение по-западному создаётся в XVII в. «Классическая эпоха изобрела изоляцию, подобно тому как Средневековье изобрело отлучение прокажённых; место, опустевшее с их исчезновением, было занято новыми для европейского мира персонажами — „изолированными“» [Фуко 1997: 70].

Заканчивается же большое заточение на Западе на рубеже XVIII и XIX вв. за полной несостоятельностью классического порядка и появлением нового, тюремного. Большое заточение в России появляется примерно в то же время, что и на Западе, но со спецификой, делающей его весьма отличным от европейского изобретения. Большое заточение по-русски называется крепостным правом. При Борисе Годунове оно распространяется на крестьянство, а при Петре I уже все сословия «крепки» государству: одни платят подати, а другие служат. Страна как территория заточения, естественно, является иной реальностью, чем лишение свободы в четырёх стенах. Не следует увлекаться метафорами в ущерб анализу политико-

правовых устройств. Метафоры, однако, могут вывести на различие двух государственных курсов, двух дисциплинарных проектов, один из которых предпочитает «камерный надзор», а другой переносит его на всю территорию. Своим названием каторга, очевидно, обязана большому гребному флоту Венеции. Грести на галерах находилось мало желающих. Выручали осуждённые. В допетровской России не было ни флота, ни массовых тяжёлых государственных работ. Когда то и другое при Петре появилось, то для изнурительного труда использовались крестьяне, солдаты, пленные — масса, положение которой не особенно отличалось от рабского. Однако и таким ресурсом даровой рабочей силы, как осуждённые, великий преобразователь России не пренебрёг. Каторга в нашей стране появилась именно при нём.

Первоначально она находится внутри коренной европейской территории. Освоение Сибири её кардинально трансформировало. Будет логичным соотнести постепенное, сверху вниз, раскрепощение российских сословий после Петра, всплески социальных брожений в стране с усилением каторжно-ссыльного потока за Урал. При положительной связи между двумя динамиками можно говорить о «географизации» правительственной политики заточения, выносе его в Азию в ущерб тюремной нормализации европейской метрополии и страны в целом. «Великое освобождение», которое, по Фуко, имеет место в конце XVIII — начале XIX вв. на Западе, не просто распускает изолированное население бастилий и бедламов, а переливает его в дифференцированную дисциплинарную сеть, центром которой становится тюрьма. В концепции дисциплинарных практик «Надзора и наказания» она служит моделью эффективной корректировки и одновременно познания рабочего тела. Великое освобождение России — 1861 г., но такого (хотя и негативного) образца воспитания современного человека в ней нет. Более того, в появлении сахалинской каторги можно увидеть продолжение старой географизации наказания. Сначала место заточения эквитерриториально (страна-каторга), затем для него выделяется обширный регион Сибири, наконец, — окраинный остров. Администрация хотела бы разгрузить Сибирь от ссыльных и каторжных, но это не означает конца старорежимного заточения. Чехов видит опасность превращения Сахалина в большой рабочий дом с российской спецификой, в Сибирь уменьшенных размеров. Чеховское отвращение к пожизненному наказанию покоится на очень личном ощущении свободы, в социально-правовом плане — это опасение великого заточения. Дисциплинарная же система, полагающая ресоциализацию преступника, в России не выработана и тормозится отсутствием знания. За ним Чехов и едет на Сахалин. Он не берёт на себя миссию реформаторства, но намерен снабдить реформаторов знанием: «Я глубоко убеждён, что лет через 50–100 на пожизненность наших наказаний будут смотреть с тем же недоумением и чувством неловкости, с каким мы теперь смотрим на рвание ноздрей или лишение пальца на левой руке. И я глубоко убеждён также, что как бы искренно и ясно мы ни сознавали устарелость и предрассудочность таких отживающих явлений, как пожизненность наказаний, мы совершенно не в силах помочь беде. Чтобы заменить эту пожизненность чем-нибудь более рациональным и более отвечающим справедливости, в настоящее время у нас недостаёт ни знаний, ни опыта, а стало быть и мужества; все попытки в этом направлении, нерешительные и односторонние, могли бы только повести нас только к серьёзным ошибкам и крайностям — такова участь всех начинаний, не основанных на знании и опыте» [Чехов 1974-1983, XIV/XV: 25–26].

Чехов предполагал создать это знание сам, эмпирически, но понимал, что сможет провести исследования и претворить результаты в жизнь только с помощью государства. Отношения власти и знания в сахалинской экспедиции Чехова очень далеки от того, как их интерпретировало советское чеховедение. На Сахалине Чехов налаживает что-то вроде альянса с режимом. Его позиция временами доходит до почти административной распорядительности, а времена до усилий втолковать надзирателям цели надзора. К. Попкин (см. Popkin, 1992) считает, что на Сахалине Чехов пережил эпистемологический кризис, познал различие между научным и художественным методами. Похоже, что не только эпистемологический. Чехов также познал различие между знанием и властью.

В июле 1893 г. Чехов изложит Суворину концепцию работы, сильно отличающую от первоначальной программы: «То, что Вы когда-то читали у меня, забудьте, ибо то фальшиво. Я долго писал и долго чувствовал, что иду не по той дороге, пока наконец не уловил фальши. Фальшь была именно в том, что я кого-то хочу своим «Сахалином» научить и вместе с тем что-то скрываю и сдерживаю себя. Но как только я стал изображать, каким чудачком я чувствовал себя на Сахалине и какие там свиньи, то мне стало легко и работа моя закипела, хотя и вышла немного юмористической» [Чехов 1974-1983, V: 217].

Чехов возвращается от исследовательской программы 1890 г. («моя диссертация») в более привычную для него беллетристику. Замечание Чехова проливает свет на колебания его идентификации. Сам «Остров Сахалин» останется ценным вкладом в историю надзора и наказания.

Каторга на Сахалине будет закрыта в 1906 г., вскоре после того, как южная часть острова отойдёт Японии. Царская каторга возродится в СССР в грандиозных формах архипелага ГУЛАГ. Её быстрое воскрешение позволяет ещё раз усомниться в универсализме тюремной метафоры Фуко. Тюрьма как принудительная ресоциализация человека в качестве одиночного индивида служит матрицей правильной интенсивной эксплуатации его тела и саморегуляции в качестве индивидуального, самореализующегося элемента системы. Каторга же — формовка человека как частицы стадно-коллективного тела. В советских исправительно-трудовых лагерях такая формовка осуществлялась под лозунгами официального идеологического коллективизма. Однако ресоциализация заключённого велась преимущественно параллельной системой лагерно-уголовного мира. Лагерная модель социума не является атрибутом только России. Дж. Агамбен, хотя и причисляет себя к фукеанцам, показывает отличную от тюремной матрицу общества на примере нацистской Германии [Агамбен 2011]. Однако хотя влияние лагерной организации на социально-правовое устройство тоталитарных режимов Центральной и Южной Европы несомненно, именно в СССР лагерная субкультура смогла проникнуть во все поры общества и надолго стать в центр дисциплинарной сети, как тюрьма на Западе. У Чехова, внешнего наблюдателя сахалинского заточения, мы не найдем подробного описания параллельной структуры каторги. Она запечатлена Достоевским в «Записках из Мёртвого дома», а ещё лучше сведения о ней поискать у А.И. Солженицына и В.Т. Шаламова.

В поисках пространства свободы

В заключение я попробую выполнить обещание, данное в начале статьи и коснуться эпилогов двух пенитенциарных эпопей, которые находятся за пределами эпопей. По Фуко, тюрьма есть главная лаборатория всех других разновидностей власти-знания: производственных, армейских, школьных, психиатрических, научно-психологических и т. д. Заточение принудительно социализует стихийное, асоциальное начало человека, которым индивид не смог самостоятельно овладеть. Другие дисциплинарные практики также подменяет самоопределение личности знаниево-кратическими схемами только мягче, вкрадчивее. Русская власть не может обеспечить цивилизованный минимум социального надзора за человеком, западная слишком въедается в жизнь и внутренний мир личности, парализуя её саморазвитие — такой вывод можно предугадать из предварительного сопоставительного анализа главных пенитенциарных трудов Чехова и Фуко. Оба автора не довольствовались критикой наличного порядка. Они неустанно искали ресурсы персонализации, которые человек мог бы назвать своими. Чеховская доктрина воспитания и самовоспитания начинается со знаменитых строк о выдавливании раба по капле. Фуко обращается к техникам себя (*techniques de soi*). Они относятся к сфере культуры и типологически отличаются от «микрофизики власти». В одном случае индивид называет своей личностью и своим «Я» интериоризованные дисциплинарные практики. То, что именуется техниками себя, не относится к инструментам биовласти и

не служит эффективности хозяйственно-управленческой машины. Это, скорее, эстетические и вполне самодостаточные феномены, «рефлексивные и волевые практики, посредством которых люди не только фиксируют себя правилами поведения, но ищут, как трансформировать самих себя, как модифицироваться в их единичном существовании и как сделать из их жизни произведение, которое имеет некоторую эстетическую ценность и отвечает некоторым критериям стиля» [Foucault 1984: 17]. Из таких техник создаётся культура себя. Фуко-историк и теоретик обнаружил более развитую, чем на буржуазном Западе, культуру себя в Древнем Риме первых веков нашей эры. Здесь «развитие культуры себя сказалось не в умножении факторов, препятствующих умножению желаний... Критерием успеха такой работы, как и прежде, выступает умение индивидуума властвовать над собой, но эта власть отныне распространяется на опыт, в соответствии с которым отношение к себе принимает форму не просто владения, но радости, не ведающей надежд и тревог» [Фуко 1998: 76–77].

Существенно то, что устроение морали в начале нашей эры не носит законодательного характера и не распространяется на всё общество. Оно остается достоянием элиты, что, видимо, должно свидетельствовать о продуманно личном характере движения. «Философы не предлагали проект всеобщего принудительного законодательства, не пытались ввести какие-либо унифицированные меры или наказания, которые позволили бы привести к строгости всех людей разом, но, скорее, призывали к ней индивидуумов, готовых вести жизнь, отличную от той, что ведут „многие“» [там же: 48]. Античность показывает пример элитарного самоопределения там, где Новое время, объединив знание и власть, ставит на поток производство субъективности. Частное существование оказалось в буржуазном обществе социально признанным и юридически защищённым, но внутренне непроработанным и в этом отношении табуизированным. Античность же не стесняется говорить о сексуальных делах, однако медлит с установлением для них всеобщих правил. Бдительности к движениям желания — да, осуждению грехов, как в Средние века, или распространению стереотипизированных научных знаний о человеке, как в Новое время, — нет.

Фуко показывает амбивалентность прогресса. Всеобщее образование, доступная медицина, гигиенизация населения, гражданское равноправие есть атрибуты демократии и общества благосостояния, но в то же время — тотального дисциплинирования западного человека. Внутренний референт указанных дискурсивных практик, человеческое «Я», оказывается унифицированным и психологически ненаполненным. В обществах Нового времени есть забота о поддержании неприкосновенности частного мира, но нет заботы о себе в античном понимании. По Фуко, подлинное «Я» человека находится вне зоны действия массовых дискурсивных практик, которые внедряют в наше эго надзирающее за ним супер-эго. Это «Я» есть пространство собирания себя как наднормативной целостности. В «Заботе о себе» нет отдельных разъяснений относительно дискурсивной материи, из которой произрастает моральный римский гедонизм Империи, но, видимо, он неотъемлем от новых литературных форм этого периода. Ведь творцами культуры себя были не только философы и врачи, но также поэты, литераторы, нашедшие более изысканные, чем прежде, способы передачи человеческих переживаний. Без художественного слова сформировать «Я» как эстетическую вещь невозможно.

И здесь между Чеховым и Фуко намечается следующая точка соприкосновения. Не только как авторами, исповедовавшими чрезвычайно гибкий способ выражения, ускользавший от идеологической однозначности, но и как практиками своей жизни. Фуко отстраивается от линейного программирующего порядка биографий. Включение малой истории человека в большую историю есть работа дисциплинарного дискурса Нового времени. Фуко хочет создать индивидуальную историографию, т. е. историю, выводимую из гедонистически-аскетического самосотворения человека.

Что касается личной жизни Фуко, то она была полуподпольной, поскольку в ней мыслитель практически отстраивался от принятого порядка получения наслаждений, который он

препарировал и критиковал теоретически. Какие сопоставления напрашиваются в этой плоскости между французским культурологом, умершим от СПИДа, и русским писателем, умершим от туберкулеза? Чехову тоже было, что скрывать. Отсюда его отвращение к самораскрытию. «Мы всё ещё можем сказать, вторя замечанию, сделанному в 1929 г. одним из самых значительных ранних исследователей Чехова, что из всех крупных русских писателей XIX в., мы знаем Чехова менее всего. Множество биографических материалов было издано после смерти Чехова в 1904 г. его сверстниками, коллегами и друзьями, так же как исследователями и архивистами; недавно и большая часть того, что скрывалось до эры гласности, увидело свет. Тем не менее, чеховская личность остаётся для нас, как для многих его современников, совершенно закрытой», — пишет американский исследователь творчества Чехова [Finke 2005: 1].

Чеховская «забота о себе» проявляется в постоянном сбивании настройки правильной, линеизирующей последовательности жизни. Он не желает вписываться в её дисциплинарные дискурсы. В больнично-медицинский — до последнего возможного момента скрываясь от осмотра и лечения, в профессиональный — до самого конца жизни прикидывая возможность смены занятий³, в социально-организационный — смешивая деловые и дружеские отношения. Но эти аномалии сравнительно с правильным порядком Нового времени и являются свободной траекторией жизни, устанавливаемой самим и для себя вопреки принятому в Новое время порядку.

Агамбен Дж. 2011. *Ното sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа.

Соколовский Н.А. 1896. Уголовное уложение (по поводу проекта Редакционной комиссии). — *Русское богатство*. №5.

Фуко М. 1997. *История безумия в классическую эпоху*. СПб.: Университетская книга.

Фуко М. 1998. *История сексуальности-III: Забота о себе*. Киев-Москва: Дух и литера, Грунт, Рефл-Бук.

Фуко М. 1999. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem.

Чехов А.П. 1974—1983. *Полное собрание сочинений и писем в 30 томах*. М.: Наука.

Finke M. 2005. *Seeing Chekhov: Life And Art*. Cornell University Press.

Foucault M. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Foucault M. 1984. *L'usage des plaisirs*. P.

Popkin C. 1992. Chekhov as Ethnographer: Epistemological Crisis on Sakhalin Island. — *Slavic Review*. V. 51, № 1.

Romaniello M. 2009. Review: Gentes, Andrew A. Exile to Siberia, 1590–1822. New York: Palgrave Macmillan. — *Slavic Review*. № 5.

³Даже в 1904 г., на краю могилы, Чехов ведёт разговоры о том, как он сменит писательский труд на медицину и поедет врачом на русско-японскую войну.

К КОНЦЕПЦИИ КАДРОВЫХ ПЕРЕМЕН В ГОСАППАРАТЕ: ДВА ВЗГЛЯДА¹

А.В. Оболонский

А.Г. Барабашев

*Национальный исследовательский университет —
Высшая школа экономики*

Аннотация: В статье представлены две позиции по вопросу кадровых перемен в государственном аппарате. Авторы отмечают ряд проблем, актуализирующих реформирование бюрократической системы России: разрастание госаппарата, низкое качество услуг с параллельным ростом расходов на содержание чиновников, гигантские размеры коррупции и др. Все эти недостатки в совокупности превращают бюрократическую систему из аппарата оказания государственных услуг в реальную угрозу российскому обществу. Авторы предлагают своё видение путей реформирования государственного аппарата России.

Ключевые слова: бюрократия, государственный аппарат, коррупция, деноменклатуризация, гражданский контроль, технологии общественно-государственного контракта.

Часть I. Комплектовать госаппарат из честных и умных чиновников

С плохими чиновниками никакие законы не помогут.
Отто фон Бисмарк

1. Диагноз. Запущенная болезнь

Необходимость серьезных и достаточно радикальных перемен в нашей системе государственного управления представляется очевидной. Без этого любые амбициозные и привлекательно звучащие планы и проекты, даже если предположить искренность намерения их осуществить, обречены. И, представляется, что масштаб и радикальность необходимых перемен таковы, что они в чем-то выходят за рамки понятия «реформа», во всяком случае, в привычном смысле слова. Не случайно и у нас недавно прозвучали слова «управленческая революция». А в странах Запада, гораздо дальше нас прошедших по пути перемен, об «админи-

¹Первая часть статьи написана А.В. Оболонским; вторая часть — А.Г. Барабашевым.

стративной» или «постбюрократической» революции говорят уже довольно давно. На наш взгляд, в этом есть элементы риторического преувеличения, но общую направленность и суть дела (тренд, если использовать модное ныне слово) они выражают верно. Но оставим пока Запад.

Жизненная важность перестройки сложившейся у нас, в России, государственной системы – факт очевидный. Это признается практически всеми, кто хоть как-то размышляет на эти темы – от высшего политического эшелона до так называемых «простых» граждан. Она крайне неэффективна, архаична и морально растлевает даже изначально честных людей, причем как внутри, так и вне государственных структур. Данный текст посвящается одному из аспектов не просто назревших, а в чем-то и перезревших перемен – кадрам государственного аппарата.

Формально вопросы реформирования государственной службы стоят в политической повестке еще с начала девяностых годов. За это время были изданы три закона, масса президентских указов, они были в центре одного из посланий Президента Федеральному Собранию еще в 1998г., затем были приняты две президентских программы реформирования, под которые потрачены огромные деньги – десятки миллиардов. При этом срок завершения второй из этих программ истекает в 2013г., но никто из политически ответственных лиц ее даже не упоминает. А масштабы использования «административного ресурса» (словосочетание, которым у нас стыдливо, а, вернее сказать, бесстыдно, обозначают преступное злоупотребление служебными полномочиями, торговлю ими в своекорыстных целях) достигли размеров воистину национального бедствия. Реальное состояние нашей государственной службы таково, что она не только не способна обеспечить то развитие страны, о котором в разных вариантах и терминах говорят со всех политических трибун, но и просто представляет угрозу ее сколько-нибудь нормальному существованию, а, главное, достойным условиям жизни людей.

За последние десятилетия, особенно за второе из них, государственный аппарат разросся до немыслимых размеров. Если отбросить лукавства, связанные с классификациями разных категорий «государевых слуг», то его общая численность, согласно официальной статистике перевалила за полтора миллиона человек. Но работает он при этом все хуже и хуже. А денег требует и поглощает все больше, все глубже залезая при этом как в общественный, так и в личные карманы граждан. О первом свидетельствуют сухие цифры государственных бюджетов, о втором – данные о гигантском размахе коррупции, масштабы которой за 12 лет пребывания у «кормила» (в разных смыслах слова) нынешних властей увеличились на порядок. Более того: наша бюрократическая система сейчас пребывает в состоянии столь глубокого неблагополучия, что это не просто блокирует нормальное развитие, но и является реальной угрозой для общества.

2. Причины. Самолечение не помогает

Ни наши государственные институты, ни преобладающая часть работающих в них людей явно неспособны к адекватной, т.е. не консервативно охранительной, а позитивной, способствующей развитию, реакции на его проявления. Конечно, на персональном уровне есть немало и исключений, в аппарате на разных уровнях работают немало и вполне достойных и компетентных людей. Но на общую аппаратную «погоду» в рамках общих, заданных «климатических» условий, они если и могут влиять, то лишь в незначительной степени, в отдельных ограниченных областях. В целом же сложившееся у нас полицейско-чиновническое государство с квазидемократическим фасадом в его нынешнем виде и формах с очевидностью вошло в полосу кризиса и не в состоянии отвечать на вызовы времени. Думается, все это – следствие как заложенного еще в Конституции 1993г. несовершенства институтов, допускающих возможность властного авторитаризма, так и воплощения этой возможности в

реальность, причем в худших формах, руками персон, оказавшихся в 2000-е годы у рычагов власти.

Разумеется, реформа институтов критически важна. И каждый год отсрочки с ее проведением будет порождать все новые отрицательные эффекты. И выход из этого «порочного круга» будет стоить обществу, т.е. всем нам, все дороже и дороже. Да и до критической «красной линии», за которой нас ждут лишь разные катастрофические сценарии, на мой взгляд, не столь уж далеко. Однако это условие хотя и необходимое, но недостаточное. Институты решают не все. Они – артефакты. А действуют люди. И даже хорошие институты, оказавшись в распоряжении людей с разложившейся моралью, с деформированной шкалой моральных ценностей, либо бездействуют, либо действуют избирательно, по «понятиям», обслуживая далекие от общественных нужд групповые и даже личные интересы и тем самым становятся контрпродуктивными. Простейший пример: без корпуса честных судей – совсем не героев, а просто честных перед собой и своей профессией людей – никакая реформа судебной системы не совладает с нашим «шемякинским правосудием».

Разумеется, есть большая доля истины в утверждении, что при хороших законах, при полноценных общественных институтах и действенности механизмов, которые обеспечивают их реальное функционирование, честным быть выгодно. Да, в некоей перспективе, тем более, статистически, наверное, выгодно. Но это отнюдь не значит, что в конкретных случаях это всегда легко и просто. Даже при идеальных общественных институтах вариант оппортунистического, а, попросту говоря, порой и шкурного, поведения может оказаться привлекательней и безопасней, а, следовательно, в краткосрочной перспективе, и выгодней. Впрочем, это – тема для отдельного разговора, хотя с нашим нынешним предметом и тесно связанная.

На наш взгляд, глубинная причина печального итога всех попыток реформ, на деле оказавшихся псевдореформами, кроется в том, что лечение было доверено самим больным. Известно, к чему обычно приводит *самолечение*. Или, если взглянуть с несколько другой стороны, то суть дела, хотя и в упрощенном виде, но довольно точно отражает старофранцузская поговорка: «Нельзя поручать лягушкам осушать болото, в котором они живут». У нас же именно так и случилось.

Между тем в обществе существует достаточно четко выраженный запрос на *другой* государственный аппарат. Другой и по составу, и по правилам его последующего формирования. Иначе нет гарантий, что новые (или прежние, но прошедшие через реальное отборочное «сито») чиновники не воспроизведут все ту же уродливую систему. Или, говоря более профессиональным языком, необходимы не только персональные, но в неменьшей степени и институциональные перемены – новый подход и правила формирования аппарата.

Госслужба, как и все государственные институты, и как само государство в целом, существует для людей, а не наоборот. Эту элементарную, детскую по простоте мысль, часто либо забывают, либо, хуже того, считают ее риторикой, к «реальной жизни» отношения якобы не имеющей. Между тем, с нашей точки зрения, любые реформы государственного аппарата, в которых заказчиком и обладателем решающего голоса будет сам аппарат, могут дать лишь косметический эффект. А имитация реформ бывает даже хуже откровенного отказа от них, поскольку порождает опасные иллюзии. Здесь уместно вспомнить слова крупнейшего отечественного либерального мыслителя Бориса Николаевича Чичерина: «Бюрократия может дать сведущих людей и хорошие орудия власти; но в этой узкой среде, где неизбежно господствуют формализм и рутина, редко развивается истинно государственный смысл... Новые силы и новые орудия, необходимые для обновления государственного строя, можно найти лишь в глубине общества.» (Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т.2. С.388). Мы целиком с ними солидаризируемся. И они полностью применимы к проблеме реформирования самой бюрократии, ибо уж эти «лягушки» себя точно в обиду не дадут и свое «болото» не только не осушат, но постараются и расширить, о чем, собственно, и свидетельствуют события последних двадцати лет.

3. «Другие» тоже болеют. Но лечатся

Вообще осознание данного обстоятельства и общественная реакция на это – достаточно общая мировая тенденция последнего времени. Мы и в этом плане совсем не уникальны. Различия есть в степени остроты процессов, в их стадии, в конкретных формах их проявления и реакции на них со стороны государства. Но не в глубинной сути, что бы на этот счет ни кричали (в далеких от соображений общественной пользы целях) о нашей якобы «особости», «неповторимости» и т.п. Традиционная модель доверия к власти подвергается последние десятилетия серьезной ревизии даже в демократических странах. Произошла десакрализация государства в общественном сознании там, где она существовала, и растет настороженная неприязнь к нему там, где ее не было. Уроки тоталитаризма даром не прошли. Да и сама жизнь выдвигает новые, более высокие требования к уровню управления, которые традиционные государственные институты в их еще недавно казавшихся незыблемыми формах удовлетворить не в состоянии. В результате престиж государства существенно понизился. Об этом свидетельствуют эмпирические данные по многим странам. В некоторых отношениях люди просто перестают доверять государству. Прежние, веками апробированные государственные механизмы становятся все менее адекватными. Поэтому происходит отторжение, «делигитимация» существующей системы отношений между государственной бюрократией и гражданским обществом, стремление к пересмотру классического «общественного договора» между ними. Проявления этого – с одной стороны – социальные и, что существенно, интеллектуальные протесты, с другой – происходящие в ответ на них очень серьезные перемены и в устройстве бюрократии, и в ее отношениях с обществом. Как пишут, например, авторы доклада, послужившего основой для дискуссий в международном интеллектуальном сообществе «Демос» во время мероприятия с характерным названием – «Форум о будущем систем правления», «многие государства отошли от прямого вовлечения в процесс предоставления услуг и переориентировались на посредничество, координацию и регулирование услуг, предоставляемых другими – частным и добровольным секторами... Это – радикальная трансформация роли правительств. .. Каждый день мы читаем о новых скандалах и не вызывающих доверия действиях политиков и чиновников повсюду в мире. Евробарометр показывает, что более трех четвертей американцев и европейцев не доверяют политическим партиям. .. люди в обществах постмодерна более критичны и требовательны, а уважение к власти определенно снижается... внеэлитные формы политического участия все более распространяются [Skidmore P, Bound K. 2005].

Процессы эти идут в разных странах, в очень разных формах, как «сверху», так и «снизу» – в амплитуде от очень умеренных и неохотных реформ в странах континентальной Европы, через весьма серьезные «антибюрократические» реформы, предпринятые правительствами англо-саксонских стран и вплоть до событий «арабской весны» и акций типа «захвати Уолл-стрит». Различаются степень осознания их важности и, соответственно, характер и уровень реакции на них. И здесь мы, увы, совсем не в числе лидеров.

4. Вектор перемен — гражданский контроль над бюрократией

Но и мы живем не на острове. И, разделяя дух обозначенной мировой тенденции, тоже исходим из того, что самолечение бюрократии в принципе не может привести к тем серьезным ее изменениям, которых ждет и настоятельно требует общество. И дело совсем не в том, что в аппарате сидят сплошь «плохие парни».

Есть два аспекта перемен – *ценностный и персональный*, или, иначе говоря – кадровый. Проблема состоит в том, чтобы привнести в госаппарат внешние по отношению к нему ценности, иной внеаппаратный взгляд на мир. **А сделать это можно, лишь если привлечь**

к его реформе само гражданское общество – конечного потребителя государственных услуг. И здесь мы переходим к разговору об одном, но, возможно, ключевом аспекте реформ – кадровом. А в качестве положительного примера посмотрим сначала на опыт страны, которая, как и мы, хотя и по другим причинам, тоже столкнулась с проблемой падения уровня общественного доверия к государственной бюрократии, но отреагировала на это достаточно быстро, весьма, с нашей точки зрения, адекватно и эффективно. Короче, речь об Англии.

5. Английский опыт: общество само нанимает чиновников к себе на службу

Исторически высокие моральные стандарты английских государственных служащих всегда были одним из предметов национальной гордости. И не без оснований. Но в 90-е годы прошлого века ситуация в определенной мере изменилась. И тоже не без некоторых оснований. Причины, по которым это произошло – вопрос отдельный. Оставим его за рамками. Нам в данном случае важен сам факт – падение доверия к «государственным людям». И то, как на него отреагировали. А отреагировали решительно, как на реальную и серьезную общественную угрозу. Был срочно создан Комитет по стандартам публичной сферы, в состав которого вошли независимые люди с высокой моральной репутацией. И в первом же своем докладе Комитет сформулировал свои цели как: - восстановление доверие общества к лицам, занимающим государственные должности, и – восстановление ясности и ориентиров в тех вопросах, где шкала моральных ценностей оказалась размытой. В качестве фундаментальных отправных моментов были сформулированы семь основополагающих ценностных принципов, следование которым не осталось на уровне красивой риторики, а стало практической основой для механизмов найма, продвижения и контроля государственных служащих. Ниже мы их воспроизводим. И советуем обратить внимание, что при кажущейся на первый взгляд их чрезмерной «красивости» и некоторой размытости, содержание каждого из них сформулировано достаточно конкретно, налагает на должностных лиц вполне реальные ограничения, задает правила поведения и позволяет контролировать их по вполне определенным параметрам.

Стандарты поведения чиновников или Семь принципов публичной сферы.

Бескорыстие. Лица, занимающие государственные должности, должны действовать исключительно в общественных интересах. Они не должны использовать свое положение для приобретения финансовой или другой материальной выгоды для самих себя, своих семей или своих друзей.

Принципиальность. Лица, занимающие государственные должности, не должны связывать себя какими-либо финансовыми или иными обязательствами по отношению к сторонним лицам или организациям, могущим пытаться оказать влияние на выполнение ими своих служебных обязанностей.

Беспристрастность. Лица, занимающие государственные должности, должны, при решении служебных вопросов, включая назначения на должность, распределение государственных контрактов либо рекомендации о награждении тех или иных лиц или предоставлении им льгот, основывать свой выбор на заслугах и достоинствах кандидатов.

Подотчетность. Лица, занимающие государственные должности, подотчетны обществу за свои решения и действия и обязаны не препятствовать любой проверке, связанной с их служебной деятельностью.

Открытость. Лица, занимающие государственные должности, должны проявлять максимально возможную открытость во всех своих действиях и решениях. Они должны обосновывать свои решения, ограничивая информацию лишь в тех случаях, когда этого определенно требует обеспечение более широких общественных интересов.

Честность. Лица, занимающие государственные должности, обязаны заявлять о любых своих частных интересах, связанных с их официальными обязанностями, и предпри-

мать шаги по разрешению любых возникающих конфликтов интересов способами, которые обеспечивают защиту общественных интересов.

Лидерство. Лица, занимающие государственные должности, должны служить инициаторами распространения этих принципов и утверждать их личным примером.

В сущности, это – набор обязательств, принимаемых на себя людьми, приходящими на общественную службу в административную сферу или в политику. Думается, и у нас нечто подобное могло бы сыграть конструктивную роль, разумеется, если создать эффективные механизмы контроля за соблюдением принципов. Таким образом, в основу реформы были положены не оргмеры, а ключевые **ценности**. А оргмеры им воспоследовали.

Комиссия по гражданской службе. Это ведомство, недавно отметившее 150-летие своего существования, вплоть до конца 90-ых годов было довольно обычным ведомством «по кадрам». Однако теперь ситуация принципиально иная. Комиссия состоит из одиннадцати «комиссионеров», назначаемых на пятилетний срок, на основе частичной занятости (совместительства) и, что представляется кардинально важным, главным образом, *не из числа государственных служащих, а извне, из числа авторитетных людей, обладающих опытом работы на заметных публичных должностях в общественном и частном секторах*. Так, недавний состав Комиссии возглавляла крупный адвокат, авторитетный член Английского юридического общества, к тому же одновременно бывшая и главным распорядителем по организации Олимпийской лотереи. В ее состав входят люди с опытом работы в различных культурных, коммерческих, медицинских, образовательных организациях, журналист, вице-президент университета, административный директор Британского музея, сотрудники всевозможных консультативных и инспекционных фирм, бывший член совета британской ветви фирмы «Макдональдс» и т.п.

Концепция такого подбора – *передача функции формирования корпуса чиновников под контроль и в руки не профессиональных аппаратчиков, а тех, кто имеет с ними дело с другой стороны – со стороны общества, являясь потребителем предоставляемых ими услуг*. Стоит привести несколько мест из программного документа Комиссии: «Комиссионеры осуществляют контроль над назначениями на гражданской службе и соблюдением при этом стандартов... Ключевые ценности - честность, порядочность, объективность, беспристрастность и отбор на основе заслуг и достоинств... Мы – рядовые граждане, представители обычного населения. Мы принесли с собой наш различный опыт и интересы, которые мы приобрели, работая в государственном, частном и общественном секторах. Это, по нашему мнению, дает нам понимание того, как гражданская служба может лучше служить народу и заработать его доверие... Наше коллективное знание хорошей практики, существующей за пределами гражданской службы, представляет в этом отношении особую ценность»².

Комиссия - независимое агентство, в круг полномочий которого входит: - окончательное рассмотрение и утверждение на основе принципов «мерит систем» кандидатур примерно на 600 должностей входящих в перечень старших гражданских служащих (они подразделяются на 4 градации); - издание и доведение до общего сведения Кодекса найма служащих, регулирующего соответствующие процедуры на всех уровнях службы; - контроль за его соблюдением непосредственными нанимателями; - распространение примеров положительной практики найма; - рассмотрение, в качестве высшей инстанции, жалоб на нарушение Кодекса. Она имеет относительно небольшой штат сотрудников, действующих при этом весьма эффективно. На заседаниях, где решается вопрос о назначении на должности старших служащих, председательствует один из членов Комиссии; в нем также участвуют постоянный секретарь соответствующего министерства (агентства) и сотрудник его кадровой службы... В ходе заседания возможно проведение собеседования с каждым из претендентов. Найм на все прочие должности, за исключением шестисот высших, осуществляют кадровые службы

²Supporting an Effective and Impartial Civil Service. Civil Service Commissioners просматривается явная.

самих учреждений. Но Комиссия осуществляет по отношению к ним функцию мониторинга их деятельности по кадровым назначениям. Исключение из открытого конкурса составляют временные назначения на срок до 12 месяцев, а также, в некоторых случаях, должностные перемещения служащих. Все это достаточно детально прописано в Кодексе найма.

Главный смысл этого опыта - реальное, а в некоторых отношениях и решающее, участие представителей гражданского общества в найме чиновников на государственную службу. Еще раз подчеркнем: общество само нанимает чиновников себе на службу. Аналогично тому, как в демократических странах оно посредством честных конкурентных выборов нанимает президентов и парламентариев. На наш взгляд, это почти беспрецедентный прорыв к модели государства будущего, к «постбюрократическому» обществу.

6. Нам это не просто подходит, а жизненно необходимо

Мы имели ряд возможностей обсудить возможность и перспективы использования этого опыта в отечественных «пенатах». Первая реакция чаще всего была недоверчиво скептической. Дескать, «у нас так не получится», и тут же всплывали стандартные рассуждения насчет «300-летнего английского газона» и т.п. На это для начала можно заметить, что описанный опыт как раз показывает, что и на 300-летнем английском газоне люди не свободны от искушения при случае злоупотребить предоставленными им властными полномочиями, хотя масштабы и характер злоупотреблений, конечно, несопоставимы с тем, что мы видим в отечественной политико-административной действительности. Принципиальное отличие в другом – в отношении к этому злу, в серьезности стремления искоренить его. И в ходе обсуждений их участники (а среди них были и студенты, и научные работники, и сами чиновники) не просто отходили от первоначального скепсиса, но многие приходили к жизненной важности внедрения у нас чего-то подобного.

В самом деле, представляется, что именно эта часть зарубежного опыта для нас жизненно важна. Что может быть лучше для столь необходимых и, надеюсь, неизбежно предстоящих в недалеком будущем серьезных кадровых перемен в наших до мафиозности коррумпированных и неэффективных государственных структурах? К тому же есть и еще одно, дополнительное, обстоятельство. *Пожизненная административная карьера не отвечает объективным потребностям мира XXI века*. Персонал на разных этажах управления и власти должен периодически и регулярно меняться, обновляться. Его жизненно важно регулярно освежать людьми из других секторов рынка труда, обладающих иным опытом.

А сейчас кроме этого необходима и достаточно серьезная разовая очистка государственного аппарата, его деноменклатуризация. Нам нужно избавиться от тех, кто использует служебное положение для распилки в свою пользу государственного бюджета, для вымогательства взяток и других приемов преступного обогащения за нас с вами счет, от тех, кто попал на высокие должности не благодаря своим знаниям и достоинствам, а благодаря личным связям и прежним, порой весьма специфическим «заслугам» еще в советских структурах. В странах Восточной Европы после краха советского блока чиновники проходили через процедуру люстрации (что по латыни значит «очищение»). У нас ничего подобного не было проведено. И плоды этого мы продолжаем пожинать. Разумеется, это не должно стать «стрельбой по площадям», не приобретать характер сведения счетов. Процесс и результаты такой «чистки» практически не затронут порядочных и компетентных людей. Но важен сам принцип, причем не только в практическом, но и в моральном отношении. Он послужит очищению общей моральной атмосферы в стране, с которой у нас очень неблагоприятно. И жизнь, увы, предоставляет все новые доказательства и свидетельства этого. Конкретно: в массовые фальсификации воли избирателей на недавних выборах были вовлечены минимум десятки тысяч госслужащих разных уровней. Благодаря подвижническому труду армии общественных наблюдателей многие из них были «схвачены за руку». И только независимый от аппа-

рата государства, внешний по отношению к нему механизм способен помочь очистить его от них.

Таким образом, создание у нас чего-то подобного английским комиссиям позволило бы решить несколько задач – и одноразовую тактическую, т.е. очистить аппарат государства от недостойных людей, и долговременную стратегическую, создать фильтр, препятствующий проникновению туда подобных людей в будущем.

Разумеется, мы далеки от идеи слепого копирования даже прекрасного, но чужого опыта. Но использование лежащих в его основе логики и посылок представляется весьма перспективным и многообещающим. И тут, как говорится, возможны варианты, описанию которых посвящается вторая часть статьи.

Часть II. Использовать технологии общественно-государственного контракта при найме на государственную гражданскую службу

Объект как особая организованность определяется не только и даже не столько материалом природы и мира, сколько средствами и методами нашей деятельности.

Г.П. Щедровицкий

1. О необходимости технологий

Без технологий в управлении нельзя. Идеи (в совокупности, идеология) преобразований управления, критика имеющейся управленческой практики, не подкрепленные технологией преобразований, внятыми описаниями, что и как надо делать, а также «дорожной картой» реализации технологий, содержат потенциал разрушения. Со временем, если появляются успешные технологии, то происходит наполнение идеологии технологиями. Это и есть нормализация управления. Поэтому, общий посыл о необходимости привлечения на государственную службу честных и умных чиновников – это «каркас здания управления», необходимый, но долженствующий быть дополненный технологической «отделкой». Конечно, здание управления строится постоянно, и появляются новые идеи. Но управление через идеи напрямую, вне механизмов, может оказаться неэффективным и даже контр-продуктивным. Если «каркас» управления остается «технологически не прикрытым», то возникает опасность привести на место профессионалов ситуативно подстроившихся конъюнктурщиков и даже откровенных проходимцев. Примеров тому в нашей пост-советской истории хватает. Тем самым, предложенную выше идеологию преобразований следует рассматривать как основной вектор трансформаций: разработка механизмов участия гражданского общества в подборе и оценке кадров государственной службы, а не как призыв к поголовной люстрации.

Конструирование управленческих технологий, в том числе технологий подбора кадров для государственной службы, сложная и ответственная задача. Эта задача сложная, поскольку управленческие технологии не могут быть внутренне противоречивыми, обладать неясностями, допускать «лазейки» недобросовестного применения. «Язык технологий» должен быть инструктивным, он не терпит эмоций и замещения самих процедур «назывными» описаниями процедур. Это задача ответственная, поскольку плохо продуманная управленческая технология очень дорого обходится обществу. К сожалению, место максимы «Суровость законов в России компенсируется необязательностью их исполнения», все более занимает новая максима «Хорошие идеи в российских законах не подкреплены качественными технологиями их реализации». При отсутствии качественных технологий практика подбора кадров для государственной службы всегда будет искажать замысел. Это имеет место

для любых новых идей по формированию профессионального, честного и умного государственного аппарата, если только соответствующие новым идеям технологии не будут разработаны.

2. Действующие идеи и технологии подбора кадров для российской государственной службы: государственное дело, аппаратная реализация

Посмотрим, какая «идеология» («каркас», совокупность принятых идей) привлечения кадров на государственную гражданскую службу закреплена в действующем российском законодательстве, и какие технологии эти идеи реализуют.

В качестве основного лейтмотива (идеологии) подбора кадров еще в 1990-е годы был принят принцип отбора кадров руководством. Прием на государственную службу отдан на откуп государству, как правило, отдельным государственным органам. Здесь просматривается явная аналогия с коррупционными вступительными экзаменами в вузы в то время, когда они проводились самими вузами. Общество оказалось в стороне, граждане представлены заявителями, которые имеют право «претендовать» на замещение должностей. Оценка качества приема на государственную службу также была оставлена за «представителями нанимателя», за государством, а в действительности, за самими государственными органами. Это принципиальная позиция, проистекающая из фундаментальной формулировки, что государственная служба является институтом «по обеспечению выполнения государственными служащими функций государства а также деятельности органов государственной власти». Данная формулировка, в тех или иных вариациях, присутствует и в Концепции реформирования системы государственной службы РФ (2001), и в 79-ФЗ «О государственной гражданской службе РФ» (2004), и в Указе Президента РФ "О конкурсе на замещение вакантной должности государственной гражданской службы РФ" (2005). Конечно, в «чистом виде» идея служения «государству как нанимателю» пройти не могла, поэтому были сделаны «реверансы» в сторону общества, не меняющие сути дела (включение независимых экспертов в количестве ¼ от состава конкурсных комиссий). Но от этих независимых экспертов в комиссиях в действительности ничего не зависит.

Технологии привлечения кадров на государственную службу, которые у нас сложились, характеризуются «аппаратным» исполнением указанных идей.

Во-первых, эти технологии выхолощены введением исключений, позволяющих избежать конкурсного приема на службу и затрудняющих формирование профессионального аппарата. Главное такое исключение – допуск к государственной тайне как основание внеконкурсного приема. Следующее по значимости, «запрещающее профессию» по своей сути требование, это наличие стажа государственной службы или опыта работы «по специальности». Такое ограничение закрывает дверь на службу для молодых профессионалов, только что закончивших вузы и имеющих «внеаппаратный» менталитет.

Во-вторых, конкурсные технологии подходят к отбору кадров формально. Поскольку профессионально-квалификационные требования к должностям до сих пор не разработаны, то конкурсом проверяются только «поверхностные» требования к кандидатам. Проверка уровня профессиональных знаний ограничивается предъявлением диплома о любом (!) высшем профессиональном образовании, причем уровень этого образования, бакалавриат, магистратура, или специалитет, не имеет значения. Исследование знания законодательства сводится, как правило, к компьютерным тестам на знание формулировок Конституции и некоторых основных законов, а не на их применение в реальных ситуациях разработки и исполнения управленческих решений (что подразумевает создание баз тестовых кейсов). Социально-психологические параметры углубленно тестируются только для правоохранительных органов, причем акценты на проверку морально-этических принципов кандидатов на должности отсутствуют.

В-третьих, процедуры конкурсного отбора не являются гласными, поскольку нельзя назвать достаточными для гласности публикацию объявлений о предстоящих конкурсах и об их результатах. Сами процедуры, их порядок и содержимое, механизмы принятия решений – «черный ящик» для стороннего наблюдателя, они скрыты в стенах ведомств. Конкурсы могут быть уподоблены экзаменам без программ и экзаменационных билетов.

В-четвертых, нельзя не упомянуть о дороговизне конкурсов, особенно в случаях необходимости очного присутствия кандидатов из различных, зачастую далеко отстоящих друг от друга, регионов России.

Таким образом, резюмируя, ущербность идеологии кадрового отбора усугубляется несовершенством технологий отбора и их ведомственно-аппаратным исполнением. Профессиональный аппарат, работающий на благо общества, так не создать.

3. Можно ли ограничиться «косметическим ремонтом» технологий конкурсов?

Нельзя сказать, что в рамках идеологии государственно-аппаратного отбора кадров конкурсные технологии не разрабатывались. В частности, была осуществлена аналитика зарубежных технологий конкурсного отбора, разработаны этапы и процедуры тестирования кандидатов в «привязке» к категориям и группам должностей, к требованиям должностных регламентов и условиям прохождения службы (оценка профессионализма, компетентности, способности к психолого-профессиональной адаптации, ценностных мотиваций, ориентации на результат и установки действовать, отношения к риску, наличия организаторских способностей, и т.д.), определены методики формирования и содержания работы конкурсных комиссий государственных органов. Наконец, была проведена экспериментальная апробация механизмов подбора кадрового состава гражданских служащих, подготовлены и реализованы экспериментальные программы обучения представителей кадровых служб некоторых государственных органов тому, как проводить конкурсы.

Но разработанные технологии оказались в основном либо не востребованными, либо искаженными при их реализации. Причины «отторжения» технологий таковы:

- кадровые службы государственных органов действуют в условиях нехватки работников и вне мейнстрима технологий, сосредоточенных в независимых профессиональных кадровых агентствах. Сделать из кадровых служб сильные методические центры государственные органы не в состоянии. Кадровые службы не могут дать ответа на вопрос, какими должны быть профессионально-квалификационные требования к должностям, не способны определять перечни и содержание требуемых профессиональных компетенций;
- государство отсечено от общего рынка трудовых ресурсов, а поэтому оно не способно осуществлять мониторинг сопоставительной привлекательности профессии, заведомо проигрывает другим работодателям;
- кадровыми службами отбор рассматривается как нахождение кандидатов, соответствующих должностям («подгонка людей под должности»), а не как приобретение и накопление человеческого капитала;
- заключительное решение относительно приема на работу принимается представителем нанимателя. Независимая экспертиза имеет рекомендательный характер, конкурсные комиссии не стали центрами принятия решений относительно поступления на государственную гражданскую службу.

Если «наложить» на эти хронические недостатки имеющихся технологий конкурсного отбора огромный перечень должностей, по которым конкурс не проводится в связи с допуском к государственной тайне, а также неповоротливость всего конкурсного механизма, то становится ясным, что применение кадровых технологий создания профессионального аппа-

рата зашло в тупик. Выйти из этого тупика можно только в том случае, если изменить ориентацию технологий на государственно-аппаратный отбор кадров, заменив государственно-аппаратную контрактацию на новую, общественно-государственную контрактацию при приеме на государственную службу. И делать это надо решительно и быстро.

4. Варианты общественно-государственного контракта

Как лучше реализовать идею общественно-государственной контрактации? Проанализируем альтернативные технологии такой контрактации.

Имеются три «базовых» варианта отбора на государственную гражданскую службу на основе общественно-государственной контрактации, отличающиеся по используемым технологиям и по степени участия общества в процедурах найма.

1. Усиление конкурсных комиссий государственных органов за счет независимых экспертов и привлечения представителей организаций гражданского общества, предоставление этим комиссиям права окончательного решения о найме на государственную гражданскую службу. Работодателем для государственных гражданских служащих остается государство, контракт с государственным гражданским служащим заключается от имени комиссии как представляющей государство. Однако, разработка ПРОЦЕДУР И КРИТЕРИЕВ отбора становится не монополией государства, а, как минимум, разработкой вместе с государством как нанимателем, на паритетных началах.
2. Формирование единого федерального органа по управлению гражданской службой, имеющего статус чего-то наподобие общественной палаты. Одной из функций этого органа может быть обеспечение найма на федеральную гражданскую службу. Работодателем для федеральных гражданских служащих становится федеральный орган по управлению гражданской службой, а для гражданских служащих на уровне субъектов РФ – соответствующие субъектовые органы по управлению гражданской службой.
3. Передача функции найма на гражданскую службу на аутсорсинг профессиональному сообществу специалистов по работе персоналом, которое представляет собой элемент гражданского общества. Профессиональные агентства по работе с персоналом, рекрутинговые агентства (шире - **кадровые агентства**) осуществляют все процедуры поиска и отбора кадров, работая «по заказам» государственных органов на конкурсной основе. Работодателем, вместо государства в лице «представителя нанимателя», становится общество, контракт с государственным гражданским служащим заключается от имени кадрового агентства. При кадровых агентствах должны быть, в качестве обязательного условия, созданы наблюдательные советы со стратегическими и контрольными полномочиями, в состав которых входят независимые эксперты и представители организаций гражданского общества.

Возможна и комбинация этих трех вариантов в зависимости от того, на какие должности производится наём, и какой тип контракта (срочный или бессрочный) заключается. Отмечу, что английский опыт взаимодействия Комиссии по гражданской службе (как независимого агентства) с государственными органами на уровне постоянных секретарей и сотрудников его кадровой службы сочетает в себе вариант 2 (для 600 руководящих должностей) и вариант 1 (для остальных должностей).

Оценим, как из вариантов подходит для России больше.

В современной России влияние аппарата на принятие управленческих решений столь велико, что самостоятельность конкурсных комиссий в составе государственных органов невозможна. Их деятельность окажется подчиненной практике отбора претендентов по критериям угодности руководству, с изъятием значительного количества вакантных должностей из состава конкурсных. Нет механизмов обеспечения независимости экспертов и принимаемых решений от позиции «большинства» членов комиссий, представляющих сами государ-

ственные органы. Эффект «вступительных экзаменов в вузы, проводимых самими вузами» здесь скажется еще сильнее, поскольку это относится к самой власти. Вариант 1 показал свою несостоятельность, попытка его реализации длится более 10 лет и к позитивному результату не привела.

Второй вариант тяжело реализовать по другим причинам: федеральный орган по управлению государственной службой создать не удастся по причинам его неопределенного статуса в структуре органов власти. Предоставление ему значительных кадровых полномочий чревато тяжелыми политическими последствиями, а «слабый» консультативно-методический перечень полномочий этого органа не даст возможности решать проблемы управления институтом государственной службы. Определить подчиненность данного органа также тяжело, если только не отойти от разделения органов исполнительной власти на правоустанавливающие, правоприменительные и контрольно-надзорные. То же самое относится к созданию Комиссии по гражданской службе, аналогично английскому варианту (создание «независимого агентства»): она может действовать только при условии наделения кадровыми полномочиями, в «связке» с государственными органами. То есть, она может быть только государственным органом, хотя и особым по своему статусу. Этот ее статус не вписывается в сложившуюся структуру управления.

Остается третий, самый последовательный и решительный вариант, передача функций найма гражданских служащих независимыми профессиональными кадровыми агентствами. Думается, что только это решение и соответствующие ему технологии позволят быстро и без аппаратных помех обеспечить повышение уровня профессионализма аппарата, действительно поставить его на службу обществу, а не служению начальству.

5. Технология передачи конкурсов кадровым агентствам

Технология передачи функций по конкурсному отбору кадровым агентствам распадается на ряд блоков, относящихся к финансированию данного вида аутсорсинга, к выстраиванию отношений агентств и государственных органов, агентств и кандидатов на замещение вакантных должностей, агентств и образовательных учреждений высшего и среднего профессионального образования, к принципам разработки и применения новых кадровых технологий. Эта технология перспективна потому, что она способна соединить фрагменты рынка кадров по направлениям профессиональной деятельности, включив в него государственную службу, а также сможет обеспечить профессиональную разработку и использование новых кадровых технологий.

Блок: разработка и применение новых кадровых технологий

В имеющейся практике, они изучаются и применяются кадровыми службами государственных органов, будучи заимствованными из международного опыта, из бизнеса. Это – «вторичное» использование оригинальных продуктов, осложненное незначительным потенциалом самих кадровых служб или подразделений по вопросам управления государственной службой государственных органов (у них иные оперативные задачи; уровень их персонала проигрывает уровню персонала профессиональных кадровых агентств; персонал кадровых служб государственных органов недостаточно мотивирован). Предлагается, чтобы:

- Агентства выставляли в открытом доступе технологии найма, которыми они пользуются, а также методическое обоснование этих технологий;
- Агентства привязывали технологии к профессионально-квалификационным требованиям к должностям. Сами государственные органы, их кадровые службы эту задачу решить не в состоянии, они могут только предоставить агентствам карты должностей (какой гражданский служащий чем занимается);

- Одним из элементов открытого конкурсного отбора кадровых агентств государственными органами должно стать качество имеющихся в открытом доступе процедур найма, используемых агентством.

Блок: отношения агентств и государственных органов

Сейчас таких отношений нет, государственные органы и кадровые агентства существуют «в параллельных, не сообщающихся мирах». Это понижает уровень отбора и, в конечном итоге, обесценивает профессию государственной службы как «выпадающую» из общих технологий рекрутинга. Отношения агентств и государственных органов следует выстраивать следующим образом:

- Агентства должны быть сертифицированы (лицензированы);
- Государственные органы должны выбирать агентства в конкурсной процедуре, с оговоренными весами качества предложений агентств (цена услуги по должности за одного человека, качество имеющихся в открытом доступе процедур найма, используемых агентством, перечень контрагентов агентства в соответствии с имеющимися договорами с образовательными учреждениями);
- Государственные органы предоставляют агентствам карты по вакантным должностям и стандартную информацию, которую они должны получить по прошедшим конкурсам кандидатам. Без этого агентства не могут проводить конкурсы для претендентов. Конкурсы проводятся для вакантных должностей для заключения бессрочных контрактов (с испытательным сроком);
- Исключение должностей из конкурсов на основании допуска к государственной тайне не допускается. Агентства предусматривают такие процедуры конкурсов, которые не требуют предварительного предоставления закрытой информации кандидатами;
- Государственные органы обязаны предоставить агентствам предполагаемые контракты с указанием всей структуры оплаты и социальных государственных гарантий, условий труда;
- По итогам конкурсов по выбору агентств с ними должны заключаться договоры: либо для подбора кадров по отдельной вакантной должности (разовый выбор агентства для однократного найма), либо на срок, либо на категорию (группу) должностей. Эксклюзивные договоры государственных органов с агентствами, с запретом конкуренции, в принципе не допускаются;
- Агентства дают государственному органу одного победителя по одной должности. Сразу в несколько органов одного победителя давать нельзя, это считается нарушением процедуры;
- Ограничение срока давности собеседования и предоставления победителя конкурса государственному органу.

Блок: отношения агентств и претендентов на должности

Регулирование отношений агентств и претендентов на должности должно строиться на основании ясных процедур, исключающих предоставление эксклюзивных прав агентствам. Эти отношения могут регулироваться в условиях конкурсов и в договорах:

- Агентства публикуют информацию о конкурсах в открытом доступе, включая требования к претендентам на должности;
- В отношениях агентств с претендентами на должность эксклюзивность исключается, что должно отражаться в договорах о не исключительности предоставления прав агентствам на представительство кандидатур претендентов для государственных органов;
- В договоры с кандидатами «на испытание», включается условие для агентств не распространять конфиденциальную информацию о кандидатах, полученную в процессе испытания. Стандартная, требуемая работодателем информация, предоставляемая бу-

дущему работодателю, также должна содержаться в договоре с кандидатом на испытание;

- В договорах с кандидатами прописывается, для каких работодателей и по каким должностям (основные их характеристики) будут проводиться испытания. Возможен договор «для неопределенного круга работодателей»;
- Агентство несет ответственность перед государственным органом за предлагаемые им кандидатуры (этическая и антикоррупционная ответственность) в течение испытательного срока их пребывания в должности;

Блок: отношения агентств и образовательных учреждений высшего профессионального и среднего профессионального образования

Такие отношения сейчас отсутствуют, от чего страдают как агентства, так и образовательные учреждения, которые самостоятельно не могут выстроить свою образовательную политику и подготовить профессиональные компетенции для образовательных программ. Следует ввести механизмы:

- Агентства заключают договоры с образовательными учреждениями на формирование баз данных выпускников в целях дальнейшего привлечения выпускников для открытых конкурсов. Эксклюзивные договоры запрещены;
- Агентства включаются в состав наблюдательных советов образовательных учреждений и участвуют в выработке их образовательной политики в отношении с потенциальными работодателями, включая определение компетентностных характеристик образовательных программ;
- Агентства участвуют в работе с выпускниками образовательных учреждений, обеспечивают новую систему трудоустройства.

Блок: финансирование передачи функций подбора кадров агентствам

Это – важнейший элемент всей системы изменений, и его необходимость и неизбежность очевидна. Расходы государственных органов на аутсорсинг по данному направлению будут незначительными и могут быть компенсированы экономией на функциях и составе персонала кадровых департаментов (департаментов на управление государственной службой). Здесь требуется:

- В бюджетах государственных органов заложить средства на оплату аутсорсинга пропорционально потребностям в вакантных должностях по бессрочным контрактам на год;
- Агентства, ориентируясь на собственные нормативы, должны заявлять цену за услугу по предоставлению победителей конкурсов на должность, включая все свои расходы в эту цену. Таким образом, образуется конкуренция предлагаемых услуг;
- Оплату за принятого по конкурсу кандидата, агентства получают после оговоренного в договорах с агентствами срока испытания граждан, принятых на вакантные должности;
- Если победивший кандидат отказался от контракта, то агентство платит неустойку государственному органу за срыв найма;
- Оплата агентству от кандидатов исключена, в противном случае агентство теряет лицензию.

Чтобы данные предложения начали реализовываться, требуется произвести изменения в законодательстве о государственной службе, в том числе, в 79-ФЗ «О государственной гражданской службе РФ» и в Указе Президента «О конкурсе на замещение вакантной должности государственной гражданской службы РФ». Но, главное, что необходимо – это наличие политической воли к преобразованию системы контрактации гражданских служащих с целью обеспечить изменение отечественной бюрократии, превращение ее в профессиональную, честную и работающую для граждан корпорацию.

Skidmore P, Bound K. 2005. *Governance as jazz: meeting the adaptive challenge*. A paper produced in advance of the British Council/Demos Governance Forum to be held in London in March 17th-18th.

Навстречу 90-летию со дня рождения М.К. Петрова

ФЕНОМЕН КУМУЛЯТИВНОСТИ НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ (по материалам американской печати)¹

М.К. Петров

Аннотация: Журнал «Политическая концептология» публикует статью известного отечественного мыслителя Михаила Константиновича Петрова, посвящённую кумулятивности научной дисциплины — преемственного накопления научного знания и продуктов научной деятельности. Статья публикуется впервые.

Ключевые слова: науковедение, петрововедение, дисциплинарность научного знания, кумулятивность научной дисциплины.

В социологической и науковедческой литературе последних лет на одно из центральных мест выдвигается проблема кумулятивности - преемственного накопления научного знания, продуктов научной деятельности. Сам феномен кумулятивности все чаще используется как критерий научности вообще, который позволяет по одному основанию классифицировать научные и претендующие на научность дисциплины, располагать их в иерархию научного совершенства [см., например: Zuckerman, Merton 1970; Ben-David 1970; Price 1971; Merton 1967; Hagstrom 1965]. При этом естественнонаучные дисциплины, где кумулятивность выявлена наиболее четко, оказываются на вершине иерархии развитости, а дисциплины общественные, в которых этот феномен представлен значительно слабее, попадают в ряд «пранаучных» дисциплин «мягкой» науки или вообще «не-науки».

Оценка общественных дисциплин на «научность» может выглядеть сравнительно миролюбиво как простое указание на их недоразвитую специфику² или же приобретать воинственный вид прямой оппозиции: «наука – не наука»³. Однако и миролюбивый и

¹Рукопись статьи любезно предоставила редакции Гали Дмитриевна Петрова.

²Мертон, например, отмечая, что физику незачем читать Ньютона, как и биологу – Дарвина, тогда как социологу не обойтись без чтения и цитирования классических работ Маркса, Вебера, Дюркгейма, Зиммеля, а иногда и Гоббса, Руссо, Кондорсе, Сен-Симона, это несовпадение дисциплинарных позиций выводит из различий в степени развитости дисциплинарной структуры: «Данные показывают, что естественнонаучным дисциплинам обычно лучше, чем общественным, удастся переделывать релевантное, накопленное прошлым знание и усваивать его, инкорпорируя в соответствующих формулировках. Такой процесс забвения путем инкорпорации пока еще редкость в социологии, и как результат этого неосвоенная прежде информация все еще присутствует в дисциплине, может с успехом использоваться в качестве новых точек роста» [Merton 1967: 35].

³Наиболее радикально выглядит позиция Прайса: «Всякий раз, когда мы с помощью универсальной безличности и математики обнаруживаем методы однозначного определенного подхода к каким-то проблемам, школьные дисциплины отходят от этих проблем. Как раз по такой схеме натурфилософия трансформировалась

воинственный варианты имплицитно содержат одну и ту же посылку превосходства⁴ естественно-научных дисциплин над общественными как по типу получаемого в этих дисциплинах знания, так и по типу дисциплинарной самоорганизации. Прайс так фиксирует это различие в самоорганизации: «Истинная школьная дисциплина суть конспирация для накопления способности отдельных индивидов, а опытная дисциплина – еще более жесткая конспирация, которая структурирует это накопление таким способом, что целостность опытного знания может расти значительно быстрее, чем если бы рост опирался только на силы отдельных индивидов» [Price 1971].

Характерной чертой нового подхода к феномену кумулятивности, как это можно видеть по приведенному заявлению Прайса, является поведенческое, а не логическое или гносеологическое истолкование кумулятивности, подход к ней как к специфике научной деятельности, а не как к тому или иному имманентному свойству системы растущего знания. Сам по себе этот сдвиг с продукта на порождающую его деятельность-поведение понятен. Необходимость теоретического обоснования активной научной политики смещает исследовательский интерес с изучения развития системы научного знания – этой традиционной проблемы философии нового времени, на изучение научной деятельности, продуктом которой является научное знание: планировать, прогнозировать, финансировать, регулировать можно лишь деятельность живых людей, а не омертвленные, отчужденные и связанные в систему продукты их деятельности⁵. Но при всем переводе проблемы кумуляции из теоретико-познавательной в организационную область, особенно если этот перевод совершается естественно-явочным способом без анализа связанных с ним изменений в общей гносеологической проблематике, может вызывать самые нежелательные последствия вплоть до попыток идеологического истолкования самой природы научной деятельности⁶.

в науку, да и вообще содержательные предметы социального интереса именно этим способом вырабатывали категориальные аппараты накопления информации и обеспечения коммуникации исследователей» [Price 1971: 151]. В отличие от Мертона, у Прайса различие между естественнонаучными и «школьными» дисциплинами носит типологически-качественный, а не преемственно-степенной характер.

⁴Все подчеркивания, разрядки, заметки на полях (если это специально не оговорено), принадлежат М.К. Петрову.

⁵Э.Г. Лейкин в обстоятельном критическом обзоре работ по проблеме кумуляции не заметил, по нашему мнению, этого радикального сдвига от теоретико-познавательной к социологической постановке вопроса. Для него кумулятивность остается чем-то в пределах логики, логического формализма, а не поведения: «Концепции прогресса науки именно потому, что они формальны, естественным образом распадаются по двум главным направлениям: либо закон прогресса науки выводится из свойства кумулятивности человеческих знаний о мире (и именно это направление составляет предмет нашей статьи), либо он строится на утрированном представлении о собственной логике развития науки» [Лейкин 1969: 243]. Для нового истолкования кумулятивности более характерен поиск интегрирующей дисциплинарной структуры, а не законов прогресса или развития науки, то есть речь идет не о том, как и куда растет система научного знания, а о том, каким способом множеству людей (ученая общность), на деятельность которых наложен запрет на повтор-плагиат, удастся все же делать одно общее дело: физику, например, или химию, биологию... Именно этот смысл кумулятивности подчеркнут Хагстромом [Hagstrom 1965: 69-100], на которого часто ссылаются другие авторы.

⁶Примером здесь может служить Бен-Давид. Рассматривая опытную науку через призму поведения-деятельности и справедливо отмечая соревновательный характер этой деятельности, он тут же совершает скачок в совсем уже другие области: «Как только ученые доказали способность приходить к единому мнению и дисциплине с помощью экспериментальных и математических методов без обращения к угрозам и насилию, их признали публично и вознаграждали как новый тип интеллектуала, равный по достоинству традиционному типу интеллектуала-схоласта или даже превосходящий его. Институционализация этого механизма саморегулирования в науке завершила в области духовной культуры то, что в области политики и экономики было сделано институционализацией двух других механизмов саморегулирования – свободных выборов и свободного рынка... Следует отметить, что из трех механизмов саморегуляции современного общества первым стал институтом и получил распространение институт науки, и что для многих обществ наука и сегодня продолжает оставаться единственно допустимым механизмом саморегулирования» [Ben-David 1970: 14].

Нам кажется, что именно это и происходит в работах буржуазных социологов и ученых. Независимо от того, осознают они смысл происходящей трансформации теоретико-познавательной проблематики или нет, выдвижение поведенческого аспекта кумулятивности в общенаучный критерий дисциплинарного совершенства дает сильнейший апологетический эффект, по сути дела перекрывает пути развития общественных дисциплин.

Введение социологической составляющей в проблему кумулятивности превращает ее из чисто гносеологического вопроса о том, как и какими путями идет накопление нового знания, в более сложный и многогранный вопрос о том, как дисциплинарная научная общность вырабатывает универсальные и равнообязательные для членов такой общности (физиков, химиков...) правила поиска нового знания, его оформления, его связи с наличным дисциплинарным знанием, а также не менее универсальные и равнообязательные критерии, по которым судят о принадлежности данного нового научного продукта именно к этой, а не к какой-либо иной научной дисциплине. В самом введении такой социологической составляющей в проблему кумулятивности мы не видим ничего предосудительного. Более того, стихийный «стыдливый» материализм ученых-естественников, о котором писал Ленин, связывается при такой постановке вопроса с осознанным историческим материализмом – со здравым представлением о том, что науку, историю научных дисциплин, как и историю вообще, творят люди, ученые этих дисциплин, что и наличное дисциплинарное знание и история его развития – продукт деятельности людей, а не каких-либо надчеловеческих экстрадисциплинарных сил типа Цайтгайста, Науки с большой буквы, Логики научного развития и т. п. Словом, поскольку смертный мыслящий индивид становится единственным и монопольным субъектом «научного поступательного движения», носителем и творцом логики научного движения, перевод проблемы кумулятивности на социетальный уровень можно только приветствовать: *это праздник на нашей диалектико-материалистической улице*⁷.

Выход на кумулятивность через дисциплинарные универсалии, то есть через общее и равнообязательное для всех членов дисциплинарной ученой общности, имеет и то неоспоримое преимущество, что универсализм поведенческих правил, их репродуктивная природа, позволяют искать и находить формы количественного выражения кумулятивности, а это крайне важно как для теории науки вообще, так и для теоретического обоснования научной политики. Работа в этом направлении еще только начинается, выявлено пока три таких подхода, но полученные результаты уже представляют значительный теоретический и практический интерес⁸.

Кумулятивность может быть косвенно измерена по параметру строгости правил данной дисциплины, поскольку «возможность внести новый вклад» в ту или иную дисциплину, будь то физика или лингвистика или философия, очевидно зависит от строгости, безличности, универсальности и равнообязательности тех правил, которыми руководствуются ученые данной дисциплины: а) в поисках нового и оформлении найденного (ученый-исследователь); б) в оценке найденного и оформленного другими нового знания на дисциплинарную состоятельность (ученый-референт, коллега-критик); в) в решениях на включение найденного, оформленного и оцененного нового в общедисциплинарный массив наличного научного знания (ученый-редактор).

⁷Выделенный курсивом текст зачеркнут в оригинале — В.М.

⁸На полях против всего этого абзаца стоит вопросительный знак — В.М.

Табл. 1 [Zuckerman, Merton 1970]

*Доли рукописей, отклоненных редакциями
американских журналов в 1967 г.*

Дисциплина	Средняя доля отклонений, %	Число журналов
История	90	3
Язык и литература	86	5
Философия	85	5
Общественно-политические науки	84	2
Социология (кроме эксперим. и физиолог.)	78	14
Экономика	69	4
Эксперим. психол. и физиол. нервн. деят.	51	2
Математика и статистика	50	5
Антропология	47	2
Химия	31	5
География	30	2
Биология	29	12
Физика	24	12
Геология	22	2
Лингвистика (структ.)	20	1

Чем выше строгость, безличность, универсальность и равнообязательность дисциплинарных правил, тем ниже при прочих равных условиях должен быть уровень потерь продукта в цепи: исследование-рукопись-публикация. Соответственно, величина потерь продукта в этой цепи (табл. 1) может служить довольно надежной мерой кумулятивности той или иной дисциплины. Здесь, правда, вмешиваются еще «прочие равные условия», и тот же Мертон, который приводит эту таблицу, чуть ниже замечает, что в естественно-научных дисциплинах листаж журналов растет с опережением роста численности ученой общности, тогда как в общественных дисциплинах все обстоит наоборот. Так, число страниц в журналах «Физикал Ревью» и «Физикал Ревью Леттрз» за период 1950-1965 возросло в 4,6 раза: с 3920 стр. в 1950 г. до 17060 стр. в 1965 г., а число членов Американского Физического Общества лишь в 2,4 раза, тогда как листаж основного журнала Американской Социологической Ассоциации вырос за этот период только на 0,5% при росте членов ассоциации в 2,5 раза [Zuckerman, Merton 1970]. Но даже при очевидном неравенстве «прочих условий» показанное на табл. 1 распределение долей отклонения рукописей, потерь продукта в цепи: исследование-рукопись-публикация, отражает, видимо, нечто более существенное, чем лимиты бумаги на дисциплинарные журналы, и имеет хотя бы косвенное отношение к кумуляции соответствующих дисциплин.

Кумулятивность дисциплины может быть косвенно измерена и через трансляционный параметр – через долю участия ученой общности в образовании, то есть в воспроизведении себе подобных. Предполагается, что чем меньше членов ученой общности распределяется в систему образования, тем большая часть общности ведет независимые от образования исследования и тем выше кумулятивность соответствующей дисциплины (табл. 2). Нетрудно заметить уязвимость посылки: или преподавание или исследование.

Табл. 2 [по Price 1971]

Доля выпускников американских университетов со степенью доктора философии⁹, используемых для преподавания в колледжах и университетах

Дисциплина	Доля
Общественно-политические науки	93,9
Иностранные языки	91,9
Родной язык	91,2
История	88,8
Социология	83,2
Экономика	75,4
Биология (кроме зоологии, ботаники и микробиологии)	73,5
Зоология	70,2
Математика	68,7
Ботаника	63,4
Микробиология	56,5
Физика	38,7
Психология	27,3
Технические дисциплины	25,1
Химия	23,7

Можно, а в системе высшего образования и нужно быть и преподавателем и исследователем. Но, во-первых, как это явствует из табл. 2, распределение дисциплин по трансляционному параметру обнаруживает тот же порядок следования и тот же порядок величин, что и табл. 1, то есть преподавание для ученого есть в терминах статистики такое же кладбище, как и редакционная корзина для отклоненных рукописей, а во-вторых, против чего уже совсем трудно спорить, - низкие значения трансляционного параметра означают высокую ценность деятельности по правилам данной дисциплины для общества, высокую приложимость результатов такой деятельности (нового дисциплинарного знания) и соответствующую готовность общества оплачивать такую дисциплинарную деятельность в надежде на компенсацию в форме нового знания, что уже прямо связано с кумулятивностью дисциплины.

⁹Степень доктора философии близка по смыслу нашему диплому.

Кумулятивность дисциплины выразима и через параметр глубины исследовательского фронта или «непосредственности» [Price 1971]. Параметр основан на эмпирически подтвержденной гипотезе о сосуществовании двух типов интеграции результатов исследований в целостность дисциплинарной системы знания: архивной и рабочей. Оба типа предполагают использование ссылок, цитирование работ наличного массива публикаций, но если архивная интеграция, возникшая еще в эпоху патристики, обладает более или менее постоянной характеристикой – одно цитирование в год средней работы дисциплинарного массива, то рабочая или оперативная интеграция дает картину избыточного цитирования молодых недавно опубликованных работ и быстрого их старения – перехода в разряд архивных для данной дисциплины и ее истории.

Табл. 3 [по Price 1971]

*Квоты цитирования и избыточное цитирование работ последних 5 лет
(154 ведущих научных журнала)*

Дисциплина	Квота цитирования, среднее число ссылок в работе	Доля ссылок на работы последних 5 лет, %
Язык и литература	17,5	16,1
География	36	17,0
История	26,2	20,3
Геология	39	23,7
Философия	9	27,0
Биология	25,1	30,0
Медицина	19	30,8
Психология	19	32,0
Математика	6,7	35,0
Экономика	14,1	40,4
Химия	17,1	42,4
Социология	17	44,8
Общественно-политические дисциплины	34,5	46,9
Физика	36,4	48,3

Если мы фиксируем в истории дисциплинарного массива длительность-глубину (5 лет, 3 года и т. д.), то исследуя отношение между долей ссылок на работы этого периода, которая соответствует архивной норме по темпу роста, и эмпирически фиксируемой долей ссылок на работы этого периода, мы можем судить об архивной или кумулятивной природе данной дисциплины: в кумулирующих дисциплинах всегда будет обнаруживаться избыточное цитирование молодых работ. При среднем для всех дисциплин росте на 5% годовых, количество работ в массиве удваивается каждый 13,9 лет, причем доля ссылок по архивной норме на работы последних 5 лет должна составлять около 22%. В действительности же (табл. 3) дисци-

плины значительно различаются по долям цитирования работ этой глубины, что позволяет, например, языковедение и литературоведение, географию, историю, в какой-то мере и геологию относить к архивным дисциплинам, а где-то, начиная с философии, говорить, по крайней мере, о выраженной поисковой активности.

Данные табл. 3 требуют, конечно, уточнения как со стороны темпов роста массива публикаций отдельных дисциплин, что позволило бы более четко разделить архивную и рабочую интеграцию, так и со стороны исторической глубины исследовательского фронта, на которой перестает ощущаться действие рабочей интеграции и остается лишь архивная. Пока здесь мало исследований и мало результатов. Известно, например, что в среднем по представленным в «Индексе научного цитирования» (Гарфильд, Филадельфия) дисциплинам темп архивного старения (снижения цитируемости наполовину) составляет 3,5 лет, тогда как цитируемость молодых работ падает вдвое на каждые 5 лет возраста. Но даже частные результаты пальпируют, нам думается, весьма важную проблему, которая имеет отношение к составу и природе дисциплинарных универсалий научной деятельности.

Если первый параметр – доля отклонения рукописей (табл. 1) – показывает, что научные дисциплины и связанные ими ученые общности действительно различаются по строгости универсальных правил и степени согласия ученых с этими правилами, а второй параметр – доля трансляционной активности (табл. 2) – недвусмысленно подтверждает, что наибольший интерес и ценность для общества представляют как раз те дисциплины, в которых умеют использовать безличные и универсальные опоры доказательности, то третий параметр – глубина исследовательского фронта (табл. 3) выглядит более опосредованным и менее четким. Вообще-то и здесь проглядывает общая тенденция: из 154 исследованных Прайсом журналов и выборок из журналов за разные годы лишь около половины (76) имеют в составе ссылок более 32% на работы последних 5 лет, то есть вообще обнаруживают явные следы наличия исследовательского фронта. С увеличением доли ссылок на молодые работы растет и представительство естественнонаучных журналов. Так, в группе из 15 журналов с долей ссылок на работы последних 5 лет выше 60% представлены только два журнала общественных дисциплин («Джорнел оф Политикс» - 62% и «Америкен Джорнел оф Сосоиоджи» - 60%), а в группе из 8 журналов с соответствующей долей выше 70% нет ни одного органа общественных дисциплин. Но сколько-нибудь строгой корреляции того типа, которую мы обнаруживаем в табл. 1 и 2, здесь говорить не приходится. Возможно, это отражает тот простой факт, что уровень поисковой активности сам по себе, а именно он и представлен в параметре глубины исследовательского фронта, может и не иметь прямого отношения к накоплению нового знания: журналы общественных дисциплин публикуют не только результаты – «решенные вопросы», но всю кухню подготовки результатов, чего обычно не делают журналы естественно-научные.

Вот здесь, в проблеме «решенного вопроса», очевидного несоответствия между объемом поисковой активности и объемом ее устойчивых результатов, начинается, по нашему мнению, имплицитно-неосознанный или осознанный, но не эксплицируемый сдвиг представлений о науке в такую позицию, когда специфика общественных дисциплин исчезает и по существу приносится в жертву специфике естественнонаучных дисциплин. Безупречная с общеполитической точки зрения, открывающая возможность количественных интерпретаций процесса накопления знания социетально-поведенческая концепция кумулятивности содержится на правах имплицитной посылки идею объективной дисциплинарной реальности-данности, которая обладает верховным для дисциплины авторитетом и независимым от ученой общности свойством репродуктивности, однозначности, неизменности, слепого и исключяющего разумное начало автоматического причинного взаимодействия, то есть идею реально-

сти того класса, которую Кант описывал как реальность антитезисов¹⁰. Только по отношению к такой реальности возможен переход: проблема – решенный вопрос, и дисциплинарная кумуляция решенных вопросов как поступательное и необратимое движение-рост дисциплинарного знания (архива науки) за счет интеграции решенных вопросов, к которым научная общность может и в силу запрета на плагиат, вынуждена не возвращаться.

Дисциплинарные предметные реальности класса «данность» - монополия естественно-научных дисциплин, и как только мы, ни слова не говоря о специфике дисциплинарной реальности, начинаем распространять социетально-поведенческую кумулятивность на все дисциплины, мы волей-неволей переносим свойства объективной данности – репродуктивность, однозначность, слепой автоматизм, свободу от пространственных и временных характеристик – на предметы общественных дисциплин, которые в большинстве своем суть реальности совершенно иного класса «история», сотворенные человеком реальности кантовских «тезисов», заведомо не обладающие вневременным и внепространственным существованием. Иными словами, если основанная на переводе проблем в решенные вопросы естественно-научная кумулятивность возводится в ранг общенаучной верховной универсалии, верховного критерия научности вообще, то все ученые, независимо от их дисциплинарной принадлежности, оказываются в единой познавательной позиции усеченного естественнонаучного типа: им позволено открывать нечто в дисциплинарном предмете, описывать это нечто по дисциплинарным правилам и передавать в дисциплинарный архив как новый «инкремент» знания – новый решенный вопрос, но им заказано поднимать руку на «данность» - на предметную реальность дисциплины: в естественнонаучных дисциплинах можно лишь открывать и использовать открытое, в них невозможно закрывать открытое или переделывать дисциплинарную предметную реальность в желательном для человека направлении¹¹.

Сама мысль об активной перестройке дисциплинарной реальности, выражена ли она тезисом Маркса: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, а дело-то в том, чтобы *изменить* его», или любой другой формулировкой, - мысль в рамках естественнонаучной познавательной позиции кошунственная, пустая мечта об отмене законов природы, не человеком для природы установленных. С другой стороны, хотя, как это показывает табл. 2, значи-

¹⁰Антитезисы Канта описывают вневременную и внепространственную замкнутую реальность того, что можно было бы назвать местом естественнонаучного знания о мире: 1) мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен во времени и в пространстве; 2) ни одна сложная вещь в мире ... состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего ... го; 3) нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы; 4) нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причины [Кант 1964: 405-425]. Действительно, для всех естественнонаучных дисциплин остается в силе сформулированный Юмом принцип однозначной соразмерности причины и действия: «Пусть выведенная причина (как это и должно быть) будет точно соответствовать известному нам действию; невозможно, чтобы она обладала качествами, из которых могли бы быть выведены новые, или иные, действия» [Юм 1966: 148]. Такая соразмерность причины и действия как универсальное требование к продукту опытной, использующей экспериментальную верификацию дисциплины, лишает все результаты естественнонаучных дисциплин исторических отметок пространства и времени, делает их приложимыми в любых условиях пространства и времени, независимо от места и времени получения данного результата, будь то закон Архимеда или период полураспада углерода, что и лежит в основе огромной практической ценности «транспортабельного» в пространстве и времени естественнонаучного фундаментального знания.

¹¹Уподобление познавательных позиций почти никогда не эксплицируется, а когда это происходит, то делается в наивно-убежденной форме научного «здравого смысла». Шибутани, например, так описывает эту универсальную позицию: «Научное исследование – один из нескольких типов интеллектуальной деятельности. Его главная особенность в том, что основанием для признания тех или иных выводов служат не авторитеты и не логическая последовательность суждений, но эмпирические доказательства. Большинство ученых исходит из предположения, что события в природе происходят закономерным образом. Применительно к изучению человеческого поведения это означает, что поступки человека суть проявления повторяющихся процессов и что задача социального ученого состоит в том, чтобы выделить и описать это единообразие» [Шибутани 1969: 22-23].

тельная часть общественных дисциплин существует ради социальной рефлексии для трансляции основных институциональных структур новым поколениям, то есть не поднимается выше описания тех или иных фрагментов социальной действительности, *научными* общественные дисциплины становятся лишь тогда, когда рядом с описанием появляется *предписание*, и описание наличной дисциплинарной реальности оказывается хотя и необходимым, первичным, но недостаточным моментом познания-предписания: одной из некоторого множества альтернатив, исходным пунктом и исходной определенностью теоретического обоснования частных или радикальных перестроек предметной реальности общественной дисциплины¹².

Если кумулятивность естественнонаучных дисциплин, предмет которых однозначен, естественно измеряется числом приращений нового знания, то есть обладает своего рода линейно-необратимой характеристикой бесконечного распространения «познанности» в предмете-абсолюте, то кумулятивность общественных дисциплин, предмет которых альтернативен и не обладает достоинствами абсолюта, вряд ли допускает измерения через число приращений, должна бы измеряться числом альтернатив существующему, которое данная дисциплина способна предложить обществу на правах реализуемого и достижимого будущего.

Требовать от общественных дисциплин естественнонаучной кумулятивности – бесконечного познания предмета как внешнего дисциплине и независимого от нее абсолюта, а именно на это и ориентируют общественные дисциплины буржуазные науковеды и социологи науки, значило бы, с одной стороны, тянуть общественные науки в трясиину ползучего эмпиризма в «свободное» от задач, целей, ограничений во времени «исследование вообще»¹³, а с другой, и здесь-то как раз и возникает апологетика, - философски и научно санкционировать наличную социальную реальность как «естественную», не нами созданную, как единственно возможную, исключаящую активное преобразующее вмешательство человека в функционирование наличных социальных структур – революционную практику¹⁴.

Пытаясь разобраться в сходстве и различии естественнонаучных и общественных научных дисциплин, мы приходим к несколько неожиданному выводу: если термин «научная

¹²В какой-то мере идея подобной полной дисциплины или «сверхдисциплины», в которой эмпирические исследования образуют первую ступень и подчинены предзаданной цели по набору исследуемых параметров, степени точности, типу информационных единиц, пробивает себе дорогу в системном подходе и в междисциплинарных исследованиях (в науковедении, например). Здесь с трудом, но постепенно осознается тот факт, что кумулятивность общественных дисциплин, выраженная числом допускающих реализацию альтернатив, и кумулятивность естественнонаучных дисциплин, выраженная числом приращений фундаментального знания, качественно различны.

¹³Именно в рамках «исследования вообще», подчиненного принципу Гальтона: «Считай все, что можно считать!», происходит вся та масса квазинаучных социологических исследований, результаты которых с точки зрения их смысла целиком укладываются в знаменитую формулу Алисы: «Кто-то чего-то убил». В отличие от реальности естественнонаучных дисциплин реальность общественных дисциплин конечна, причем сама эта конечность, граница и мера познания производны от задач, срок и средств реализации. В общественных дисциплинах, как и на производстве, нет смысла считать до сотого знака, если станки обрабатывают с точностью до третьего. Соразмерность причины действию, которая имеет силу и для общественных дисциплин, располагается здесь иначе, а именно исторически как длительность, на которой при заданном наборе сил и средств могут быть реализованы те или иные альтернативы существующему положению дел.

¹⁴В известной степени для буржуазной социологии такое «естественное» восприятие предметной реальности правомерно, поскольку присутствие в структуре буржуазного общества слепых и стихийных «механизмов саморегуляции», прежде всего рынка, придает механизм такого общества, как это показал Маркс, черты отчужденной и противопоставленной человеку «естественной» закономерности. Истинно научные общественные дисциплины вряд ли могут сформироваться в условиях буржуазного общества. Но эта правомерность «естественного» восприятия социальной действительности явно перерастает в идеологическую односторонность, как только стихийные механизмы саморегуляции начинают выдавать за естественные и неустранимые устои «современного развитого общества».

дисциплина» имеет право на существование как высшая структурная научная универсалия, равно приложимая к любым коллективным (ученая общность) и преемственным (архив) формам познания действительности, то взятые по основанию такой универсалии естественнонаучные дисциплины выглядели бы редуцированными (недоразвитыми) типами научной дисциплины вообще¹⁵. В самом деле, полное определение дисциплины включало бы примерно следующий набор универсальных для ученой общности правил: 1) правила поиска нового; 2) правила верификации; 3) правила оформления найденного; 4) правила интеграции – перевода нового в наличное дисциплинарное знание; 5) правила выделения инвариантных ключевых структур (оснований альтернативности); 6) правила построения альтернатив; 7) правила построения ценностных шкал; 8) процедуры оценки альтернатив¹⁶. Нетрудно заметить, что естественнонаучные дисциплины ограничены первыми четырьмя группами правил, причем ограничение это предметно: их дисциплинарные реальности класса «данность» однозначны по определению, и задумываться над выделением оснований альтернативности, над тем, каким еще другим способом мог бы существовать мир познанного и непознанного естественнонаучной дисциплиной, значило бы покидать область дисциплины и заниматься беспочвенной фантастикой¹⁷.

Серьезным различием между естественнонаучными и общественными дисциплинами является также и то обстоятельство, что естественнонаучные дисциплины, единожды получив ограничение по форме продукта¹⁸, обеспечивающее его приложимость, остаются затем автономными, открытыми и неопределенными как с точки зрения возможных изменений в форме продукта, если изменения не затрагивают свойства приложимости, так и с точки зрения временных интервалов, на которых должны решаться, переходить в статус решенных вопросов те или иные проблемы¹⁹. Общественные науки лишены этой автономии. Их пробле-

¹⁵Это чувство неполноты, «частичности» опытной науки находило выражение и даже обоснование еще у «отцов» опытной науки. Так, Гоббс, рассуждая о методе, различает два пути познания: от части к целому и от целого к части, относя науку к первому типу [Гоббс 1965: 104-106].

¹⁶ На полях против пунктов 1-7 М.К. Петров написал: «Откуда, почему такая последовательность?» — В.М.

¹⁷Характерно в этом смысле отношение к попыткам дисциплинарного самосознания как к научному злу или, во всяком случае, как к чему-то «паранаучному», не имеющему прямого отношения к науке. Цуккерман и Мертон, исследуя доли отклонения рукописей в физических журналах, замечают: «Средняя доля отклонений для двенадцати журналов составляет 24%, причем для девяти из них область расхождений невелика – между 17 и 25%. Но один из журналов выборки – «Американ Джорнел оф Физикс» - значительно отходит от этой нормы, в нем доля отклонений равна 40%. Зная общее распределение долей отклонений (табл. 1 – М.П.), как мы должны интерпретировать это расхождение? Мы замечаем, что данный журнал, один из десятка в физике, не публикует статей – результатов физических исследований, а занят скорее публикацией статей по гуманитарным, педагогическим, историческим и социальным проблемам физики. Это не столько журнал физики, сколько журнал о физике» [Zuckerman, Merton 1970]. В том же плане идут и рассуждения Прайса о статьях с избыточным цитированием. Они, по его мнению, «вовсе не являются творческим продуктом», «выглядят скорее обзорными, конденсирующими наличные публикации и дающими выход на массив недавно опубликованной литературы» [Price 1971]. В этот разряд обзорной, слабо кумулирующей литературы попадают и известные физические журналы. Так, «Успехи физических наук», где средняя квота цитирования равна 100 ссылок, а доля ссылок на работы последних 5 лет для физики сравнительно низка – 50% [Price 1971], причем в составе ссылок налицо внешняя ориентация (15% на собственный архив и 22% только на «Физикал Ревью» - [Zuckerman, Merton 1970]), в этой классификации становится очевидно наддисциплинарным, «паранаучным» изданием, журналом «о физике».

¹⁸Завершенным продуктом здесь признается лишь то, что допускает экспериментальную проверку и, заведомо оказываясь в рамках репродукции-приложимости (воспроизведение явления может совершаться любое число раз), удовлетворяет принципу вневременной и внепространственной соразмерности причин и действий: всякий раз и повсюду если А, то Б.

¹⁹В научных дисциплинах исторически сложился стихийный механизм ускорения перевода проблем в решенные вопросы – гласность. Он основан на концентрации внимания ученой общности с помощью открытой публикации и на жестком механизме дисциплинарного признания нового только по первому опубликованному решению (приоритет). Механизмы ускорения используют эмпирически выявленную связь между числом участ-

матика носит исторический и таймированный характер, когда за какими-то пределами времени даже великолепные во всех отношениях решения становятся бессмысленными. Типичной для общественных наук является ситуация вероятностного решения проблем с некоторыми, иногда значительными долями риска. В принципе и общественные науки используют постулат соразмерности причины действию, стремятся к его использованию, но ограниченность времени на исследование проблем вынуждает их, с одной стороны, широко пользоваться в качестве решенных вопросов незавершенными продуктами дисциплинарного исследования, а с другой, - активно воздействовать на исходную форму научного продукта, на структуру исходных «информационных единиц».

Последнее обстоятельство – обратная связь между таймированной по срокам решения проблемой и исследованиями, информационно обеспечивающими такое решение, явление почти незнакомое опытной науке, где дифференциация дисциплин на поддисциплины физического, скажем, или химического цикла находится скорее в обратной связи со спецификой фрагментов предметной реальности, чем с дисциплинарной проблематикой, и само выделение поддисциплин идет как процесс стихийный²⁰. В общественных научных дисциплинах связь между осознанной проблемой и исследованием сама принимает форму дополнительного исследования, так что в каких-то пределах вполне допустимо, по нашему мнению, говорить об искусственном создании в рамках общественной дисциплины (или дисциплин) поддисциплин (или междисциплинарных образований) целевого назначения.

Науковедение, к примеру, если оно не только регистрирует – описывает от случая к случаю нечто происходящее в науке как функционирующем социальном институте, но и претендует на теоретическое обоснование государственной научной политики, получает предметное определение как со стороны независимо от него протекающих процессов научной деятельности, трансляции и коммуникации, и в этом отношении науковедение мало чем отличается от естественнонаучной дисциплины, так и со стороны нужд и стремлений общества, которые в пределах науковедения, и этим она как общественная научная дисциплина отличается от естественнонаучных дисциплин, формализуются в постулаты, модели, критерии, реализующие селекцию и интеграцию науковедческих исследований по степени их важности и актуальности с точки зрения задач научной политики²¹.

ников решения проблемы и периодом времени, на котором ее можно решить, если она вообще разрешима. Хотя связь эта крайне неэффективна: период решения сокращается, пропорционально корню четвертой степени из числа участников, дисциплины все же используют ее: гласность обеспечивает осведомленность членов ученой общности, из числа которых формируются группы заинтересованных, своеобразные стихийные проблемные НИИ науки, а приоритет обеспечивает соревнование претендентов за право первым решить проблему. Поскольку этот способ самоорганизации безличен и не затрагивает в ученом ничего, кроме его дисциплинарных ученых качеств, он более гибок, экономичен и эффективен по сравнению с использующими секретность организационными формами «коммерческой» и «большой науки». Но катализируя и ускоряя процесс перевода проблем в решенные вопросы, этот стихийный механизм органически неспособен таймировать процесс, устанавливать и намечать сроки решения той или иной проблемы.

²⁰Даже в т. н. «конвергентных исследованиях», классическими примерами которых принято считать разработку радара, Манхэттенский проект, исследования космоса, дело всегда сводилось и сводится к мобилизации наличного знания без учета и тем более запланированного учета того нового знания, которое может появиться и появляется за время реализации проекта. В общественных науках проблема проектируется не только на область исследований, но и на тип необходимой для решения задачи информации, которая, как правило, отсутствует и должна быть получена направленными исследованиями, то есть дисциплинарные действия здесь подчинены правилу: что, в каком объеме, в какой форме, к какому сроку нужно знать о X, чтобы оптимизировать, упорядочить, улучшить и т. п. это X.

²¹Если, например, конечная цель государственной научной политики состоит в том, чтобы с минимальным отвлечением человеческих, материальных, финансовых, организационных ресурсов получать максимальный выход научной продукции, то в рамках науковедения эта цель может быть преобразована в абсолюте – идеале безлаговой, гласной, самоорганизующейся научной дисциплины, по отношению к которому можно выделить

Наконец, общественные дисциплины, предмет которых подвижен и изменчив, органически неспособны организовать накопление - умножение знания по естественнонаучному типу: знание в этих дисциплинах стареет не только с точки зрения его участия в процессах связи нового и наличного, что обнаруживается в любых дисциплинарных архивах, но и в смысле абсолютном: знание общественных дисциплин несет отметку времени, и срок его приложимости невелик, лимитирован конкретными историческими условиями²². Соответственно, архив общественной дисциплины не может обладать свойством вневременной аддитивности, что позволяет, скажем, физикам или химикам «вызывать тени предков» - использовать результаты столетней или двухсотлетней давности, а прикладникам и разработчикам соединять в схемах машин и технологий результаты любого возраста, сочетая, например, в единой конструкции неизвестно кем и когда придуманное колесо и направленную антенну. В общественных дисциплинах такая рабочая смесь веков и тысячелетий заведомо невозможна. Вечными, неподверженными старению и времени здесь остаются лишь тощие абстрактные принципы – структурные скелеты интеграции значимой плоти знания, которая требует постоянных усилий по обновлению и приведению в соответствие с текущим наличным социальным бытием.

Решенный вопрос в естественнонаучной дисциплине не требует дополнительной деятельности по поддержанию в нем свойства решенности, тогда как в общественных дисциплинах решенность суть бесконечный процесс коррекции для меняющихся условий приложения. И хотя сторонники социетального подхода к кумулятивности подчеркивают способность забывать работы отцов-основателей как характерную особенность интенсивно кумулирующих дисциплин²³, в принципе положение прямо противоположно: естественнонаучные дисциплины не имеют механизма забывания результатов, законы Архимеда, например, такая же интегральная и «современная» часть физического архива, как и античастицы – здесь забывают не результаты, а лишь частные обстоятельства возникновения результатов, тогда как в общественных дисциплинах стареют и выводятся из рабочего массива дисциплинарного знания именно результаты: «Государство» Платона или «Утопия» Мора имеют сегодня чисто историческую и культурную, а не практическую ценность.

Таким образом, феномен кумулятивности при социетальном его толковании (способ интеграции и социализации вопросов, решенных усилиями членов ученой общности по универсальным и равнообязательным дисциплинарным правилам) имеет первостепенное и самодовлеющее значение только для тех дисциплин, предметная реальность которых однозначна, репродуктивна, исчерпывается слепым и автоматическим поведением-взаимодействием без-

функциональное основание эквививальности существующих и теоретически возможных альтернатив организации научной деятельности, произвести сравнительную оценку альтернатив, наметить пути реорганизации науки и обеспечивающих ее институтов. Выделение подобного абсолюта задает и производную от него иерархию переменных, изучение которых обещает четко сформулировать задачу и приблизиться к ее теоретически грамотному решению. При этом может оказаться, что традиционно острые и жгучие науковедческие проблемы вроде психологии научного творчества или прогнозирования научно-технического прогресса отойдут на второй или даже на третий план, уступив место более прозаическим проблемам кадрового, организационного, публикационного обеспечения науки. Иными словами, формализованная в рамках общественной дисциплины социальная цель будет развернута на уровне конкретных исследований в целостную и координированную совокупность направлений, ориентиров и форм исследования.

²²На полях против этого фрагмента М.К. Петров написал: «Разные уровни дисциплины» — В.М.

²³Мертон, например, берет афоризм Уайтхеда: «Научная дисциплина, если она не решается забыть своих основателей, обречена» в качестве эпиграфа и многократно возвращается к этой мысли, анализируя различие между естественнонаучными и общественными дисциплинами [Merton 1967], но для него проблема забывания – дренажа морально устаревшего знания – целиком связана с именами и конкретными работами. Результаты живут, по Мертону, своей особой жизнью, испытывая преемственные преобразования в процессе переформулировки новыми поколениями ученых.

личных объектов, свойства которых однозначно коррелируют с поведением²⁴. Объекты и реальности могут быть любой природы (неодушевленной, одушевленной, социальной, знаковой), но наиболее типичными представителями таких дисциплин являются естественнонаучные, использующие эксперимент в качестве основного средства верификации и перевода дисциплинарного знания в готовую для утилизации-приложения форму. В таких дисциплинах накопление знания носит поступательно-необратимый, лишенный вектора-цели характер «движения от» наличной определенности дисциплинарного архива, причем интегрирующую функцию социализации и связи получаемого ученой общностью знания в дисциплинарное целое несут в этом поступательном движении ссылки – опоры на наличные результаты, которые образуют единую для дисциплины этого типа сеть цитирования. Других механизмов интеграции и дополнительных определителей поступательности здесь не обнаруживается. Именно поэтому феномен кумулятивности в тех или иных количественных его выражениях может для данного типа научных дисциплин считаться основным и достаточным критерием оценки положения дел в науке: при прочих равных условиях интенсивность кумуляции прямой показатель организационного качества дисциплины, и любая сумма мероприятий, если она обеспечивает рост интенсивности кумуляции, должна быть признана как средство повышения эффективности научной деятельности по правилам данной дисциплины.

Но в тех дисциплинах, предметная реальность которых альтернативна (большинство общественных научных дисциплин), не содержит жесткого репродуктивного каркаса слепых автоматизмов и однозначных корреляций между поведением объекта во взаимодействии с другими объектами и свойствами объекта, феномен кумулятивности не может рассматриваться как основная качественная характеристика дисциплины²⁵. Здесь кумуляция знания имеет подчиненное значение, зависит от формулировки проблемы и получает дополнительный вектор-определитель как направленная и конечная по времени кумуляция знания для решения проблемы в конкретных и таймированных социально-исторических условиях. Здесь мера, темп и объем кумуляции ограничены не только свойством приложимости и традиционной формой дисциплинарного знания, но также и временем, на котором должна решаться проблема, и темпом морального старения дисциплинарного знания и целым рядом других факторов, вынуждающих качество этого типа дисциплин оценивать не по кумулятивности самой по себе, а скорее по оперативности теоретической и информационной подготовки перевода дисциплинарных проблем в допускающую разрешение системно-альтернативную форму²⁶.

Более того, интересная и важная в теоретическом отношении попытка поставить проблему кумулятивности на социетально-поведенческом уровне универсалий деятельности в рамках ученой дисциплинарной общности может, при не критическом подходе к феномену кумулятивности и при истолковании его единственным и достаточным критерием качества любой научной дисциплины, принести ощутимый вред. Распространение критерия кумулятивности на все дисциплины автоматически переводит дисциплинарные предметные реальности класса «история» в реальности класса «данность», то есть превращает продукты человеческого творчества, как они фиксируются и воспроизводятся наличными социальными институтами, в «естественные» окаменелости и неподвластные человеку отношения, вылепленные из той же глины, что и законы природы. Этот неизбежно возникающий при распространении критерия кумулятивности эффект духовного отчуждения, «естественного» восприятия человеческих искусственных творений закрывает пути к теоретическому обоснова-

²⁴ На полях против этого фрагмента М.К. Петров написал: «Кибернетическая форма движения, биосфера?» — В.М.

²⁵ На полях против этого фрагмента М.К. Петров поставил вопросительный знак — В.М.

²⁶ На полях против этого фрагмента М.К. Петров написал: «Конъюнктуристика» — В.М.

нию революционной практики, то есть превращает феномен кумуляции в психологическое и теоретическое препятствие на пути развития общественных дисциплин. В таком некритическом подходе к феномену кумуляции, который широко распространен среди буржуазных социологов и науковедов, мы видим достаточно реальную и серьезную опасность в первую очередь для науковедения.

Гоббс Т. 1965. *Избранные произведения*. М.

Кант И. 1964. *Сочинения*. Т. 3. М.

Лейкин Э.Г. 1969. К критике кумулятивистских концепций развития науки. — *Очерки истории и теории развития науки*. М.

Шибутани Т. 1969. *Социальная психология*. М.

Юм Д. 1966. *Сочинения*. Т. 2. М.

Ben-David J. 1970. *Science as a Profession and Scientific Professionalism*, preprint (материалы 7-го Мирового социологического конгресса в Варне, сентябрь 1970 г.).

Hagstrom W.Q. 1965. *The Scientific Community*. N.Y.

Merton R.K. 1967. *On Theoretical Sociology*. Toronto.

Price D. 1971. *Differences between Scientific and Technological and Non-Scientific Scholarly Communities*, preprint (материалы 7-го Мирового социологического конгресса в Варне, сентябрь 1970 г.). См. сокращенный перевод этого доклада: «Вопросы философии». — 1971. — № 3.

Zuckerman W., Merton R.K. 1970. *Patterns as Evaluation in Science: Institutionalization, Structure and Function of the Referee System*, preprint (материалы 7-го Мирового социологического конгресса в Варне, сентябрь 1970 г.).

17 мая 1971

Статья подготовлена к печати В.П. Макаренко

ОТ ФИЛОСОФИИ ПЕРИОДА «ОТТЕПЕЛИ» К ФИЛОСОФИИ ПЕРИОДА «ЗАСТОЯ»¹

В.М. Межуев
Институт философии РАН

Аннотация: *Статья посвящена анализу различий в специфике философствования в периоды “оттепели” и “застоя”. Автор на примере философии Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили показывает, что в период “оттепели” целью философии полагалось постижение общественного и исторического бытия человека, в то время как в период “застоя” советская философия отрешается от общественной и политической жизни, концентрируясь на метафизических проблемах. Это стало одной из главных причин неспособности современных российских философов искоренить рецидив сталинизма и мифы ложно понятого социализма.*

Ключевые слова: *философия, русский марксизм, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили, “оттепель”, “застой”*

Сначала несколько предварительных замечаний. Задачей нашей конференции, как следует из ее программы, является не просто ретроспективный обзор существовавших в России второй половины XX в. философских школ и направлений, но и их современная оценка. Я не являюсь автором этой программы и сразу скажу, что для меня в ней не совсем понятно. Во-первых, я не понимаю, что авторы программы называют современностью, где ее находят (если, конечно, понимать под современностью не календарную дату, простую хронологию, а определенное историческое состояние, называемое иначе модерном). Возможно, такая современность существует в Европе или США (хотя и там недовольство ею послужило истоком постмодернизма), но уж точно не в нынешней России. Мне иногда кажется, что Россия сегодня дальше от современности, чем была в конце прошлого века. Постоянно говорим о модернизации, а движемся в каком-то обратном направлении, если, отдавать себе отчет в том, что сейчас происходит вокруг. Уже здесь я вижу проблему – откуда такое движение вспять?

Приходится констатировать, что Россия пока так и не преодолела рубеж, отделяющий модерн от домодерна (другими словами, гражданское общество от общества традиционного). Присутствующим, думаю, и без особых разъяснений понятно, что я имею в виду. Кто только не говорит сегодня о происходящем на наших глазах возврате в какое-то русское средневековье с его самовластием и клерикализмом. В истории, конечно, ничего буквально не повторя-

¹Доклад на международной конференции «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд» (Москва, 20-22 сентября 2012 г.).

ется, но многое, как сказал один американский историк, рифмуется. И, думаю, определенную ответственность за этот поворот назад несут наши философы при всех, конечно, их заслугах в борьбе с официальной советской идеологией, о чем здесь уже говорили предыдущие докладчики. Мне хотелось бы высказаться именно на тему о нашей ответственности за то, что ныне происходит у нас в стране.

Во-вторых, (и это также следовало бы учесть в программе) вторая половина XX в. – это достаточно большой отрезок времени в нашей истории, представленный разными периодами с порой прямо противоположными результатами. Мы нация литературоцентричная и часто обозначаем эти периоды с помощью литературных метафор – оттепель, застой, перестройка, лихие 90-е. Каждый из них представлен разными именами – Хрущевым, Брежневым, Горбачевым, Ельциным. Их нельзя выстроить в один ряд – по причине не только абсолютной несхожести их характеров, но и проводимой ими политики. Достаточно напомнить, что этот полувек начался в СССР, а закончился в РФ. А после них произошло то, чему мы все сегодня свидетели. Могут ли все эти события остаться незамеченными для философов, никак не скажется на их работе и направлении мыслей? Возможно, есть и такие, но для меня интересны как раз те, кто как-то откликается на них, причем не только эмоционально, подобно большинству людей, но и рефлексивно, что-то меняя в своем философском дискурсе.

Сейчас в философской среде принято объединять все эти периоды под общим знаком постепенного изживания насаждаемой в советское время так называемой «марксистско-ленинской философии», причем не только в ее сталинской версии, но и в любой другой. Примерно такая оценка данного этапа прозвучала и в прослушанных мной докладах. Сегодня модно изображать этот этап как непримиримую борьбу с догматизмом этой философии, хотя в советские времена далеко не все отваживались причислять себя к ее прямым противникам. Главным философским итогом того времени считается окончательное освобождение России от власти марксизма как не только государственной идеологии, но и учения, претендующего хоть на какую-то истинность. Если вторая половина XX в. началась с попыток философов-«шестидесятников», освободить марксизм от его сталинистской версии, то в период ельцинизма она закончилась полным изгнанием марксизма не только из сферы политической и идеологической жизни, но и из системы образования в качестве предмета если не обязательного, то хотя бы желательного чтения и изучения. В период временного нахождения у власти наших либеральных реформаторов марксизм был объявлен ложной и вредной идеологией, причиной всех наших бед. По существу он был выброшен на свалку истории столь же волевым путем, каким когда-то насаждался в России. Кому могло тогда придти в голову, что в очень скором времени и либерализм в России постигнет участь марксизма? Сегодня либерализм ненавидим властью и поддерживающей ее частью населения не в меньшей, а, может быть, даже в большей степени, чем еще недавно марксизм. Наиболее популярным среди населения именем в советской истории, как показали знаменитые телепередачи об имени России, стал сегодня Сталин. Конец марксизма почему-то обернулся возрождением в душах людей самого худшего, что было при советской власти. Я и раньше писал о возможности повторения у нас варианта сталинизма, но уже без марксизма, что свидетельствует не о марксистских, а чисто русских корнях этого явления.

Но если таков пока общий итог нашей истории, значит, в ходе борьбы за освобождение России от власти марксизма и марксистов был допущен какой-то существенный просчет, в том числе и нашими философами. На мой взгляд, таким просчетом явилось то, что эта борьба не стала одновременно борьбой и за освобождение марксизма от России, точнее, от той его аберрации, которую он претерпел на российской почве – от так называемого «русского марксизма», история которого, кстати, никем еще не написана. Можно сколь угодно отвергать марксизм, но без понимания логики его появления и существования в России нельзя по-

нять и наметить пути последующего за ним развития нашей философской мысли. Даже сталинизм в качестве идеологии – не так примитивен, как это может показаться на первый взгляд. Не случайно и сегодня он владеет умами достаточно большого числа людей. Я подозреваю, что некоторые из них и сейчас во многом определяют ситуацию в нашей стране. Отсюда мой вывод: даже те из лучших наших философских умов прошлого века, кто просто отбросил марксизм, не разобравшись в «истоках и смысле русского коммунизма», при всей своей осведомленности в тех или иных направлениях современной западной философии в собственной стране потерпели поражение, от которого до сих пор не могут толком оправиться. Ибо главным вопросом европейской философии всегда был и остается вопрос о том, что значит быть европейцем, человеком европейской культуры. Наша же философия до сих пор не может никому объяснить, чем является Россия в прошлом и настоящем, как она может существовать дальше и что отличает человека русской культуры (как в положительном, так и отрицательном смысле) от любого другого. Но зачем тогда нужна такая философия, кому она может быть интересной?

Русский марксизм зародился задолго до Октябрьской революции и даже до появления в России партии большевиков. Первыми переводчиками Маркса на русский язык были совсем не марксисты, а анархисты и народники – Бакунин, Ткачев, Даниельсон. При своем зарождении русский марксизм как бы разделился на два ветви. С одной стороны, его представляли так называемые «легальные марксисты» (Бердяев, Булгаков, Струве, Кистяковский, Франк, Туган-Барановский и др.). Многие из них стали чуть позже классиками русской религиозной философии Серебряного века. Подобная эволюция от атеистического и материалистического учения к идеализму, а затем к религиозной философии в стране с глубоко укорененным в ее истории православием вполне естественна и закономерна.

Другая ветвь, исповедующая «революционный марксизм», выросла прямо из народничества и была представлена первоначально небольшой группой марксистов под названием «Освобождение труда» (Плеханов, Мартов, Засулич, Аксельрод, Дейч). Именно они способствовали распространению марксизма в России, привлечению к нему новых и более молодых имен, среди которых сразу же выделился Ленин. Именно это направление привело к созданию первой российской социал-демократической партии - РСДРП. Однако оно столкнулось с другой не менее острой российской проблемой – как быть и оставаться марксистом, т. е. пролетарским революционером, в стране с преобладающим крестьянским населением, при отсутствии достаточно развитых в национальном масштабе классов буржуазии и пролетариата. Этот вопрос и послужил главной причиной раскола русских революционных марксистов на меньшевиков и большевиков. Ленин, создавший большевистскую партию, решил этот вопрос не совсем по-марксистски: отсутствие пролетариата как класса можно компенсировать созданием пролетарской партии революционеров-профессионалов, которая и возьмет на себя задачу подготовки пролетарской революции. Класс был подменен партией, что, действительно, при сложившихся чуть позже обстоятельствах позволило ей взять власть, но привело затем к ее бюрократическому перерождению, завершившемуся в итоге сталинизмом. Такова логика любого революционного движения в крестьянской стране и марксизм здесь не причем. Марксизм в России был заменен ленинизмом, т. е. приспособлен к решению совсем другой задачи (взятию власти в крестьянской стране), чем та, ради которой он создавался Марксом.

Теперь несколько слов о сталинизме. Сталинизм - это не только террор, Гулаг и пр., но и миф о победившем социализме, созданный Сталиным. Даже Ленин думал, что социализма у нас нет, и долго еще не будет, по причине исторической отсталости страны от западной цивилизации (отсюда культурная революция, нэп и все прочее). Через двенадцать лет после смерти Ленина /Сталин объявил, что социализм «в основном построен», выдав за него со-

зданную им систему полуфеодального принуждения к труду и государственного насилия над личностью. Суть сталинского мифа о социализме – в отождествлении социалистической идеи с реальностью. Реальность была выдана за то, чем никогда не была. Иное дело, что многие поверили в этот миф. Сталинизм и есть вера в то, что мы жили при социализме, что никаким другим он быть не может. Многие и сейчас в это верят. Таких людей, независимо от того, как они лично относятся к Сталину, я называю сталинистами. При этом неважно, одобряют они созданный Сталиным режим или нет. Главное, что считают его социалистическим. Пусть одни на этом основании отвергают социализм, а другие защищают сталинизм, в любом случае они – сталинисты, поскольку мыслят по-сталински, т. е. верят в то, во что верил он, или только делал вид, что верит.

Неудивительно, что миф сохранился и после того, как был развенчан сам Сталин. Сталин ушел, а миф о построенном им социализме остался. И после Сталина вся последующая советская история развивалась под властью того же мифа. Даже наиболее просвещенная часть нашей интеллигенции периода «оттепели» и «застоя», расходясь в своем отношении к социализму, не ставила под сомнение сам факт его существования. Здесь я подхожу к самому главному, о чем хочу сказать в своем докладе – о том, что стало причиной неспособности наших философов до конца искоренить из сознания людей рецидив сталинизма. Свое понимание этой причины я поясню на примере сравнения философии Эвальда Ильенкова и Мераба Мамардашвили – двух общепризнанных философских авторитетов периодов «оттепели» и «застоя».

Сначала цитата, поясняющая, как связаны между собой эти два имени. Она принадлежит Мамардашвили и касается его отношения к Ильенкову. В беседе с украинским философом Ю.Д.Прилюком он высказался об Ильенкове следующим образом: *«Могу назвать общую атмосферу философского факультета Московского университета, сформировавшуюся в 1953-1956 годах.. Имена я, конечно, помню, но выделять их из общей атмосферы взаимной индукции мысли – нет, это невозможно. Да и не имена важны, а сама эта атмосфера общения, эти искры озарения, творчества... Многие из нас, варившиеся в этой атмосфере, стали потом совсем непохожими философами. И это нормально, важно, что они стали ими, состоялись как интересные личности. Я могу назвать, например, Эвальда Ильенкова, хоть это и не касается его философии, от нее я как раз отталкивался. Он был для меня важен в смысле энергии отталкивания, - отталкивания от его, безусловно, интересных мыслей, но лично мне чуждых, вызывавших интенсивное критическое отношение. Особенно из-за элемента (и даже более чем элемента) гегельянства. Но если бы не было этой энергии отталкивания, возможно, не было бы и чего-то положительного»* [Мамардашвили 1990: 35].

Уже из этого высказывания следует, что наиболее заметные философы послевоенного поколения при всем насаждавшемся тогда марксистском единомыслии не были едины в своих философских воззрениях, были **разными**, и только поняв, в чем состояла эта разность, можно обрести ключ ко всей последующей эволюции нашей отечественной философской мысли. В общем поле философских притяжений и отталкиваний того времени двумя возвышающимися над всеми вершинами были, конечно, Ильенков и чуть позже Мамардашвили при всей их полярности друг другу. Рядом работали, конечно, другие философы, чей вклад в философию, возможно, будет оценен будущими поколениями, но в то время никто из них не мог сравниться с Ильенковым и Мамардашвили по части популярности своих идей и их влияния на философскую молодежь. И это вопреки (а, может, и благодаря) тому, что они противостояли друг другу не просто как философы, исповедующие разные взгляды, но как люди, наиболее ярко выразившие в своей философии идейное умонастроение двух разных и в чем-то противоположных периодов нашей послевоенной истории, получивших название

«оттепели» и «застоя». Если Ильенков в моем представлении – главная философская звезда периода «оттепели», то Мамардашвили – признанный философский лидер периода «застоя», когда популярность Ильенкова среди философской молодежи стала заметно ослабевать. При этом я не хочу умалить философское значение ни одного из них. Я лишь утверждаю, что отличие их друг от друга может быть лучше понято лишь при сравнении этих двух эпох.

Оттепель – это период освобождения от сталинского дурмана в жизни и идеологии, десталинизация режима и сознания, не порывавшая при этом с социализмом и марксизмом, а, наоборот, ставившая своей задачей прорваться к их подлинному смыслу и содержанию. Застой, наступивший после подавления Пражской весны, стал эпохой разочарования значительной части интеллигенции в том и другом. Для поколения периода оттепели действительность, какой она представляла в СССР, существовала под знаком хоть какой-то разумности, пусть временно искаженной сталинскими репрессиями, заключала в себе возможность своего рационального объяснения, которое пытались обрести в заново прочитанном марксизме. С крушением надежды на построение «социализма с человеческим лицом» та же действительность стала восприниматься как нечто совершенно иррациональное, лишенное какого бы то ни было человеческого содержания и смысла. Все действительное, выражаясь гегелевским языком, перестало быть разумным, а разумное утратило всякую связь с действительным.

Сознание разумности действительности, пусть и существующей до определенного времени в отчужденной форме, пронизывает всю философию Ильенкова – гегельянскую и марксистскую по своему происхождению и духу. Методом постижения этой разумности является диалектическая логика – высшее, на его взгляд, достижение философской мысли. Она позволяет за всеми отчужденными формами увидеть их человеческую суть, представить как исторически преходящие ступени становления человеческого духа во всей его общественной целостности и полноте. Вера в то, что социальный мир при всех своих срывах и падениях не враждебен человеку, движим, в конечном счете, гуманистическими целями, разделялась подавляющим большинством шестидесятников. Свое наиболее последовательную и продуманную форму эта вера нашла в философии Ильенкова, которую можно определить как логику или теорию познания действительности в качестве разумной. Здесь важна сама вера в разумность объективного мира, которая и рухнула в застойный период. Те, кто сохранил верность Ильенкову, возможно, не заметили этого крушения, но те, кто потерял эту веру, нашли утешение в философии Мамардашвили.

Сам Мамардашвили, также вышедший из поколения шестидесятников, выразил свое отношение к нему, как и ко всей хрущевской оттепели, со всей возможной определенностью. В своем интервью испанской журналистке Пилар Бонэт на ее вопрос о том, как он воспринял дух XX съезда, он ответил, что его жизненный опыт отличен от опыта его современников, «нетипичен» для того времени. «Нормальным опытом» для своего времени, с которым он себя никогда не отождествлял, он называет *«жизненный путь, точкой отсчета которого были марксизм или социализм и вера в идеалы марксизма и социализма. Вера, предполагавшая искренность... Ну, а дальнейший их путь, естественно, был путем разочарований от столкновения с реальностью, которая, конечно, не соответствовала их идеалам. Начался поиск идейных позиций, целью которых было исправление этих искажений, восстановление чистоты марксистско-ленинской теории и т.д.»* [Мамардашвили 2000: 385]. Весьма точная характеристика поколения шестидесятников. Хрущевская «оттепель», по словам Мамардашвили – *«это было, конечно, их время»* [там же: 386]. *«Для них это была эпоха интенсивной внутренней работы, размышлений над основами социализма, попыткой изобретения новых концепций, которые исправили бы его искажения и т.д.»* [там же].

В такой позиции, считает Мамардашвили, было много двуличного и лицемерного. Борясь с догматизмом и консерватизмом сталинских времен, выдавая себя за подвижников

идеи, многие шестидесятники были на деле озабочены собственным карьерным ростом и материальными благами, как-то совмещали свое якобы подвижничество с желанием хорошей жизни. *«Такой «подвижник» без какого-либо логического внутреннего противоречия обязательно становится в конце концов хлопотливым защитником своего собственного живота»* [там же: 385]. Подобное мнение, возможно, оправдано по отношению к коллегам Мамардашвили по журналу «Проблемы мира и социализма», о которых он вспоминает в своем интервью, но никак не вяжется с именем Ильенкова. Если те в большинстве своем остались в памяти как партийные идеологи и функционеры (пусть и с некоторыми либеральными замашками), то Ильенков, будучи более других преследуем идеологическим начальством, никак не может быть обвинен в корысти и карьеризме. Его искренняя и бескорыстная преданность духу марксизма никем и никогда не подвергалась сомнению.

Именно этот дух и отвергает Мамардашвили. Он ему совершенно чужд и в практическом, и в теоретическом выражении. *«---Хрущевская эпоха, - говорит он, - была для меня абсолютно неприемлема»* [там же: 390]. Свое неприятие «оттепели» и всего, что ей сопутствовало, он объясняет, естественно, не своей приверженностью сталинизму, а своей чуть ли не врожденной аполитичностью, своим безразличием к любым проектам и планам социального реформирования и переустройства, коль скоро они исходят от власти. Меня отличает от других шестидесятников, говорит он, то, *«что я не проходил их пути. Я всегда, с юности, воспринимаю власть и политику как существующие вне какой-либо моей внутренней связи с этим. Я не вкладываю в мое отношение к власти, к тому, что она делает – будь-то хрущевские цели или какие-то другие – никаких внутренних убеждений... Если угодно, я все время находился в некоторой внутренней эмиграции»* [там же: 388-389]. Я, говорит о себе Мамардашвили, не человек «оттепели», не человек вообще какого-либо периода советской истории, я вне истории и вне политики, которая пытается что-то внести – пусть даже прогрессивное – в эту историю. Аполитичность своей философии он объяснил в письме к Альтюссеру (ноябрь 1968 года) существующим в СССР общественно-политическим строем, лишаящую любую политику здравого смысла. *«Для нас хорошая политика – это деполитизация философии, поскольку нет возможности (цензура, идеологическое давление, тоталитаризм и т.п.) создавать, представлять, публиковать хорошую политическую критику, действовать политически в духе здравого смысла, мы вообще избегаем политики как таковой. Ведь она может быть только плохой. Итак, долой политику»* [Эпельбуэн 2009: 357]. Деполитизация философии на том основании, что при советской власти никакая политика не могла быть хорошей, указывает все же на советское происхождение этой философии. Многие в то время предпочли какому-либо участию в политической жизни уход в себя, во внутреннюю эмиграцию, в сферу чистой мысли, т. е. мысли о самой мысли, что давало иллюзию свободного и независимого существования самого мыслителя. Подобная иллюзия питала, на мой взгляд, и философию Мамардашвили.

Я, естественно, говорю лишь о своем восприятии его философии, не претендуя на окончательную оценку. Главным в ней, насколько я понимаю, является полная редукция объективного – природного и социального – мира из состава философского знания. Философия не имеет прямого отношения к этому миру, она, как и религия - «не от мира сего», с той лишь разницей, что конституирует свой предмет посредством не веры, а рефлексивных актов мысли, имеющих символическую природу. Предмет философии – не мир в его объективной данности, а нечто, выходящее за его пределы, открывающееся нам не в акте внешнего наблюдения, а в процессе трансцендирования (выхода) за эти пределы.

То, что интересовало Мамардашвили в первую очередь, я бы сформулировал следующим образом: как остаться философом в мире, превратившем философию в партийную и государственную идеологию, в псевдонауку, оправдывающую существующий порядок вещей,

выдающую действительное за разумное? Можно ли вернуть философии утраченную ей позицию независимого мышления, основывающегося только на собственных предпосылках? Наиболее ярким примером вырождения философии в идеологию была для него философия Гегеля, а за ней и Маркса. Оба считали задачей философии преобразование действительности (у Гегеля – духовное преобразование, у Маркса – практическое), и оба пали жертвой этой действительности. Для Маркса это закончилось фактическим отречением от философии, признанием ее конца и ненужности, заменой ее исторической наукой, названной им материалистическим пониманием истории. Если, согласно Энгельсу, что и осталось от классической философии, то только логика. Данная позиция, озвученная у нас впервые Ильенковым, породила движение так называемых «гносеологов», сводивших философию к теории познания. Правда, многие из них очень быстро свернули на позиции позитивизма, придерживавшегося сходной точки зрения, но совершенно чуждой Ильенкову с его приверженностью к диалектическому мышлению.

Но если философия – это только логика и теория познания, то как быть с историческим материализмом? Для Мамардашвили все, кто подвизался в этой области знания, были не просто прислужниками власти, но самыми настоящими врагами философии. В том же интервью Пилар Бонэт он скажет: *«...В мое время на философском факультете – я окончил его в 1954 году – всякий человек, который занимался историческим материализмом, был нами презираем, поскольку мы принимали только тех, кто занимался логикой и эпистемологией»* [Мамардашвили 2000: 394]. И дальше: *«Сам знак того, что ты занимаешься какой-то болтовней, называемой историческим материализмом, свидетельствовал о том, что ты мерзавец. Хорошо это или плохо – другой вопрос. Но это была наша история»* [там же]. В другом месте он напишет: *«Порядочные люди, скажем так, выбирали определенные темы теоретико-познавательного порядка и тем отличали себя от непорядочных, которые фиксировали себя тем фактом, что занимались, например, историческим материализмом, теорией коммунизма и т.д.»* [Мамардашвили 1991: 48]. Подобный выбор *«означал, что человек хочет обслуживать идеологические шестеренки»* [там же: 45].

С вопроса о том, что понимать под философией, в частности, под философией марксизма, и начинается отталкивание Мамардашвили от Ильенкова. Сам Мамардашвили не считал себя марксистом (во всяком случае, в конце жизни), но и не считал себя антимарксистом, никогда не отрицал влияния на него Маркса. Как большинство шестидесятников, он начинал с изучения логики «Капитала», но его подход к ней уже тогда отличался от подхода Ильенкова. *«Но может быть, в отличие от других я был единственным марксистом в том смысле, что в философии на меня в чем-то повлиял Маркс, а многие о нем, то есть о Марксе, представления не имели. Но я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории к коммунизму. В этом смысле я никогда не был марксистом, Но я не был и антимарксистом. Просто у меня всегда было острое неприятие окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй»* [Мамардашвили 2000: 389]. Не содержание марксистской теории и даже не ее метод интересуют его, а проделанный Марксом опыт мыслительной деятельности, определенный опыт сознания. *«Для нас логическая сторона «Капитала»... была просто материалом мысли, который нам не нужно было... выдумывать, он был дан нам как образец интеллектуальной работы»* [Мамардашвили 1991: 48].

При всем расхождении с Ильенковым Мамардашвили един с ним в понимании философии как **анализа сознания**. Однако в трактовке самого сознания он расходился не только с Ильенковым, но и с Марксом, для которого, как известно, сознание есть не более, чем «осознанное бытие». Ответы на интересующие его вопросы Маркс искал, как известно, не в со-

знания, а в общественном бытии, которое и явилось главным предметом его социально-исторической теории. Вопреки этому, лучшее, что было написано у нас о Марксе, касалось понимания им сознания, но никак не общественного бытия. Последнее было цензурировано властью до такой степени, что отбивало у мыслящих людей вообще какую-либо охоту заниматься этим. Но тем самым перекрывался путь к пониманию действительного смысла учения Маркса.

Интересом к сознанию, собственно, и исчерпывается сходство между Ильенковым и Мамардашвили. Дальше, как уже говорилось, идут глубокие расхождения в истолковании ими, как сознания, так и самой философии. Если для Ильенкова главным делом философии является разработка диалектической логики как теоретически осознанного единства бытия и мышления, то, согласно Мамардашвили, сознание не выводимо ни из природного, ни из общественного бытия, есть *«особого рода образование»*, не ухватываемое средствами ни логики, ни психологии. В качестве особой и ни к чему не сводимой реальности сознание и является предметом философии. Не *логика познания*, а *онтология сознания* – вот что интересует Мамардашвили в первую очередь. Если Ильенков по преимуществу – логик и гносеолог, то Мамардашвили – онтолог и метафизик. Для Ильенкова диалектика, будучи логикой и теорией познания, одновременно является логикой бытия, для Мамардашвили никакая логика, в том числе диалектическая, не может постичь сознание в его собственном бытии. У сознания не логическая, а символическая природа, и оно не сводится к сумме логических операций.

Сознание, как оно трактуется Мамардашвили – предельное понятие любой философии. В самой философии оно присутствует не просто как знание о природе, обществе, праве, науке, религии, искусстве и т.д., но как некоторое усилие мысли, делающее возможным любое знание. Философия, собственно, и есть способ бытия человека в форме мысли (*cogito*), его самосознание в качестве мыслящего существа.

С другой стороны, сознание нельзя представить в виде натурально существующей вещи и, следовательно, о нем невозможна никакая теория. Сознание не поддается теоретизированию, объективированию, здесь возможен только опосредованный, косвенный (символический) язык описания. Потому и подход к философии, понимаемой не как знание о чем-то, а как сознание в его собственном бытии, требует большой осторожности. Можно определить, что такое наука или право, но нельзя в точности определить, что такое философия.

Специфику философствования в отличие от просто познания Мамардашвили пытается пояснить с помощью фразы «простите, я не об этом». Примером ему служит кантовское понятие долга. О долге (как и о человеке) нельзя судить на основании того, что индивид хочет и желает для себя в силу своей чувственной природы, т. е. на основании чисто эмпирических доводов. Эмпирически человек не более, чем животное. Философский язык, имеющий дело с сверхчувственным, разумным, оперирует не с эмпирическими, а с трансцендентальными аргументами, указывающими на нечто такое, что нельзя непосредственно наблюдать в опыте.

В отличие от науки в философии нет прогресса, нет никаких окончательных решений. Она вообще не есть система знания, которую можно передать в процессе обучения. Философия дана нам как внутренний акт, как индивидуальное присутствие мыслителя, с которым находишься в процессе непосредственного общения. Не преобразование внешнего – природного и социального – мира, а созидание человеком себя в качестве сознательной (свободно мыслящей) и нравственной личности, способной устоять в своей человечности в меняющемся мире – вот задача подлинного философствования, как ее трактует Мамардашвили. Это, скорее, не познавательная, а этическая задача. Она продиктована пафосом не социального реформирования, а человеческого самосозидания. Ибо человек – *«это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе. Или, другими словами, человек в том человеческом, что есть в нем, не природное*

существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны» [Мамардашвили 1996: 15]. Человек – не природное, а культурное существо и понять его – значит, осознать глубокий разрыв, пропасть, отделяющую культуру от природы.

В качестве самосозидающегося существа человеку не на что положиться вне самого себя. Все, что затем Мамардашвили будет описывать в качестве средства самопорождения, самосозидания человека, имеет отношение не к природному, а к сверхприродному (сверхъестественному) и вневременному (вечному) миру, понятому, однако, не в религиозном, а в культурном и моральном смысле, т. е. без всякой отсылки к Богу. Этот иной мир Мамардашвили определяет не как мифологический или божественный мир и не как мир *ничто*, а как *нечто*, понятое в смысле некоторого высшего мирового порядка, который мы и пытаемся постигнуть с помощью философии. С вопроса о том, что есть это нечто, и начинается, как он считает, философия. Связь с ним осуществляется также посредством трансцендирования, но в отличие от религиозной веры, оно является трансцендированием без трансцендентного. Нечто дано нам в нашем удивлении перед тем, что в мире вообще что-то есть, что в нем царит не хаос, а какой-то порядок, который мы и стремимся постигнуть посредством философии, очевидно, никогда не достигая окончательного результата. Но именно в этом постоянном усилии мысли, направленном на уяснение того, что есть в нас сверхприродного, что выводит нас за пределы чисто природного существования, и состоит работа сознания.

Философ, с этой точки зрения - это человек, не просто что-то знающий о мире или вносящий в него какие-то изменения, но противостоящий ему в качестве личности, живущей исключительно в соответствии с доводами собственного разума и совести. Недаром люди типа Мамардашвили получили в наше время название последнего «культурного поколения», искренне верившего в возможность сохранения в современном мире (посредством интеллектуальной или какой-то другой символической деятельности) позиции субъекта, свободно полагающего границы своего собственного существования в мире. Для Мамардашвили, как я его всегда понимал, занятие философией. свободной от любой политики и социального проектирования, само по себе способно сделать человека свободным, причем даже в мире, который во всех своих проявлениях находится за пределами свободы. Если Ильенков связывал свободу человека с изменением социального мира, враждебного культуре, то Мамардашвили в самой культуре усматривал спасение человеческой свободы от этого мира.

В этом, как мне представляется, состояло типичное умонастроение людей периода «застоя», пытавшихся скрыться от опустылевшей им действительности либо в «царство» метафизики, «чистого разума», свободного от всякой чувственной заинтересованности, либо в мир отвлеченных художественных инноваций и экспериментов. Примером существования исключительно «из сознания», никак не связанного с общественными запросами людей, служили для Мамардашвили Декарт и Кант, хотя я сильно сомневаюсь, что их философия столь уж далека от социальных вызовов своего времени. Да и сама философия Мамардашвили при всей, казалось, ее отрешенности от общественной и политической жизни, явилась своеобразной реакцией на эту жизнь, ее наиболее слышимым отголоском.

Социальная и политическая неангажированность, как ни парадоксально, может обернуться либо конформизмом, примирением с действительностью, либо в случае радикальных социальных перемен неготовностью к ним. Так, я думаю, и случилось с Мамардашвили в период «перестройки». Мы не найдем его среди наиболее популярных фигур того времени, хотя многие так называемые «прорабы перестройки», ее глашатаи и пропагандисты явно уступали ему в интеллекте. В то время у него пробудился живой интерес и к России, и к процессам, происходившим на его родине в Грузии (этот последний и короткий период его жизни даже называют «митинговым»), но его философия в период перестройки переместилась как бы из центра на периферию российской духовной жизни того времени. Переиздают-

ся ранее опубликованные работы или наговоренные лекции, печатается ряд небольших статей и интервью, но для читающей и слушающей публики он уже перестал быть тем, кем был в застойные годы. В прессе и на телевидении появились другие имена и авторитеты, не затмившие Мамардашвили своими философскими талантами, но оказавшиеся более него звучными времени и явно более востребованными аудиторией. Всем хотелось как можно больше политики и социальной заостренности, чего не было в философии Мамардашвили. И только сегодня в период определенного отката от курса на демократизацию страны, провозглашенного перестройкой, его былая популярность частично возвращается к нему. Его переиздают и читают, в честь него проводятся конференции, о нем пишут статьи и книги и он, несомненно, опять становится для многих, чувствующих себя неуютно в современной России, философским кумиром. Вопрос лишь в том, знаком чего является этот вновь вспыхнувший интерес к нему – просто благодарной памятью об одном из наших выдающихся философов прошлого века или показателем нового застоя, поразившего нашу страну?

Судьба философии Мамардашвили в наше время (кого все-таки при всем огромном уважении к его памяти можно считать сегодня ее продолжателем?) убеждает меня в том, что любая форма философствования лишена будущего, если не связана с постижением общественного и исторического бытия человека. Ни логика сама по себе (даже диалектическая), ни какая-либо другая аналитика языка и сознания не могут заменить этой связи. Выпадение из сферы философских интересов вопросов общественного, исторического и культурного бытия человека (проще – общества, истории, культуры), заикленность большинства философов послесталинского поколения на проблемах логики и теории познания, чуть позже – философии науки (что объясняется их относительной закрытостью для советской цензуры), и стало причиной неспособности нашей философии навсегда покончить с мифом сталинизма и ложно понятого социализма, о чем я говорил выше. В презираемом Мамардашвили и другими философами «истмате» происходили, на мой взгляд, события и процессы, несравненно более важные для нашей социальной и гуманитарной мысли, чем в так называемом «диамате», занимавшемся преимущественно «философскими проблемами естествознания», польза от которых для естественных наук для меня всегда была весьма сомнительной. Одна лишь дискуссия об «азиатском способе производства» в 70-е гг., перевернувшая представление об исторической теории Маркса и всей истории в целом, открывшая «позднего» Маркса, существенно отличавшегося от «раннего» с его теорией деятельности, перевешивает, по моему мнению, все логико-гносеологические и методологические изыскания и построения наших философов. Напомню, что именно в сфере социально-философского знания зарождались наша отечественная социология, политология и культурология. Оно, как я думаю, должно послужить и возрождению у нас философии истории, культуры, права, религии, политической философии и пр. Мой собственный интерес к культуре был также продиктован в свое время желанием восстановить утраченную связь нашей философии с общественным бытием, как оно предстает в контексте нашей истории. Я, разумеется, не против логики и аналитики, но все же главным для философии считаю осознание ею бытия человека в условиях и обстоятельствах породившей его истории и культуры.

Мамардашвили М.К. 1990. *Как я понимаю философию*. М.

Мамардашвили М.К. 1991. Начало всего исторично, то есть случайно. - *Вопросы методологии*. - №1.

Мамардашвили М.К. 1996. *Необходимость себя*. - М.

Мамардашвили М.К. 2000. *Мой опыт нетипичен*. - СПб.

Эпельбуэн А. 2009. Переписка М.К. Мамардашвили с Луи Альтюссером. - *Философия России второй половины XX века: Мераб Константинович Мамардашвили*. - М.

МАЛОИЗУЧЕННЫЕ ТЕМЫ ТВОРЧЕСТВА М.К.ПЕТРОВА: ЗАМЕТКИ СТУДЕНТА И ЧИТАТЕЛЯ

В.П. Макаренко
Южный федеральный университет

Аннотация: В статье рассматриваются малоизученные аспекты творчества М.К. Петрова: влияние диалектики Гегеля на современную науку и научную политику, на социальную ответственность индивидов и на гносеологический кризис современности.

Ключевые слова: науковедение, петрововедение, гносеологический кризис современности.

1. Культурология или закон Жданова?

К настоящему времени обозначилось три поколения исследователей творчества М.К. Петрова. К первому принадлежат те, кто знал его лично и сотрудничал с ним. Таких людей осталось мало, но их суждения особенно важны. Иногда эти люди вообще неизвестны (особенно те, с кем он служил в разведке). Второе поколение составляют те, кто у него учился и на кого он оказал интеллектуальное и моральное влияние. Третье поколение – это те, кто только приобщается к его теоретическому наследию, оставляя в стороне духовно-нравственное значение жизни Михаила Константиновича. Состав этих возрастных когорт, отношение между ними и возникающие при этом когнитивные, социальные и моральные проблемы могут быть предметом особого анализа.

Больше всех способствовала становлению петрововедения Светлана Сергеевна Неретина. Она создала традицию разработки наследия Петрова, а также концептуальную оптику восприятия и интерпретации его творчества [См.: Неретина 1999; Неретина 2008; Михаил Константинович Петров 2010. См. также: Дубровин, Тищенко 2006]. За это ей низкий поклон и сердечная благодарность от одного из студентов Петрова – автора этой публикации.

В большинстве посвященных Петрову публикаций он квалифицируется как культуролог. Однако основатели советской культурологии (С.Аверинцев, А.Гуревич, М.Петров) разрабатывали ее для *противостояния* советскому официальному дискурсу. Современная российская культурология - дитя тоталитарной системы идеологического воздействия и выполняет (в основном) *сервильную* роль в официальном российском дискурсе. Для обозначения этих ее свойств В.Савчук ввел понятие «культурала», который ради прибыли символическо-

го капитала готов на все: «Культурал - производное системы, сети режима актуальности» [Савчук 2004: 22].

Значит, квалификация Петрова как культуролога нуждается в уточнении. Особенно с учетом того, что после смерти Михаила Константиновича его гонители стали петь ему панегирики за разработку теории культуры. И теперь ставят его в один ряд с прочими фигурантами Ростовской философской школы. О возникающей в связи с этим изжоге я говорю и пишу давно.

Теперь поясню природу несварения желудка, которое стимулирует современная российская культурология в той мере, в которой она отождествляется с официальным дискурсом. Прежде всего вызывает брезгливость ее *генезис*. А.Я.Гуревич сообщает, что в 1966 г. сталинский академик П.Ф.Юдин закончил все виды своей партийной, идеологической и дипломатической карьеры, окопался в секторе истории мировой культуры в Институте философии АН СССР и задумал четырехтомное издание «История мировой культуры». Иначе говоря, культурология возникала как элемент становления советского «научного сообщества» и место отстоя идеологических жандармов. После советско-германской войны научным работникам резко повысили заработную плату. На этой основе возникла шутка - «год великого перелома» в истории СССР имел место дважды: в 1930-м году середняк пошел в колхоз; после войны «середняк пошел в докторантуру». Стало выгодно защитить докторскую диссертацию любой ценой. Это открывало возможность занять профессорское место, дававшее привилегии и регалии. Теперь не научное призвание и способности двигали многими, но чуждые науке интересы. Этические требования в научной среде были разрушены. Кандидаты наук могли вообще не знать ничего. А докторскую диссертацию один из знакомых А.Я.Гуревича изготовил так: «оторвал корешок у своей кандидатской и заменил первую страницу, где было сказано, что это диссертация на соискание ученой степени кандидата наук» [Гуревич 2004: 127]. Сколько таких «ученых» можно обнаружить среди нынешних докторов наук, включая культурологов?

Надо учитывать, что на протяжении последнего двадцатилетия государство отказалось от серьезной поддержки науки и образования, особенно тех направлений, которые не вписываются ни в советские, ни в постсоветские шаблоны и схемы. Падение численности научных кадров в наибольшей степени захватило категорию «исследователи». Но при этом число докторов наук в целом стало больше на 27% (в сфере социально-политических наук на 26%). Наука резко «постарела». Быстро идет эпигонское освоение околонаучного или вторичного знания, о чем свидетельствует бурное размножение докторов наук среди культурологов и политологов. Для тех, кто ориентируется на работу с властями, диплом доктора наук выступает государственным знаком признания квалификации его обладателя [См.: Гудков, Дубин, Левада 2007: 57-69]. На основании своего опыта наблюдения за судьбами моих бывших студентов могу сказать: сегодня среди докторов наук уже не «середняки», а все больше мнимых отличников и реальных двоечников. В том числе и тех, кто меняет первую страницу...

Культурология сомнительна также с точки зрения *методологии*. Культурно-цивилизационный подход (далее КЦП) породил горы литературы – от школьных учебников до научных монографий и речей, претендующих на политический смысл. Реальные авторы этой продукции, а тем более те, кто пользуется услугами спичрайтеров (сегодня авторство конкретного текста установить все более трудно), пренебрегают общими свойствами КЦП: он отражает кризис исторического познания, концепции рациональности, разрыв классической и современной теорий познания, гносеологии и аксиологии; его риторика смешивает научные, мифологические и спекулятивные утверждения; радикализирует противоположные типы рефлексии, при которых история очищается с помощью понятий (культурно-исторические типы, цивилизационный процесс, мировая цивилизация и т.п.) или познание очищается процедурой понимающего описания с помощью понятий (душа, лицо, стиль культуры, текст, дискуссия, эпистема и т.д.); транслирует традиционное противопоставление фактов и

ценностей; его философские послышки размыты, отвергают идеал истинности, отличаются многозначной семантикой. КЦП - это идеология, выступающая средством рационализации и иррационализации противоречия между сущим и должным. Его познавательная функция сводится к множеству универсалистских теорий, тогда как адаптивная замыкается в смыслах отдельных культур. Поэтому семантика и семиотика КЦП дуалистичны и тенденциозны. В целом КЦП есть разновидность *сервиллизма* науки перед властью [См.: Следзевский 1997; Наука и квазинаука 2008].

Петров к сервилльному сословию никогда не принадлежал. Наоборот, он описывал феномен сервиллизма науки перед властью полстолетия назад. Позволю себе личное замечание.

Я поступал на философский факультет сознательно. С 15 лет читал философскую литературу, работал и служил в армии, долго спорил с друзьями-москвичами о выборе профессии. Примерно к двадцати годам у меня выработалось твердое убеждение: **философия есть сфера интеллектуальной независимости от окружающей среды**, но эта независимость никогда и ничем не гарантируется, требует постоянных личных усилий от каждого человека, причастного к философии. Особенно с учетом того, что в СССР существовала казенная философия. Первое представление о ней я получил на основе «Краткого курса истории ВКП(б)» - второй в моей жизни прочитанной книги. Отец штудировал ее на политзанятиях. А я на основе этой канонической советской книги учился читать и приобретать отвращение к примитиву¹.

И вот, в первую неделю учебы на первом курсе философского факультета в аудиторию вошел Михаил Константинович, начал читать курс «Этимология философских терминов». Раньше я читал о мыслителях в книгах. Теперь увидел философа во плоти. Мое смутное предчувствие философии как *праздника независимой мысли* реализовалось впервые в Петрове. Большинство остальных преподавателей философского факультета мало чем отличались от офицеров, которые вели политзанятия. С этим типом казенных пропагандистов я познакомился в армии. Политруки не могли толком ответить ни на один вопрос, который им задавали солдаты. И вообще не терпели вопросов. Еще в школе я прочел «Поединок» Куприна. Навсегда запомнил описание занятий по словесности в армии царской России и навсегда приобрел отвращение к официальному языку. В армии советской встретился с аналогичным типом сержанта и офицера. Хорошо помню, как мы хохотали, когда проводивший политзанятия капитан назвал остров Калимантан «калимандой» (в 1964 году там происходили - уже не помню, какие - политические события, о которых он нам рассказывал). Тот же тип попался в университете среди преподавателей - за исключением Михаила Константиновича и некоторых других преподавателей истории философии и логики. Сегодня уже мало кто помнит, что в преподаватели советской философии и прочих идеологических дисциплин нередко шли отставные политруки, нквешники или проштрафившиеся пьяницы из органов КПСС. Но я пока не встречал специальных историко-социологических исследований на тему о том, насколько от этого выиграли и потеряли философия и социальные науки.

С первых дней студенчества я познакомился со старшими коллегами-пятикурсниками. От них впервые узнал, кто такой Петров. Хочу сказать им запоздалое «спасибо». Начал читать его статьи в журнале «Вопросы философии», хотя толком их, конечно, не понимал. Для меня главным с момента первого восприятия Петрова был и остался до сих пор пафос мыслителя – его *противостояние* обыденному ходу вещей, догматизму и банальности большинства людей (особенно педагогов, которых со школы терпеть не могу) и казенной советской философии. Во втором семестре первого курса я прочел статью Петрова «Предмет и цели изучения истории философии» в журнале «Вопросы философии» (1969, № 2). Из чтения этой статьи мне стало ясно, что утверждение Ленина о существовании идеализма и материа-

¹Эффект отвращения эта книга вызывает до сих пор. Моя супруга носит ее с собой на лекции, зачитывает студентам фрагменты текста, чтобы вызвать у них позыв к рвоте. К сожалению, не все студенты учатся у моей супруги...

лизма в древнегреческой философии («линии Платона и линии Демокрита») является выдумкой. Между тем такое утверждение содержалось во всех учебниках по марксистско-ленинской философии, которые я к тому времени прочел. Отсюда я сделал вывод об *отваге* Петрова. Хотя мой жизненный опыт к тому времени был небольшим, я твердо знал: нужно мужество, чтобы противостоять мнению большинства, тем более - мнению официальному.

Одновременно его статья укрепила мое отвращение к учебникам, сложившееся еще в школе. Дело в том, что я летом обычно прочитывал все учебники для следующего класса (некоторые по два раза). И когда на уроках слушал от учителей то же самое – у меня возникало к ним легкое презрение за попугайничанье. Я норовил задать вопрос, выходящий за пределы скучного учебника. Услышать что-то новое. Но редко это удавалось. Петров в своих лекциях иронизировал над учебниками по философии и укрепил это чувство. Он постоянно напоминал, что надо изучать первоисточники и не доверять учебникам. До сих пор у меня сохранилось презрение к учебникам, частично и к тем, кто их пишет. А опыт читателя привел к выводу: если в домашней библиотеке того или иного знакомого я вижу только учебники – это свидетельствует о диапазоне ума и духовной культуры владельца библиотеки.

И вот поздней весной 1969 года, студентом 1-го курса философского факультета, я пришел на обсуждение упомянутой статьи Петрова. О том, что эта акция состоится, мне сообщили приятели-старшекурсники. Именно в Ростовском университете я впервые увидел, что обсуждение научной статьи мало чем отличается от коммунальной грызни [См.: Утехин 2004], разве что философским жаргоном. Вместо солидарного противостояния спущенному сверху указанию о «проработке» Петрова его коллеги по профессии громили собрата. По возрасту они были мои отцы и деды. А по сути призывали Михаила Константиновича не выходить за пределы банальных схем учебника. Вот тут у меня возникло знакомое уже со школы чувство легкого презрения к педагогам. Навсегда запомнил филиппики большинства ростовских хвилософов по адресу Петрова. Извлек для себя правило: никогда не пользоваться диалектической риторикой. Запомнил также ответ Петрова на вопрос о «линии Платона и линии Демокрита»: «Рабской философии не было». Никогда не забуду, что на том обсуждении Петрова защищали лишь несколько его молодых коллег, с которыми я потом подружился. Рад, что они встретились на моем пути и способствовали углублению в тексты Петрова.

Короче говоря, это обсуждение отлилось у меня в образ: шавки тявкают на медведя. В школе, на уроках русской литературы, я познакомился с полицейским шаблоном поведения – «тащить и не пущать» независимую мысль. Теперь убедился, что и в университете такой шаблон существует. И даже господствует среди мэтров ростовского философского бомонда. Поэтому когда те же мэтры начали пропагандировать теорию культуры – я ее всерьез уже не воспринимал. Никогда не верил, что теория культуры может быть альтернативой официальной советской философии.

О фарсовой стороне советской философии дают представление также эпизоды из жизни философского факультета Ростовского университета. В университетском туалете кто-то разбил зеркало. Студенты тут же написали «Смотри в теорию отражения». А когда один из мэтров ростовской культурологии написал книгу «Кто ты, человечество?», студенты тут же дали ответ-граффити «А ты кто?». Нынешним студентам уже нужно разъяснять, что ленинская теория отражения входила в железный канон советской философии, а заботы мэтра ростовской философии о человечестве были навеяны стремлением попасть в ногу с очередной интеллектуальной модой.

Я думаю, что квалификация Петрова как культуролога упрощает проблему. В стороне остается вопрос о вызревании современной российской культурологии в лоне казенной советской философии и связанных с этим процессом воспроизводством советских стереотипов в отношениях между властью, наукой и философией. Позволяет ли творчество Петрова противостоять всей этой рутине, как противостоял он официальному советскому любомудрию?

Для ответа на этот вопрос продуктивно использовать квалификацию Петрова как социального философа, которую предложил А.П.Огурцов [См.: Огурцов 2012].

Пьер Бурдьё полагает, что теоретик должен вырабатывать «инструменты освобождения» от средств массовой информации как части социального контроля. Однако все социально-исторические науки пронизаны конфликтом между циничным и клиническим способом использования знания. Циничный способ – это использование знания законов функционирования среды для улучшения собственных стратегий, клинический – это использование знания социальных законов и тенденций с целью борьбы с ними. В научном сообществе преобладают сторонники первого способа использования знания.

Соотношение между клиническим и циничным способом использования знания Бурдьё называет законом Жданова: «Чем более независим тот или иной производитель культурной продукции, чем более он богат специфическим капиталом и обращен к узкому рынку, на котором клиентами являются его собственные конкуренты, тем более он склонен к сопротивлению. И наоборот: чем больше он предназначает свою продукцию для широкого рынка, тем больше он склонен сотрудничать с внешней властью: государством, церковью, партией, а в настоящее время – с журналистами и телевидением, и подчиняться их спросу и требованиям» [там же: 82-83]². Значит, **баланс между сопротивлением и сотрудничеством ученых с властью (т.е. коллаборационизмом) образует значимый предмет исследования**. Для реализации такого исследования надо написать социальную историю всех научных дисциплин в СССР и современной России. Эта задача уже выполняется [См.: Подвластная наука... 2010].

Но Бурдьё имел в виду кампанию «ждановщины», которая развернулась в Советском Союзе в 1946 году для подавления творчества Анны Ахматовой и Михаила Зощенко и оказала сильнейшее влияние на становление кетмана в лимитрофных государствах (Ч.Милош). Надо внести ростовскую коррекцию. Для этого воспользуюсь иным ходом, который мне подсказали москвичи и бывшие ростовчане. Петров в повести «Экзамен не состоялся» писал, что марксизм как источник мысли иссяк. С.С.Неретина пишет: «Наступает и момент оглядки, когда обнаружится, что труды М.К.Петрова – из числа надежных источников мысли. К сожалению, пока непосредственная реакция слабовата, хотя кто измерит степень его безмолвного влияния на философию науки, системных исследований, теории культуры?» [См.: Неретина 2010]. Я согласен со Светланой Сергеевной, но хотел бы подчеркнуть: не мысли вообще, а именно свободной мысли. И не только в космическом, так сказать, воплощении, но и в ее ростовском измерении.

Недавно опубликованы записки Виталия Семина. В предисловии к публикации Сергей Чупринин (выпускник Ростовского университета, а теперь главный редактор журнала «Знамя») пишет, что в советской провинции жилось гаже, чем в столице. Он имеет в виду Ростова-Дону, как раз в то время, когда здесь работал Петров. «Удушать таланты здесь умели так, что никто и предсмертного хрипа не услышит».

В записках Виталия Семина воспроизведена вонючая среда в Ростовской писательской организации. Описаны разборки персональных дел в партбюро Ростовского госуниверситета. Попутно дан портрет Ю.А.Жданова – сына сталинского идеолога, зятя Сталина и многолетнего ректора Ростовского государственного университета.

Характеристику Ю.А.Жданова Виталием Семиным воспроизведу целиком, поскольку она упущена в интересной монографии С.А.Кислицина [См.: Кислицын 2013].

«На Мечникова, 146 А, приходил Ю.А. Жданов. (Первые листы записей потеряны. — В.К.-С).

²Бурдьё имел в виду кампанию «ждановщины», которая развернулась в Советском Союзе в 1946 году для подавления творчества Анны Ахматовой и Михаила Зощенко и оказала сильнейшее влияние на становление кетмана - системы повседневной защитной лжи в лимитрофных государствах (Ч.Милош). Об этом еще пойдет речь.

...И кажется. Он иногда старался понять там, где все остальные просто чувствуют. Отсутствие чувств, чувствительности сказывается и в его языке — машинном, который легко запрограммировать, железном, фразы которого монтируются по законам металлических конструкций. Говорил он не очень интересные вещи. Я иногда подремывал, подыгрывал ему, не очень слушая. Да-да, было у меня такое ощущение, что все это я давно уже читал, а если что-то и не читал, то это что-то легко строится по законам того же прочитанного. И потихоньку мне становилось неудобно за него — в нашей компании такие самоочевидные (самоочевидные для уровня эрудиции компании, а уровень этот ведь улавливается, должен быть уловлен и не очень знакомым, но равным человеком) вещи так долго и с таким апломбом никто бы себе не позволил говорить. В качестве справки на них бы сослались, если возникла бы необходимость сослаться. А он этого не чувствовал. Он говорил: Россия — страна мелкотоварных производителей, Сталин гениально отразил психологию этого мелкотоварного производителя со всеми ее противоречиями. Труд у нас, несмотря на его коллективную природу, еще частично разобщен. Работающий на этом заводе не знает, что делает рабочий другого завода, таким образом, существуют объективные обстоятельства, при которых консервируется, сохраняется психология мелкотоварного производителя. И т.д. О том, что наше планирование — объективная необходимость, но план — это категория субъективная и может лишь более или менее приближаться к объективной реальности; о том, что планирующий орган, возникший как общественная необходимость, как необходимость, вызванная этим обществом, затем отделяется, становится категорией в себе — так еще раз, после многих диалектических переходов опять возникает противоречие, сокрытое в самой основе, — производитель частично разобщен. Сталина и отца защищал. Не то чтобы доказывал, что они во всем правы. Но вдруг, когда говорили о Сталине, рассказывал такой анекдот. На заседании комиссии по присуждению сталинских премий Сталин спросил, где Фадеев. Фадеев был в запое. Сталин походил по комнате и осведомился, где заместитель Фадеева. Заместитель был вместе со своим начальником. Сталин опять походил и сказал: “Когда древний Рим клонился к упадку, сенаторы перестали ходить в сенат и все дела передоверили вольноотпущенникам”. И Ж. засмеялся: “Правда, хорошо?” — спросил он меня. А я представил, каково было “вольноотпущенникам”, которые выслушали эту сталинскую шутку. Судя по всему, это любимый анекдот, Ж. рассказывает его уже, наверное, не меньше пятнадцати лет, но мысль о “вольноотпущенниках”, видимо, за эти пятнадцать лет ему не приходила ни разу, иначе он совсем по-другому бы рассказывал этот анекдот. И это основное качество его головы.

О Солженицыне он говорил со скрытым отвращением. О Мандельштаме сказал почему-то, что он был троцкист: “И это привело его к “сапогам”, а потом туда, где он и кончил”. Я сказал, что Мандельштам вряд ли был троцкистом, уклонистом и вообще “истом”. Мандельштам — поэт. “Да?” — сказал он без всякого интереса к судьбе Мандельштама и к тому, что кто-то, возможно, ошибся, что и привело Мандельштама к гибели. Но про “сапоги” Ж. помнил хорошо. И сейчас еще не прощал Мандельштаму такие стихи против Сталина.

Об Иване Денисовиче: “Это был дезертир. Тогда многие охотно наговаривали на себя, чтобы попасть в тюрьму и не идти на фронт. Это и есть Иван Денисович. Если хотите, Ивана Денисовича посадил сам Иван Денисович”. — “В каком смысле?” — “Представьте себе, что кто-то из героев вашей окраины выдвинулся, ему помогли, он стал у власти, и теперь в его руках сотни и тысячи жизней...” Л. сказал Ж.: “Все-таки при всей видимости правды, которая, несомненно, в этом есть, Ивана Денисовича посадил не Иван Денисович, а Иван Иванович З.”

Вот тут и возникает вопрос, что же все-таки такое — ум? Ж. — умный человек? Безусловно. Гегель, Кант, Фихте, Маркс — все это для него естественная среда, в которой он легко ориентируется. История, Идея, Противоречия, Диалектика — здесь он у себя дома. В этом доме только нет ни одного живого человека. Есть, конечно. Но это те люди, которые давно живут в этом доме. У них соответствующие квартирные условия, о жратве, именно о

жратве в ее отнюдь не философских крупных, макаронных проявлениях, они никогда не думают. Ибо это как раз те философы, у которых все есть, которым всего хватает. Иногда они интересуются людьми, которые находятся за порогом этого дома. Но поскольку мир из дома Идеи, Истории (во всех его противоречиях, разумеется, это тоже сюда входит) в общем-то логичен, прекрасен (диалектически, разумеется), то и люди за пределами дома кажутся уже не столько людьми, сколько логическими, историческими категориями, массой, массовидными материалистами и т.д. Если же они отвергают логику, протестуют (стихийно, разумеется), то что же — тогда это просто неразумное Броуново движение, надо ввести его в русло. Полное отсутствие сочувствия к человеку. К маленькому человеку из плоти. Вот что это такое. Эти люди из дома Идеи охотно рассматривают все точки зрения. Одной точки зрения у них нет — той самой, которая идет от сочувствия, от кожного понимания, что такое бедность, труд, забота, тяжесть.

Было бы сказано не все, если бы не упомянуть, что Ж. иногда заискивал, смущался, хотел выглядеть демократом, шарахался, когда возникала опасность, что его объединят со Сталиным. Хихикал он иногда, и было жалко на него смотреть. Он не ожидал такого напора. Потом он читал стихи. Потом ушел. Встал с кресла и пошел. Человек очень маленького роста, в костюме изумительного материала, который никогда не найдешь в магазинах» [Семина 2009].

Записки Виталия Семина подталкивают к мысли: надо описать действие закона Жданова не только в сфере художественного творчества, но и в естествознании, философии и социальных науках; и не только в столице, но и в «южном, пыльном, базарном городе» (по характеристике Сергея Чуприна) Ростове-на-Дону, в котором прошла большая часть жизни Михаила Константиновича Петрова. Таково одно из направлений анализа его творчества в контексте социальной истории.

2. Взбесившиеся знаки и практикующие гегельянцы

В прежних публикациях я детально описал спор между М.К.Петровым и Э.В.Ильенковым [См.: Макаренко 2010]. Для разрешения этого спора надо занимать определенную позицию по множеству философских проблем. Каждая из них не имеет однозначных решений. Такова общая суть любого философского спора. Поэтому я согласен с С.С.Неретиной, что в состав такого спора входит «...интеллектуальное напряжение, доходившее до срыва горла» [Неретина 1999: 51]. Действительно, Ильенков обвинял Петрова в скрытой религиозности, одновременно полагая спасение системы воспроизводства от разрушения новым делом Христа. Было ли это простой оговоркой?

«Срыв горла», о котором пишет Неретина, охватывает все пункты расхождения взглядов Ильенкова и Петрова. Петров отмечал, что любая философия, включающая кроме человека и природы «взбесившиеся знаки» вроде Бога, Истории, Логики, Закона и ставящие их над человеком, неизбежно уходит в область теологии [Петров 1996с: 348]. Но ведь вся история мысли сводится к рефлексии об этих «взбесившихся знаках». Они входят в структуру философского мышления. Присутствуют и в споре между Петровым и Ильенковым. Значит, спор до сих пор не потерял остроты: «Истина ничего не пробивает собственными силами, - пишет Петров, - их у нее нет, нужны люди, чтобы пробить дорогу истине, а это удастся не всем и далеко не всегда» [Петров 1996б: 364]. Высказанные Ильенковым и Петровым точки зрения незримо присутствуют и в нынешних дискуссиях. Не следует ли в таком случае согласиться с моралью песни «Две дороги – та и эта»? Какая из них была «прекрасной, но напрасной»? Пробил ли спор дорогу истине?

В отличие от Ильенкова Петров отрицательно относился к системе Гегеля. Здесь он не был оригинален – во всех советских учебниках по философии сообщалось, что система Гегеля есть объективный идеализм – некая второсортная философия по сравнению с диалектическим материализмом. Но Петров отвергал также диалектический метод Гегеля, что противосто-

речило оценкам Маркса и Энгельса. Данный аспект наследства Петрова не изучен. Сделаю предварительную реконструкцию идей Петрова, относящихся к теме.

В 1970-76 гг. Петров написал три статьи, ни одна из которых не была опубликована при его жизни. В этих статьях он анализировал три крупных проблемы: влияние диалектики Гегеля на современную науку и научную политику, на социальную ответственность индивидов и на гносеологический кризис современности. Общее резюме Михаила Константиновича в отношении данных проблем звучит так: любые варианты гегельянства создают проблему фетишизма.

Но весьма показательно то, что Петров высказывал такую оценку Гегеля при анализе предельно конкретной и острой проблемы взаимосвязи между научно-техническим прогрессом и существованием государств [См.: Петров 1996а: 371-379]. Действительно, авторитет науки падал по мере ее связи с государственной политикой на протяжении всего XX века. И это несмотря на то, что все важнейшие приложения науки произошли именно в XX веке. Число государств за это же время увеличилось в четыре раза. Каждый читатель может сделать свой вывод и выбор в отношении актуальности данного фрагмента наследства Петрова. Включая ситуацию, в которой находится российская наука на протяжении последней четверти века.

Петров определял систему Гегеля как философию для школьников и студентов, как основанный на теоретическом отчуждении знаковый фетишизм (в виде Нравственного прогресса, Абсолютного духа, Колеса Истории, Логики). Гегель постоянно толкает к стеллажу истории. Но его ссылки на вовремя приходящую истину бессмысленны. Истина никогда не приходит вовремя, всегда опаздывает, даже научное сообщество к ней не готово. Всеобщий разум у Гегеля превращается в воинствующего цензора и помеху новым истинам. У Гегеля разум посажен в «саморазвивающуюся клетку» тождества объективного и нравственного. Система Гегеля является теологической.

Проблему движения от незнания к знанию философия Нового времени получила в наследство от теологии. История духа – это процесс выявления мудрости божьей через познающую деятельность духовных, богодухновенных, осененных благодатью духа святых служителей церкви. Но метафора «научного поступательного движения» постоянно встречается и в современных исследованиях по науковедению, лингвистике, информатике, документалистике. Она некритически заимствована у Гегеля и потому непродуктивна, как и все абстракции.

По мнению Петрова, преемственность можно понимать активно-телеологически и пассивно-инерционно. В первом случае предполагается, что данное состояние системы научного знания целиком определяет будущие состояния системы в соответствии с началом или имманентной целью. Феномен «научного поступательного движения» у Гегеля можно объяснить только в рамках пассивно-инерционной интерпретации преемственности. «Научное поступательное движение» реализуется в научной политике государства, в которой наука выступает основным объектом административных, организационных и обеспечивающих усилий для стимулирования ее развития.

Кроме того, тексты Гегеля выполняют роль эзотерического языка философского сообщества [См.: Петров 1996d: 380-403]. Петров описал следующие недостатки данного языка: въедливость понятий, отбрасывание всех содержательных негаций, агрессивность; на гегелевском языке невозможно ставить и решать таймированные социальные проблемы; этот язык пренебрегает конечным, смертным, единичным существованием и его пространственно-временными определениями; способствует «развалу вселенной»; все направляет вниз, в абстрактную пустоту начала; содержит вселенскую лень, переносит ее на общество, логику и историю; превращает парадигмы естественных наук и наличные знаковые системы в абсолюты и фетиши; отождествляет философскую, теологическую и научно-дисциплинарную вечность, которая пылится на книжных полках.

Петров считал современных ученых *практикующими гегельянцами*, которые: не любят говорить о глубине дисциплинарных вечностей, времени их начала и конца; веруют во всеислие научного метода; в модельно-математическом фанатизме сближаются с логико-субстанциальным фанатизмом Гегеля; видят в естественно-научных дисциплинах идеал научности и конечную цель познания; слепо копируют образцы глубоководной исследовательской техники на мелях социологии, лингвистики, психологии. Это вызывает гносеологические кризисы.

Петров считал, что в центре современного кризиса находятся проблемы природы социальности и глубины дисциплинарной вечности социальных наук.

Проблема природы социальности состоит в альтернативе:

1. Социальные институты признаются божественными или естественными. Это ведет к отождествлению познавательных позиций в естественных и общественных науках. В результате человек освобождается от ответственности за состав, способ функционирования, свойства, изменения социальных институтов (по аналогии с законами природы и физиологии).

2. Социальные институты не признаются естественными или божественными, что предполагает активное вмешательство в их деятельность: «В этом случае человек ответственен за социальность ровно настолько, насколько к ней приложима ... позиция активного вмешательства» [там же: 395].

Выбор одного из членов альтернативы принадлежит живущему поколению людей. Оно выступает в нескольких ролях: уподобляется предшествующему поколению в процессах воспитания; выступает наследником созданной предшественниками «суммы обстоятельств»; критически оценивает наследство; ищет пути к его изменению в соответствии с собственными представлениями о должном; формирует будущее поколение по собственному образу и подобию. Поэтому определение знаковых структур должно учитывать поколенческую проблематику гносеологии.

Проблема глубины дисциплинарной вечности в общественных науках возникает в контексте *противоречия* между наукой и политикой, научной и административной процедурами принятия решений, линейным и нелинейным мышлением. Для социальных наук не имеет силы концепт фундаментального знания. Если это не учитывается, социальные науки эманерируют социальную инерцию.

Для аргументации этого принципиального вывода Петров описал специфику линейного и нелинейного мышления, три фазы «настоящего-будущего», различия познавательных установок представителей линейного и нелинейного мышления. Всю эту проблематику он рассматривал в контексте общего вопроса: отличается ли предвидение в области социальных явлений от предвидения в области природных феноменов? На вопрос возможны два ответа:

1. В духе линейного мышления, которое может принимать форму естественнонаучного или гегелевского истолкования социальности. В этом случае предполагается, что мы мало знаем о социальных явлениях и о законах развития общества. Если бы знали, то могли бы предвидеть социальное будущее с такой же точностью, как в естественных науках предвидят поведение природных объектов. В результате социальные науки стоят на песке: их предмет редуцируется до библейских абстракций-констатаций (типа «всяк живущий да яст»), любые прогнозы и планы эманерируют социальную инерцию и препятствуют решению таймированных проблем.

2. Нелинейное мышление базируется на посылке: инерционные и обновляющие моменты в социальных явлениях нельзя интерпретировать в естественно-научных терминах (инерция, репродуктивность) и случая (отклонение, обновление). В этом случае главные усилия должны направляться не на поиск фундаментального знания, а на оперативное информационное обеспечение процесса выработки решения по таймированной проблематике.

Различие между линейным и нелинейным мышлением Петров иллюстрировал примерами. В XX веке сложились определенные тенденции роста национального дохода, численно-

сти населения и ученых, долголетия, расходов на науку, лага подготовки научных кадров, лага публикации. Если прогнозировать «клик будущего» по этим переменным, то уже в начале XXI века начнется плотная область *абсурдных событий*. Например, к 2020 г. на науку пришлось бы тратить более двух третей национального дохода, число ученых превысило бы численность населения, а численность студентов на порядок бы превышала численность ученых, лаги подготовки научных кадров и публикации превысили бы средние значения долголетия, «...то есть всем пришлось бы заниматься тем, чем никому не дано было бы заниматься на этом свете» [там же: 399]. В том же году численность любого среднего города превысит численность населения страны, все города по концентрации выхлопных газов превратятся в душегубки, автомашин будет больше, чем людей, а ездить они будут на выжженном в предыдущем десятилетии бензине.

В соответствии с этими посылками Петров разработал концепт «настоящего-будущего», в состав которого входят:

Мертвая зона социальной инерции охватывает 5-20 лет от любого пространственно-временного параметра. В этот период пространства-времени человек бессилён что-либо изменить в течении событий. Зона социального творчества связана с реализацией принятых сегодня решений. В этой зоне идет постоянная борьба между квазиинформацией (порождаемой опытом, естественными науками и всеми формами фетишизма) и релевантной информацией, которая не существует сегодня, но появится в конце мертвой зоны. Эту информацию невозможно включить в процесс теоретической и информационной подготовки решений из-за ее отсутствия. Зона конечных целей – нынешних абсолютизированных представлений о благе, лучшем из возможных миров и оптимуме. Это зона абсолютов, основанных на изучении наиболее устойчивых свойств человеческой природы и условий их социальной реализации.

Различия познавательных установок линейным и нелинейным мышлением сводятся к трем пунктам:

Линейное мышление понимает социальную систему как вариант естественной и сводит различия между естественными и социальными объектами к степени сложности. Согласно такой установке, ученый должен открывать фундаментальное знание, а не поднимать руку на реальность. Нелинейное мышление отбрасывает любой социальный презентизм, видит в любых социальных системах человеческое творение, которое можно изменить и переделать усилиями человека, рассматривает общество с точки зрения наследника, а не ученого-естественника.

Линейное мышление сводит предвидение к логической процедуре вывода будущих состояний системы из наличного состояния. Эта процедура опирается на социальную инерцию. Нелинейное мышление занято поиском эвристического смысла выхода на таймированные проблемы и оценки меры их таймированности.

Линейное мышление при описании социальной системы исключает каузальность, опирается на некоторый набор переменных и на тенденции как историю значений этих переменных. Нелинейное мышление описывает социальную систему как точку отталкивания и объект сознательной перестройки.

Система и метод Гегеля, а также естественнонаучный подход к реальности являются гносеологическими опорами линейного мышления и потому создают еще одну таймированную проблему. Петров отмечал также, что вечности существуют в виде сакрализованного пространства, времени, массы, стоимости, монотонность которых позволяет выкраивать из них универсальные системы единиц и соответствующие шкалы измерений. Общий смысл процедуры перевода нового в наличное всегда один и тот же: новое опосредуется смыслом наличного, получает смысл и переходит в наличное, а наличное модифицируется [там же 404-413].

Общий вывод Петрова однозначен: система Гегеля и естественнонаучное восприятие социальной реальности блокируют любые революционные изменения; в рамках учения Гегеля и естественнонаучного подхода к обществу проблема социальной ответственности не существует. Этой установке он противопоставляет три основных тезиса: социальная ответственность реализуется в актах революционной практики; срыв любой преемственности есть монополия живущего поколения людей; социальная система есть точка отталкивания и объект сознательной перестройки.

3. Ловцы душ и рабочая гипотеза

Позиция Петрова в оценке Гегеля противоречила гегельянскому тренду в советской философии, который сохранился до сих пор. Приведу несколько примеров.

С.Н.Корсаков считает, что А.М.Деборин *правильно* понимал метод материалистической диалектики и точно квалифицировал взгляды «механистов» как позитивистские. Из этой посылки Корсаков выводит следствие: задачи соратников А.М.Деборина в 1920-е гг. и задачи анализа диалектики «Капитала» 1950-х-1960-х гг. в трудах А.А.Зиновьева, Э.В.Ильенкова, В.А.Вазюлина были *аналогичны*: «Исследования диалектики «Капитала» 1950-1960-х годов были наиболее ярким проявлением трудного возрождения творческой философской мысли и стали своеобразным советским вариантом неомарксизма. Во многом они были новаторскими по сравнению с западными аналогами. Но документы показывают, что ренессанс творческого диалектического марксизма мог состояться на отечественной почве значительно раньше. Соратники А.М.Деборина были людьми убежденными, теоретически подготовленными и талантливыми. Все это могло бы состояться, если бы процесс не был насильственно прерван, а философы физически уничтожены» [Корсаков 2009: 107].

Если принять такой способ рассуждения, то предположительное возрождение творческого марксизма в СССР (за которое ратовали многие официальные советские философы) связывается *только* с определенной интерпретацией философии Гегеля, против которой так раз резко выступал Петров. Значит, следует признать, что гегельянское движение 1950-1960-х гг. не было оригинальным (поскольку оно заимствовало идеи у советских философов 1920-х гг.). Это может быть также косвенным доказательством иного понимания философии Маркса, которое предлагал Петров, отвергая его гегелевскую интерпретацию.

Одновременно Корсаков приводит ценный эмпирический материал, позволяющий продвинуться в ином толковании гегелевской диалектики. Группа «диалектиков» под руководством Деборина в 1920-е гг. готовила для ЦК ВКП(б) обзоры о положении философии в СССР. На проверенных марксистов возлагалась обязанность отслеживать «идеологические диверсии» в Советском Союзе. Но у Деборина и его соратников был свой интерес, связанный не только с борьбой против идеалистов, но и против тех, кто иначе, чем они, понимали марксизм³. По форме обзоры были информацией, а по сути - попыткой использовать политические рычаги в борьбе с оппонентами. Все это привело к тому, что в советской философии «...форма сольется с сутью и журнальную статью, докладную записку и донос в НКВД будет уже невозможно отличить друг от друга» [там же: 113].

Иначе говоря, руководство СССР и группа диалектиков Деборина стремились к полному идеологическому контролю за философской продукцией. Эти бюрократические документы были инструментом философской борьбы. Отсюда вытекает вопрос, который я хотел бы задать последователям и исследователям Ильенкова: нельзя ли квалифицировать его маргиналии на рукописи Петрова как отдаленное следствие интериоризованного идеологического контроля, в котором автор маргиналий не отдавал себе отчета?

³«В посылаемых в ЦК ВКП(б) обзорах философских дискуссий можно было представить своих философских противников-марксистов как ревизионистов, которые должны быть разгромлены не только идейно, но и организационно». [Корсаков 2009: 112].

При этом надо учитывать, что гегельянское толкование марксизма не индифферентно к стремлению запрячь философию в государственную телегу. Г.С.Батыгин и И.Ф.Девятко показали, что советская философия – это «интеллектуально-идеологический монстр» - «советское инобытие Идеи», если использовать гегелевский жаргон [Батыгин, Девятко 2009: 196]. Ее основным вопросом было не отношение мышления к бытию (как писали в учебниках по философии), а вопрос о власти. В Академии наук СССР философское отделение всегда воспринималось как политотдел, которого боялись специалисты. Среди московских обществоведов шла тихая, но безжалостная война за доступ к власти в философии. В университетских городах тоже были свои «главные философы», в том числе в Ростове. В мае 1944 г. история русской философии превратилась в идеологически опекаемую и политически ангажированную область науки. Это запустило механизмы размывания структуры и этоса академической науки, которые проявились в экономической, философской, биологической и исторической «дискуссиях». Молодые искатели карьеры в философии переместились в область исследований, обеспеченную политической и идеологической поддержкой. К тому времени обычный (т.е., длительный) цикл академической социализации уже был разрушен. Вертикальная мобильность резко возросла. Такая ситуация сложилась в результате «выбывания» специалистов после систематических чисток и разоблачений [там же: 213].

В советской философии под дискуссиями понимался обмен обвинениями, отражающий столкновение борющихся группировок. Советская «разумная действительность» была представлена диаматом красных профессоров (вроде М.Б.Митина). После философского погрома 1930 г. и послевоенных дискуссий определился исход конфликта между советскими «умниками» и «идеологами» - в очередной раз победила глупость: «Умники» как будто существуют только для того, чтобы быть битыми. Может быть, в этом проявляется русская самобытность?...» [там же: 231].

А.Н.Дмитриев подчеркивает, что в России на рубеже XX-XXI вв. опять возрос спрос на марксизм в пределах отечественного интеллектуального рынка [См.: Дмитриев 2004: 492]. Поэтому Дмитриев разработал аппарат для анализа философской самобытности в ее советской форме. Центром внимания Дмитриева является круг интеллектуалов от Г.Лукача и К.Корша до создателей «критической теории», объединенных вокруг Франкфуртского института социальных исследований. Все они были последователями диалектики Гегеля.

В итоге анализа Дмитриев приходит к выводу: в XX в. не существовало ни единого («аутентичного») марксизма, ни его «превращений» и «перетолкований». Этот вывод он подтверждает анализом мысли и деятельности выдающегося революционного гегельянца Г.Лукача. Однако при оценке гегелевской диалектики следует поразмыслить над фактом: даже выдающиеся гегельянцы (типа Лукача) «примирились с действительностью» сталинского социализма в СССР. Характерное свойство гегельянцев - переплетение философского и критического анализа высочайшего типа с грубейшим преклонением перед меняющимися распоряжениями высшего уровня партийной бюрократии: «Лукач возвел на высочайший уровень теорию всемогущего ЦК» [там же: 212].

С.Земляной тоже проводит параллель между ситуацией в советской философии в 1920-е гг. и движением возрождения диалектики 1950-60-х гг. на основе нового прочтения «Капитала». Он полагает, что в статьях Э.Ильенкова «Идеальное» и «Превращенная форма» М.Мамардашвили в советской «Философской энциклопедии» воспроизведены точки зрения Лукача и Корша. С.Земляной считает историю марксизма в XX веке историей упущенных возможностей. Одной из них является игнорирование достижений гегельянца Лукача в книге «История и классовое сознание». С.Земляной понимает диалектику как теорию тотальностей, как развитие идей антропологизма и отчуждения в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркса. С.Земляной считает Лукача гениальным марксистским теоретиком XX века, основоположником «неомарксизма». По его мнению, идеи Лукача стали опять актуальными. Россия не пережила бум популярности работы молодого Лукача «История и

классовое сознание», характерный для развитых стран в 1960-70-е гг. Поэтому С.Земляной предлагает рассматривать книгу Лукача в контексте современной ситуации в России, отталкиваясь от факта: в российском политическом пространстве отсутствует левое измерение: «Только потому, что Маркс последовал ложному примеру Гегеля, - пишет Земляной, - и исключил этическое измерение из своей концепции практики или, точнее говоря, «снял» этику в своем понимании практики, это имманентное противоречие марксизма не было замечено его интерпретаторами. Лукач в своих текстах предлагает захватывающей чередой несколько способов разрешения данного противоречия: посредством распространения на практику критериев этически безукоризненного поступка индивида; путем совмещения в философско-исторической перспективе политически правильной тактики и этически безупречной этики революционной деятельности; посредством выдвижения такой трактовки переходного периода от капитализма к социализму, которая предусматривает совмещение свободы с необходимостью в классовой морали класса-мессии, спасителя человечества и превращение свободы в движущую силу развития ассоциированного человечества, то есть – «власть морали над институтами и экономикой, над государством и рынком» [См.: Земляной 2003: 62].

С.Земляной считает, что в марксизме существует коренное противоречие между политикой и этикой. Для разрешения этого противоречия Земляной предлагает соединить марксизм с веберизмом на основе идей Лукача. По его мнению, в состав «веберовского марксизма» входят определенные источники (прежде всего «История и классовое сознание» Лукача), а также позиции Вебера в области методологии, теории общества, теории истории, критики культуры. Генеральная идея Вебера о рационализации как основополагающей черте западной цивилизации связана с проблемой овеществления, которая определяет композицию «Истории и классового сознания».

Здесь надо напомнить, что мысль о противоречии между политикой и этикой в марксизме была высказана более сотни лет назад в австро-марксизме, но ни к каким особым теоретическим достижениям она не привела. Эта проблема поставлена Макиавелли, присуща всей европейской цивилизации, и марксизм никакого приоритета в ее решении не имеет [См.: Берлин 2001]. Одновременно надо учесть, что Петров резко критиковал любые варианты рационализации, рассматривая их как вырождение творчества. Значит, оценка Гегеля Петровым остается актуальной для критики гегелевской интерпретации философии Маркса. Однако Петров выбивается из общей тенденции послевоенной советской философии. Он никогда не стремился превратить философию в средство карьеры, к идеологической опеке над философией и ее политической ангажированности относился отрицательно.

Свое отношение к линии Гегеля-Маркса я излагал многократно – при обсуждении проблем различия между гегелевским и марксовым подходом к государству и бюрократии, философии истории и русской власти, аналитической политической философии, и здесь не буду повторяться. Отмечу только, что все предметы спора и позиции в нем, по сути, остались неизменными в современной российской философско-исторической мысли. Замена монизма дуализмом, а формационной парадигмы цивилизационными концепциями ничего не изменила [См., например: Ахиезер 1992; Следзевский 1997; Зверева 2003]. Значит, концепция Петрова остается важным средством для возврата к этой проблеме, поскольку Петров отвергал любые «решенные вопросы».

Еще раз напомню выводы Петрова. Любые варианты гегельянства создают проблему фетишизма. Анализ любых вариантов практического воплощения гегельянства является предпосылкой критического отношения к естественнонаучному подходу к действительности, а также к государственной политике в области науки. Общественные науки возникают в контексте противоречия между наукой и политикой, научной и административной процедурами принятия решений, но не в состоянии разрешить это противоречие. Поэтому анализ любых вариантов практического воплощения гегельянства, включая знаковые (и родственных ему методологических ориентаций) является предпосылкой критического отношения к госу-

дарственной политике в области науки. И наоборот: анализ государственной политики в области науки является эмпирическим материалом для опровержения системы и метода Гегеля. Иначе говоря, философия Гегеля остается актуальной как оселок, на котором можно точить критическую бритву в отношении любых форм фетишизма. В этом смысле критика Гегеля Марксом, Петровым и другими мыслителями остается актуальной, поскольку в современной России есть сторонники Гегеля и неомарксизма [См., например: Мареев 2008]. Наследство Петрова можно использовать как для критики Гегеля, так и всей гегелевской традиции, включая ее автохтонное, советское и постсоветское воплощение (я имею в виду взгляды И.А.Ильина, А.Кожева и иных модных нынешних философов-гегельянцев).

Таковы общие теоретические посылки моей рабочей гипотезы. Теперь приведу личное воспоминание: из лекций Петрова навсегда запомнил его ответ на один из моих вопросов: если вы опираетесь на факты, то факт должен быть, как глыба. Глыбой может служить факт: гегельянец Лукач был связан с советской разведкой по линии Коминтерна, выполняя при этом роль «ловца душ», а не разведчика или агента [См.: Дмитриев 2004: 452]. Значит, ловля душ входит в состав не только религии, но и разведки. Здесь можно сослаться на полковника Лоуренса, который тоже ловил арабские души, учил их взрывному делу и партизанскому движению, хотя к гегельянству никакого отношения не имел. Я предлагаю рассматривать факт связи Лукача с советской разведкой на фоне свежих постсоветских констатаций.

Вот бывший диссидент Г.Павловский в предисловии к книге Н.Н.Козловой пишет: «Советское попросту отделилось и освободилось от ностальгии по СССР. И вырисовывается сокровище советской цивилизации, которое предстоит оценить. Они здесь, ее чеканы и образцы уже не выскоблить из опыта будущего человечества... Советская проблема возобновляется как проект справедливого глобального руководства, основанного на знаниях. Советский Союз – общемировой клад социальных, государственных и экзистенциальных моделей... Всякая государственная система в России, какой бы та ни была, будет основана на советском фундаменте, и работать будет с вечной библиотекой советских национальных и культурных образцов» [Козлова 2005: 3-5].

Такой ход мысли известен давно: «лучший из миров» расположен в своем хуторе; а то, что было вчера, лучше того, что есть сегодня; поэтому СССР лучше России. Этот пример лишний раз свидетельствует о популярности линейного мышления, отвергаемого Петровым, и об актуальности идей Петрова (как любят писать диссертанты). Но почему бывший диссидент, а теперь - кремлевский политолог - написал предисловие к исследованию покойной Наташи Козловой? Как известно, диссиденты, а вслед за ними и большинство нынешних российских журналистов квалифицируют советских людей как Homo soveticus. Н.Н.Козлова с этой тенденцией не согласна. На основе анализа «Народного архива» (дневников простых советских людей) она описала ментальную карту типов советских людей:

Бессознательный нигилист после революции срывал иконы, потом поумнел - стал читать Библию. *Верноподданный офицер* после войны читал лекции на тему «Роль т.Сталина в организации ремонта бочек на фронте». *Профсоюзный деятель* с полностью атрофированной социальной памятью. *Председатель колхоза* – ярый сталинист. *Осведомитель НКВД* носил подмышкой «Диалектику природы» и «Капитал», чтобы производить впечатление на окружающих. Но текстов классиков марксизма так и не осилил. Под культурой понимал покупку костюма, мандолины и часов, чтобы «погулять с ними с форсом». *Тупоголовый партийный и профсоюзный работник*, который жил и мыслил в языке советских плакатов. *Простая женщина*, для которой письмо «наверх» и Отчечаш выступали в одной функции: как взывание к Богу. *Жертва режима* (жена заключенного, затем художница) стала элементом советского истеблишмента, клепала портреты советского великого кормчего как «самый ходовой товар». *Бывшие люди* (сложившиеся до 1917 г. деятели искусства - М.Булгаков, М.Горький, К.Чуковский, Л.Сейфулина, Б.Пильняк, П.Корин, Д.Шостакович, А.Толстой и пр.) – славили советскую власть за деньги, дачу, квартиру. *Молодежь периода «застоя»* превратила труд в

абстрактную категорию, а досуг – в главное пространство общения. *Дети советской номенклатуры* - новые буржуа, писатели, художники [Козлова 2005: 104, 217, 328, 360-361, 420].

Моя гипотеза будет чисто классификационной. Я предлагаю воспользоваться учением о базисе и надстройке, которое излагалось в советских учебниках по философии. Базисом пусть будут одиннадцать типов советских людей. Обращаю внимание: советские «чеканы и образцы» состоят преимущественно из малых и больших начальников, их бессловесных рабов и идеологической obsługi. В их состав входит осведомитель НКВД, который привлекает внимание людей книгами классиков марксизма. А надстройку обозначить типами советских философов по типологии Л.Столовича.

Твердолобый ортодокс уходил от острых вопросов и дискуссий на любую тему, пользовался поддержкой «инстанций», был защищен от любой конкуренции.

Образованный ортодокс, для которого марксизм был внутренним убеждением и источником конфликтов с идеологическим начальством.

Циник, не имеющий никаких убеждений, использовал любые концепции и интеллектуальные моды в единстве с административными рычагами для собственной карьеры.

«*Бравый солдат Швейк*» верил в марксизм, знал зарубежную литературу. Однако его стремление переосмыслить официальную идеологию и связанные с ней концепции в системе социальных наук всегда наталкивалось на противодействие внутри самого «научного сообщества» [См.: Столович 1997].

В результате получим сеть для описания антропологических типов постсоветской философии. Во внешней политике СССР диалектик Лукач выступал «ловцом душ», а во внутренней политике ту же роль выполняли книги классиков марксизма, которые таскал с собой осведомитель НКВД.

Чтобы связать внутреннюю политику с внешней, послушаем выводы Н.Н.Козловой. Самое главное, считает она, эти люди готовы были все *простить* государству в любой момент: «И этот момент прощения, восстановления попорченной было чести (отмена раскулачивания, возвращение отобранных избирательных прав, получение паспорта, проскальзывание на рабфак и тем более в вуз) для многих, вероятно, был переломным моментом в жизни, после которого они, благодарные, начинали этому государству служить – конечно, с разной степенью истовости» [Козлова 2005: 486].

Итак, новая ментальная карта типов советских людей, которую предложила Козлова, воплощает старую гегелевскую идею о *тождестве* государства и типов людей. Правда, Гегель ограничивал это тождество формами политического мышления, но они имеют свой социально-экономический аналог. По мнению прусского государственного философа, политическим умонастроением или патриотизмом обладают носители собственности и природной нравственности, т.е. земледельцы. Корпоративным духом обладают представители сословий (профессий), а государственным разумом чиновники. Все эти формы политического мышления образуют предпосылку «разумного государства». Поскольку советское государство распалось, можно ли его считать «разумным»? При любом ответе следует учитывать готовность сохранившихся типов советских людей и их наследников все простить государству.

Вдумаемся в этот вывод. Если человек незаслуженно нанес нам вред – мы используем необходимую оборону. И не только кровная месть, но и уголовный кодекс на нашей стороне. Если же нас обидели государевы люди – мы обязаны им прощать, а не привлекать к ответственности. Парадокс в том, - отмечает Н.Н.Козлова, - что советский модерн – это аппарат надзора и монополия государства на средства насилия. Социальные технологии повседневного сопротивления ведут к службе государству. В постсоветской России происходит постоянная регенерация таких стратегий [Козлова 2005: 471-486].

Можно ли на основе этих фактов заключить, что диалектика может быть важным средством «уловления душ» в рамках шпионской профессии вне и внутри страны, а также реге-

нерации советских типов людей, включая город Ростов-на-Дону? Таков один из конкретных вопросов, вытекающих из полемики между Ильенковым и Петровым.

- Ахиезер А.С. 1992. *Россия: критика исторического опыта*. Т.1-3. - М.
- Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. 2009. Трудные послевоенные годы. - *Наш философский дом : К 80-летию Ин-та философии РАН*. - М.
- Берлин И. 2001. Оригинальность Маквивелли. - *Человек*. - № 3-5.
- Гудков Л., Дубин Б., Левада Ю. 2007. *Проблема «элиты» в современной России: размышления над результатами социологического исследования*. - М.: Фонд «Либеральная миссия».
- Гуревич А.Я. 2004. *История историка*. - М.: РОССПЭН.
- Дмитриев А.Н. 2004. *Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа 1920-1930-е гг.* - СПб.; М.: Изд. Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Летний сад.
- Дубровин В.Н., Тищенко Ю.Р. 2006. *М.К.Петров: два эпизода и вся жизнь*. - М.; Ростов-н/Д.: Март.
- Зверева Г. 2003. «Присвоение прошлого» в постсоветской историософии России: дискурсивный анализ публикаций последних лет. - *Новое литературное обозрение*. - № 1/59.
- Земляной С. 2003. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века. - Лукач Г. *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*. - Перевод, предисловие С.Н.Земляного. - М.: Логос-Альтера.
- Кислицын С.А. 2013. *Юрий Жданов: рядом со Сталиным, Шолоховым, Ильенковым... «В вечных скитаниях, вечных борениях...»*. - М.: Книжный дом «Либроком».
- Козлова Н.Н. 2005. *Советские люди. Сцены из истории*. - М.
- Корсаков С.Н. 2009. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме. - *Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН*. - Ред. Гусейнов А.А. и др. - М.: Прогресс-Традиция.
- Макаренко В.П. 2010. Социокультурный фон исследований М.К.Петрова: проблема освоения и разработки. - *Михаил Константинович Петров*. - Под ред. С.С.Неретиной. - М.: РОССПЭН.
- Мареев С.Н. 2008. *Из истории советской философии: Лукач-Выготский-Ильенков*. - М.: Культурная революция.
- Михаил Константинович Петров*. 2010. - Под ред. С.С.Неретиной. - М.: РОССПЭН.
- Наука и квазинаука*. 2008. - Под ред. В.М.Найдыша. - М.: Альфа-М.
- Неретина С.С. 1999. *Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество*. - М.: УРСС.
- Неретина С.С. 2008. Социокод философии (о философских работах М.К.Петрова). - *Вопросы философии*. - № 10.
- Неретина С.С. 2010. От редактора // *Михаил Константинович Петров*. Под ред. С.С.Неретиной. - М.: РОССПЭН.
- Огурцов А.П. 2012. Эквивиальность и человекоразмерность: опыт ретроспективного анализа. - *Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований*. - № 2. Доступ: <http://politconcept.sfedu.ru/2012.2/08.pdf>.
- Петров М.К. 1996а. Диалектика Гегеля и феномен «научного поступательного движения». - Петров М.К. *Историко-философские исследования*. - М.: РОССПЭН.
- Петров М.К. 1996б. Кант – свобода, история, наука. - Петров М.К. *Историко-философские исследования*. - М.: РОССПЭН.

Петров М.К. 1996с. Кант и специфика философского знания. - Петров М.К. *Историко-философские исследования*. - М.: РОССПЭН.

Петров М.К. 1996d. Логический фетишизм Гегеля и проблема социальной ответственности. - Петров М.К. *Историко-философские исследования*. - М.: РОССПЭН.

Подвластная наука? Наука и советская власть. 2010. - Сост., научн.ред. С.С.Неретина, А.П.Огурцов. - М.: Изд.во «Голос».

Савчук В. 2004. *Режим актуальности. Актуальная философия*. - Спб: Издательский дом СпбГУ.

Семина В. 2009. Рабочие записки. - *Знамя*. - № 3 Доступ: <http://magazines.russ.ru/znamia/2009/3/se11.html>

Следзевский И.В. 1997. Эвристические возможности и пределы цивилизационного подхода. - *Цивилизации*. - Вып.4. - М.

Столович Л. 1997. Смех против тоталитарной философии. - *Звезда*. - № 7.

Утехин И. 2004. *Очерки коммунального быта*. - М.: ОГИ.

ИЗЛЕЧИМА ЛИ БОЛЕЗНЬ ЭТНОЦЕНТРИЗМА? Из опыта изучения конструирования образов прошлого — ответ моим критикам

В.А. Шнирельман

Институт этнологии и антропологии РАН

Аннотация: *Статья посвящена проблеме влияния этнонациональных эмоций на деятельность историков. Автор исследует динамику конструирования образов прошлого, точки конфронтации между различными образами “предков”, связи между серьёзными политическими событиями и новыми витками “войн памяти”, сопровождающимися переписыванием истории.*

Ключевые слова: *мифологизация истории, социальная память, политика исторического знания, социальная история науки, войны памяти, этноидеология.*

Эпоха перестройки ознаменовалась небывалым всплеском альтернативной истории. Прежняя привычная схема исторического развития России оказалась ветхим сооружением, требующим либо капитального ремонта, либо полного сноса и замены зданием, построенным по совершенно новому проекту. Но вопрос о том, каким надлежало быть этому проекту, оказался настолько животрепещущим, что в оживленные дискуссии быстро втянулись массы участников, причем профессиональные ученые составляли лишь относительно малую и далеко не самую яркую их часть. Информационное пространство заполнили неофиты, смело бравшиеся за решение самых сложных исторических проблем. Предлагавшиеся ими версии прошлого отличались неожиданностью и новизной и неизменно встречали живой интерес у самой широкой публики. Профессионалы, приученные к осторожности и взвешенности своих суждений, были неспособны успешно конкурировать на этом поле; публике их построения казались безликими и лишенными увлекательности, и борьба за читательский интерес была ими безнадежно проиграна. Разумеется, в этом сказался определенный консерватизм многих профессионалов, неготовых к решительному отказу от прежних, казалось бы, устоявшихся представлений. Здесь сыграли роль целый ряд факторов – во-первых, пиетет научных учителей, во-вторых, привычка руководствоваться сигналами, исходящими от власти, в-третьих, трудности радикального отказа от философско-методологических догм, десятилетиями царствовавших в науке, и, наконец, тот факт, что выработка новых подходов и освоение новых ставших доступными источников требовали времени.

Феерический успех «альтернативных историков» был встречен в научной среде с настороженностью и тревогой, быстро перешедших во враждебность. Многие специалисты

старались просто не замечать их деятельности, воспринимая ее как «мусор», неизбежно появляющийся в поле масс-культуры. Помещая себя на недостижимую высоту, научные «мандарины» тешили себя образом «властителей дум» и не задумывались об опасности маргинализации в условиях господства всеобщего кича. У других ученых деятельность «альтернативщиков» вызывала открытую неприязнь, и они с возмущением набрасывались на них, обвиняя в «искажениях исторической истины», «беспределе в науке», «дилетантских подходах», «нехватке профессиональных знаний», «неумении обращаться с историческим материалом» и пр. Третьи отвечали едкой сатирой, пытаясь выставить своих нежелательных конкурентов в смешном или неприглядном виде. Однако от всего этого поток «альтернативной истории» нисколько не иссякал; напротив, ряды неопитов пополнялись все новыми именами. Они не только успешно оборонялись, но переходили в наступление, обвиняя профессионалов в сервилизме, подобострастном обслуживании скомпрометировавшей себя власти или даже сотрудничестве с тайной полицией, а также слепом использовании отживших «колониальных» и «имперских» подходов.

Все это сигнализировало об обретении наукой нового качества – в условиях демократизации она становилась частью масс-культуры, что само по себе составляло проблему, достойную изучения. У этой проблемы имелся и особый ракурс, связанный с жадным поиском далеких предков, чем в годы перестройки активно занялись интеллектуальные элиты, представлявшие отдельные этнические группы. Именно тогда произошел первый безудержный выплеск «энергии памяти» (термин М. Н. Губогло), ранее ютившейся в темных закоулках и подворотнях андеграунда и контркультуры. Мне это тогда показалось интересным, ибо демонстрировало своеобразие культурного творчества в революционную эпоху в условиях ломки старого уклада и становления нового. Особенно захватывающими представлялись этнические конструкты, с одной стороны, отважно отвергавшие прежние академические догмы, но, с другой, слепо следовавшие устоявшимся академическим канонам в рамках сложившегося к тому времени поля исследований этногенеза. Что это за явление? Почему, мечтая о будущем, люди всеми силами устремлялись в прошлое, причем не в ближайшее, а в отдаленное, покрытое мраком забвения? Что они искали в этой седой старине, чего ожидали от нее? Почему столь высоким спросом стали вдруг пользоваться раннесредневековые или даже первобытные предки? Какие образы люди придавали таким предкам и какими качествами их наделяли, чего от них ожидали? Что означал этот возврат к «первоначалам»? Имеем ли мы здесь дело с «вечным возвращением», о котором, вслед за Ф. Ницше, писал М. Элиаде, и, если так, то как его надо понимать?

Все эти вопросы внезапно встали перед российской наукой именно в годы перестройки. Их важность ощутили многие специалисты, и некоторые из них занялись тогда изучением процесса «переписывания истории». Однако, во-первых, их интерес ограничивался недавней историей, охватывавшей лишь советские десятилетия, что было оправдано ставшими вдруг доступными многочисленными архивными материалами, позволявшими взглянуть на эту историю с неожиданной стороны, поражающей своей неприглядностью и жестокостью. Во-вторых, тогда многие специалисты концентрировали свое внимание лишь на тех ревизионистских версиях прошлого, которые создавались у них на глазах, как будто никакого «переписывания истории» не наблюдалось ранее. В-третьих, интерес вызывала прежде всего «большая политика», делавшаяся в центре и оказывавшая безусловное влияние на конструирование образов прошлого. На этом фоне этнополитический фактор многим казался маргинальным и не привлекал столь же пристального внимания.

Между тем, в стране нарастала межэтническая напряженность, кое-где перераставшая в серьезные этнополитические конфликты и даже кровавые войны. Выход из конфликтов и их предупреждение требовали понимания их причин и стоявших за ними проблем, что неизбеж-

но приводило к фактору идеологии. И обнаруживалось, что такая идеология неизменно апеллировала к образам прошлого, создававшимся местными интеллектуалами. При этом, основываясь на одних и тех же исторических фактах и исходя из общих методологических установок, ученые из соседних республик приходили к разным, порой диаметрально противоположным, выводам относительно прошлого своего и соседних народов. Мало того, обнаруживалось, что конструирование образов прошлого, отклонявшихся от находившейся под жестким контролем ортодоксальной версии истории, началось задолго до перестройки и охватывало едва ли не всю советскую эпоху (правда, в этом различные этнические среды демонстрировали определенную вариативность). И та «альтернативная история», которая активно выстраивалась в регионах в переломные годы, опиралась на более ранние традиции, без анализа которых ее нельзя было ни понять, ни оценить. Тщательный анализ показывал, что еще в советские годы в отдельных республиках активно создавались и находили спрос «девиантные» версии прошлого, существенно отличавшиеся от официальных и существовавшие параллельно с ними.

Известно, что развитие науки определяется сложным сочетанием интерналистских и экстерналистских факторов. Но если внутренние факторы ее развития регулярно и успешно исследовались в рамках историографии, то с внешними факторами дело обстояло совершенно иначе. Ведь в советских условиях изучение последних было невозможно без обращения к особенностям государственной внутренней политики, а это блокировалось советской цензурой и оказывалось безнадежным делом. Отсюда устойчивое отвращение российских ученых к «политизации», что и до сих пор определяет достаточно односторонний и, на мой взгляд, ущербный подход к истории науки. Лишь с падением цензуры открылась возможность полноценного изучения экстерналистских факторов, и обнаружилось, что ученый является вовсе не небожителем, оторванным от окружающей обстановки, а таким же членом своего общества, как и все остальные. Иными словами, он так же страдал от суровых бытовых обстоятельств и его так же возмущали факты социальной несправедливости. Однако в силу своего профессионального положения историк одновременно должен был исполнять обязанности «работника идеологического фронта», и неважно, что одни отдавались этому искренне, другие с известной долей цинизма использовали это в карьерных целях, а третьи делали это спустя рукава, считая неизбежной платой за возможность заниматься любимым делом. В любом случае такой климат создавал атмосферу двоемыслия, и перед специалистом вставал вопрос о том, каким способом и в каком контексте можно было выразить свои истинные взгляды и убеждения.

Это было тем более актуально в этнической среде, чутко реагирующей на этническое соперничество и дискриминацию. Не имея возможности открыто об этом заявить, местные интеллектуалы (в англоязычной среде для этого используется термин “indigenous anthropologists”, не имеющий подходящего русского эквивалента) выработали особый метафорический язык, формально обращенный в прошлое, но фактически описывающий как ущербную современность, так и мечты о справедливом будущем. Речь шла об эзоповом языке, где образы (порой довольно фантастические) отдаленного прошлого должны были служить повышению самоуважения и выработке чувства собственного достоинства, призванными успешно преодолеть «травматическую память» и эффективно противостоять тому, что являлось или считалось дискриминацией¹. В таком контексте далекие предки выглядели уже не ушедшими

¹Недавним показательным примером служит лекция В. Новодворской о древних славянах, транслировавшаяся телеканалом «Совершенно секретно» в начале ноября 2012 г. Противопоставление романтизированного образа древних славян демонизированному образу Византии, безусловно, имело отношение не столько к ранне-средневековой истории, сколько к тому, как Новодворская видит современную политическую ситуацию в России.

в небытие «теньями прошлого», а полными сил агентами будущего, зовущими вперед к новым свершениям. Предки и связанное с ними славное прошлое становились действенными политическими символами, призванными способствовать общественному сплочению и социальной мобилизации. Иными словами, «самобытная культура» и образ прошлого являлись и являются важными политическими ресурсами, помогающими группе бороться против дискриминации или вообще того, в чем она видит несправедливость. То, что официальные советские идеологи годами трактовали как недопустимую «идеализацию истории», оказывалось вовсе не прихотью отдельных наделенных фантазией авторов, а настоящей потребностью этнических групп, нуждавшихся в психотерапии (история как «врачеванье», по М. Ферро) и расчищавших себе место под тусклым солнцем сурового режима.

Мало того, вопреки ожиданиям советских идеологов, «общая история» отнюдь не сближала людей, а, напротив, разделяла, ибо, опираясь на память о предках, они нередко оказывались по разную сторону баррикад. Даже соседние народы, казалось бы, имевшие единое происхождение и общих предков, всеми силами отказывались от такого родства и выстраивали для себя особые исторические конструкции, радикально отличавшие их от соседей. Именно в этом контексте происходила борьба за предков, находившая отражение не только на страницах профессиональных изданий, но и в школьных учебниках, музейных экспозициях, оформлении городов, новых национальных праздниках и т. д. Дело доходило до раскола этнонациональных элит, расхоронившихся в своем понимании предков и выбиравших для своего народа весьма различные генеалогии. В итоге, вопреки ожиданиям местных интеллектуалов, увлечение такими построениями не сплачивало, а, напротив, раскалывало народ, что наблюдалось в последние двадцать лет в Татарстане (споры между «татаристами» и «булгаристами») [Shnirelman 1996] и тридцать лет в Азербайджане (споры между «тюркистами» и «албанистами») [Шнирельман 2003].

Нетрудно заметить, что все эти процессы вызывались не столько внутренними потребностями науки – появлением новых документальных материалов или выработкой новых более тонких методов исследования, – сколько привходящими этнополитическими факторами. Поэтому адекватный анализ ситуации требовал выйти за пределы традиционной историографии и обратиться к особенностям политического контекста. Нужно было изучить, во-первых, как повороты советской внутренней политики влияли на конструирование этнонационального прошлого, во-вторых, как местные историки (и интеллектуалы в целом) на это реагировали (соглашались, сопротивлялись или выбирали эзопов язык), в-третьих, какое воздействие на них оказывали местные этнополитические условия, включая этнические травмы, обиды и представления о сущем и должном².

Если, как отмечалось выше, многие специалисты ассоциировали «альтернативную историю» с деятельностью дилетантов, то внимательное изучение историографии показывало, что все это было не чуждо и профессионалам, имевшим научные степени и звания. Следовательно, не приходилось говорить о «непрофессионализме» или отсутствии необходимых знаний и навыков. Тем самым, проблема становилась и сложнее, и интереснее. Выяснялось, что функция исторической науки не сводится к одному лишь познанию прошлого; еще важнее тот факт, что она создает язык борьбы и сопротивления и обеспечивает такую борьбу убедительными образами, способными вовлечь народные массы в политику «иными средствами». Здесь-то и обнаруживается вся сила того, что можно назвать «историческим мифом», представляющим собой конструкцию, создаваемую с помощью современных научных техноло-

² Все это и ныне остается весьма актуальным, как показала недавняя дискуссия на страницах ж. «Научная мысль Кавказа», где обе стороны примечательным образом обошли ключевые вопросы, о которых здесь говорится [См.: Виноградов, Клочков, Федорин 2012; Шеуджен 2012].

гий для противопоставления суровому и трагическому реальному миру мира идеального, к которому следует стремиться.

Выстраиванием таких образов прошлого занимались не только специалисты, но и дилетанты, и эти образы находили отражение не только в историографии, но и в школьных учебниках, исторических романах, театральных постановках, кинофильмах, монументальных памятниках, произведениях художественного творчества (живописи, скульптуре) и т. д. Сегодня это получает своеобразное отражение в «исторических реконструкциях», где проигрываются прошлые сражения, причем таким образом, что былой проигравший на этот раз становится победителем, и, тем самым, «историческая ошибка» исправляется. Все это, разумеется, имеет психотерапевтическое значение.

Показательно, что некоторые историки вступают на этот путь не в силу внешнего принуждения, а добровольно, видя в этом долг служения своему народу. При этом они нередко оказываются перед лицом неразрешимых противоречий, вытекающих из невозможности гармонично совместить научную методологию и верность историческим фактам с потребностью удовлетворить этнонациональные чувства и интересы³.

Впрочем, не все области исторической науки для этого в одинаковой мере подходят. Когда историк занимается конкретным исследованием, он в большей мере ограничен требованиями научной методологии, чем когда он пишет «национальную историю». Ведь, во-первых, ни один историк не способен учесть всю массу фактов, связанных с этой историей – никакая эрудиция этому не помогает, да и новые исследования ведут к получению новых данных, иной раз заставляющих существенно корректировать прежние представления. Во-вторых, история знает немало противоречивых фактов, и написание национальной истории требует тщательного отбора документального материала. Но именно от историка и его гражданской (политической) позиции зависит то, какие именно факты он сочтет принципиально важными, а какие второстепенными или даже недостойными упоминания. Наконец, в-третьих, любые факты требуют интерпретации, и именно здесь в наибольшей мере проявляются гражданская позиция ученого, его политические симпатии и антипатии, короче говоря, то, основания чего лежат уже за рамками «чистой науки». Поэтому «национальная история» в изображении, скажем, либерального и консервативного ученых будет выглядеть настолько своеобразно, что читатель с трудом узнает в этом одну и ту же страну. Эта оптика кардинально меняется и в том случае, когда прошлое рассматривается не из федерального центра, а из конкретного региона, в особенности, если речь идет об этнонациональном административном образовании. Иными словами, обнаруживается, что идеальный образ «непогрешимой академической исторической науки» на практике искажается интересами и эмоциями, накладывающими своеобразный отпечаток на те или иные исторические построения. Это-то и объясняет нам, почему к построению «национального мифа» оказываются иной раз причастны-

³ В свое время Жюльен Бенда счел это «предательством интеллектуалов», отказавшихся от идеалов универсального гуманизма в пользу партикулярного национализма [Бенда 2009]. Однако он писал свою книгу в 1920-х гг., когда национализм был связан с агрессивной политикой крупных империалистических государств. В течение последних полувека ситуация кардинально поменялась, и теперь речь чаще всего идет об этническом национализме малых народов или групп, до недавнего времени испытывавших колониальное угнетение, дискриминацию или подвергающихся ей и ныне. Поэтому сегодня левые склонны поддерживать такой национализм и связанную с ним политику мультикультурализма. Вместе с тем, опыт показывает, что далеко не все из таких групп, получив политическую автономию или полную независимость, отличаются покладистостью и готовы идти на компромиссы друг с другом. К сожалению, национальный эгоизм, о котором с горечью писал Бенда, сохраняет свои позиции. Поэтому современный автор вспоминает о его словах, но, используя политкорректные эвфемизмы, описывает ситуацию в виде конфликта «Культуры» (универсальной) с «культурой» (партикулярной), где «культура» служит «местом жестоких раздоров» и ей редко удается выполнять роль миротворца [См.: Иглтон 2012: 61-66].

ми не только дилетанты, но и признанные специалисты. Иными словами, вопреки уверениям некоторых историков, грань между «чистой наукой» и «историческим мифом» оказывается весьма зыбкой и легко преодолимой.

Вот почему рассматриваемая проблематика не ограничивается традиционной историографией, а охватывает более широкий круг сюжетов, связанных с социальной памятью. И именно поэтому анализу подлежит деятельность не только специалистов-историков, но интеллектуалов в целом, что постоянно вызывает недоумение и недовольство моих критиков, которым изучение деятельности дилетантов в одном ряду с учеными представляется кощунственным. Мало того, в дело вступает «защита чести мундира»: специалисты с энтузиазмом встречают работы, направленные против «лженауки», и к таким работам у них претензий нет. Но как только анализ затрагивает более глубокие пласты и более тонкие материи, связанные с деятельностью самих специалистов, это моментально вызывает жесткую негативную реакцию – посягать на «святое» нельзя. Примечательно также, что одна из моих суровых критиков, философ из Азербайджана, готова даже согласиться с тем, что существует «политизация исторической науки» и что историографы могут «манипулировать общественным мнением». Однако, признавая это, она тщательно обходит проблему политизированности исторической науки в Азербайджане. Очевидно, лишь это государство служит уникальным образчиком преданности подлинной науке и отсутствия «манипулирования общественным мнением»; очевидно, лишь в этом государстве не происходит никакой «реанимации памяти об исторических обидах и войнах», что и позволяет философу гневно обрушиваться на «чужака», позволившего себе в этом усомниться.

Почему мифологизация прошлого происходила в нашей стране, и как это было связано с советской внутренней политикой? Известно, что Советский Союз был организован по этнонациональному принципу и состоял из отдельных республик (союзных и автономных), существование которых находило легитимацию в наличии, так называемых, титульных этносов, составлявших их ядро. При этом право на свою республику мог получить только тот народ, который был способен убедительно доказать свое культурное и языковое своеобразие, причем немалую роль в этом играла отсылка к «самобытному историческому пути». Чем протяженнее был этот путь, чем большая его часть связывалась с политической самостоятельностью и выдающимися культурными достижениями предков, тем основательнее выглядели претензии на политическую автономию.

Исходно такие республики должны были стать залогом сохранения этнических языков и культур, оказывавшихся под угрозой исчезновения в условиях ускоренной модернизации. Между тем, быстро выяснилось, что, так как республики оставались гетерогенными по этническому составу, то само по себе наличие титульных народов, пусть и формально не закрепленное конституционно, вело к ситуации этнического неравенства, выражавшегося в самых разных областях, начиная от дележа государственных должностей до сферы образования, трудоустройства и организации отдыха. Создалась ситуация неформальной этнической дискриминации, порождавшая напряженность во взаимоотношениях соседних этнических групп, одни из которых всеми силами стремились сохранить приобретенный большими усилиями высокий статус, а другие боролись за повышение своего статуса.

Эта борьба велась прежде всего между местными элитами и временами выплескивалась наружу в виде самых разнообразных произведений, вызывающих к исторической памяти. При этом мало кто отваживался затрагивать недавнее трагическое прошлое (скажем, сталинские депортации народов), - такие темы были табуированы и находились под пристальным взором советской цензуры. Поэтому в поисках героики и славы местные интеллектуалы обращались к эпохе средневековья или к дореволюционному прошлому, однако и здесь их подстерегали опасности – настороженность и неприятие у советских цензоров вызывали равным образом

как воспоминания о восстаниях и освободительной борьбе местных народов против имперской власти (например, движения Шамиля), так и попытки прославления местных правителей, жестоко расправлявшихся с соседними народами (например, Кенесары-хан). Даже обращение к местным героическим эпосам могло вызывать у власти тревогу, за которой следовало обвинение в прославлении «феодално-байских обычаев», имевшее тяжелые последствия для тех, кто подвергался такой критике. В то же время легитимация республик требовала непременно обращения к прошлому, ибо каждый титульный народ обязан был иметь свою самобытную историю, доказывавшую его право на политическую субъектность в рамках установленных территориальных границ.

В таких условиях каждый местный историк, занимавшийся написанием истории своего народа, оказывался в положении солдата на минном поле – любой неосторожный шаг мог стать последним. И вовсе не случайно регулярно прокатывавшиеся по стране кампании борьбы с национализмом с железной последовательностью ударяли по историкам и художественной интеллигенции, обвинявшимся в «идеализации прошлого» и «прославлении [неправильных] предков». Примечательно, что любая такая кампания вела к новому витку переписывания истории и, нередко, к поиску новых предков, в результате чего в местной историографии можно обнаружить несколько разных образов предков, популярных в те или иные периоды советской истории. Тем не менее, каждое новое поколение историков с удвоенной энергией вновь и вновь бросалось на эти поиски, до мельчайших деталей повторяя путь своих незадачливых предшественников.

Все это составляло проблему, заслуживающую тщательного анализа, и, если в советские годы такое исследование представлялось нереальным, то в новых демократических условиях для него не только открылись все возможности, но происходившие на наших глазах процессы конструирования самых разнообразных версий прошлого создали уникальные условия для досконального их изучения во всей их сложности, включая социально-политический контекст. Иными словами, вырисовалось поле, в рамках которого надлежало проводить такую работу. К этому времени оно уже получило в западной науке такие определения как «социальная память», «полезное прошлое», «политика исторического знания». Правда, некоторые западные историки проводили жесткую границу между тем, чем занимаются специалисты, и деятельностью представителей околонучных или ненаучных кругов. Кроме того, под «социальной памятью» нередко понимаются устные воспоминания людей, глубина которых ограничивается одним-двумя поколениями («устная история»). Однако в наших условиях такие границы размывались и бесследно исчезали, ибо, как уже отмечалось, прошлое имело не только и не столько познавательную функцию, сколько было призвано обслуживать идеологический заказ и использовалось инструментально. Поэтому проводимые мною исследования имели также прямое отношение к таким областям знания как «социальная история науки» и «социальная критика науки». На Западе все это продуктивно изучается вот уже в течение нескольких десятилетий, но у нас остается мало известным и нередко встречает непонимание. Этому прежде всего противостоят специалисты, преданные своему делу и потому не допускающие даже мысли о том, что на них самих или их коллег могут оказывать влияние какие-то привходящие факторы, лежащие за пределами научной проблематики.

Однако не стоит понимать упомянутый выше идеологический заказ упрощенно, как это делают некоторые мои критики. Лишь частично речь шла о прямых указаниях партийно-правительственных органов, но нередко импульс поступал из самой окружающей среды в связи с какими-либо животрепещущими событиями. Ученый ощущал его своим гражданским чувством и, откликаясь на такой вызов, определял соответствующую ему тематику исследования. Речь шла об этнонациональных эмоциях, которым так или иначе поддаются даже специалисты. Это-то и составляло искомый фактор, ставший стержнем моих научных поисков. Вот

почему я, будучи этнологом (или культурным антропологом, в западном понимании этого термина), занялся историческим дискурсом, что вызывает раздражение и неприятие у моих критиков. Здесь мне следует упомянуть о моем историческом, археологическом и этнографическом образовании, а также многолетнем опыте работы во всех этих областях. Надеюсь, это будет интересно наиболее агрессивным из моих критиков, представленными бывшими советскими философами и журналистами-идеологами, ставшими в одночасье «политологами» или «историками». Должен также отметить, что рассматриваемые здесь исследования мне никто никогда не заказывал, - я пришел к этому самостоятельно, размышляя о судьбах страны, в которой я родился и живу.

Такое исследование по необходимости имеет междисциплинарный характер: с одной стороны, объектом изучения служила профессиональная деятельность историков (а также археологов, этнологов и, отчасти, лингвистов), а также непрофессиональная – других интеллектуалов, озабоченных реконструкцией давнего прошлого. Но с другой, следовало проанализировать, в какой мере и каким образом такая реконструкция находилась под воздействием этнической (этнополитической) среды и отвечала ее чаяниям. И если в советские годы связи между построениями местных историков и «этническими идеями» приходилось так или иначе скрывать, то с падением советской цензуры выражение этнических эмоций получило долгожданную свободу, и они полностью (конечно, имелись и редкие исключения, которые не меняют общей картины) овладели местной историографией. Тогда немало специалистов открыто участвовали в национальных движениях и в выработке их идеологических программ, используя при этом весь свой профессионализм. Мало того, теперь некоторые реконструкции прошлого стали составлять костяк местных этноидеологий, направленных на раздувание межэтнической розни и этническую конфронтацию, что в конце 1980-х – первой половине 1990-х гг. выглядело весьма угрожающе и неоднократно приводило к серьезным конфликтам вплоть до кровавых войн, охвативших тогда некоторые регионы Кавказа. Иными словами, изучение «политики прошлого» или «войн памяти» оказалось весьма актуальным - это-то и вызывает раздражение у ряда моих критиков, которые предпочли бы, чтобы эта болезненная тема оставалась за рамками обсуждения.

Между тем, в таком плане образ прошлого никем и никогда в отечественной науке не изучался. Поэтому и круг источников, и проблематику, и подходы к их изучению пришлось разрабатывать практически с нуля. Об источниках уже упоминалось – они охватывали как объективированную материализованную память, так и память в действии. К разряду первой относились историография, школьные учебники, публикации в СМИ, выступления политиков, программы политических партий, музеи, кинофильмы, театральные постановки, исторические романы и научная фантастика, монументальные памятники, произведения художественного творчества (живопись, скульптуру). А вторая охватывала государственные и народные праздники, чествование юбилеев исторических деятелей, массовое отмечаемые дат (включая юбилеи городов и республик), некоторые публичные ритуалы. Немалый интерес для этой темы представляет и топонимическая политика – переименования республик, городов, улиц и площадей, а также «борьба памятников» (снос одних и возведение других). Отдельную проблему представляет этноцид, включающий попытки либо полностью уничтожить культурное и историческое наследие этнического меньшинства или конкурирующей этнической группы, либо присвоить его, выдав за наследие своих собственных предков.

Кроме того, следовало проанализировать биографии интеллектуалов, связанных с производством социальной памяти, обращая внимание на степень их вовлеченности в националистический дискурс и перечисленные выше историко-культурные практики, связанные с национализмом. Все это нужно было рассмотреть на фоне политической динамики, чтобы

понять, как именно этнополитика (национальная политика) влияет на особенности социальной памяти. Далее, анализ самых разных видов и форм социальной памяти потребовал выявить ключевые события, вокруг которых она организуется. Ведь прошлое охватывает безграничный набор всевозможных фактов, и даже профессиональный историк неспособен учесть их во всей их полноте. Что же касается широкой общественности, то она оперирует несравненно более скудным репертуаром, включающим лишь самые яркие, самые важные имена исторических деятелей и события прошлого. Именно их обычно вводят в свои вопросы социологи. Такие ключевые моменты («места памяти», по меткому выражению П. Нора) находят отражение в массовых праздниках и запечатлеваются в самых разных видах социальной памяти.

Вместе с тем, они не отличаются постоянством, и временами одни из них покидают сцену, другие, напротив, возвращаются из небытия. Это происходит в результате важных социально-политических изменений, при смене режимов, с изменением политического курса и т. д. Следовательно, проследить этот процесс можно, лишь изучая достаточно протяженный период времени. Поэтому-то мне и показалось недостаточным ограничиться анализом процессов, начавшихся в конце 1980-х гг. Гораздо продуктивнее было взять за точку отсчета рубеж XIX-XX вв., когда в России отмечалось зарождение самых разных этнических национализмов с их жадным интересом к своему прошлому. Вот почему мои книги о социальной памяти охватывают примерно столетие (с некоторой вариативностью в зависимости от конкретных этнических групп) и неизменно начинаются с того момента, когда те или иные местные интеллектуалы обращаются к изучению прошлого своего народа. И речь идет не о любом историческом описании (исторические хроники и летописи, как известно, составлялись и ранее), а о научных подходах, которые начали складываться в регионах России с упомянутого выше рубежа.

Наконец, исследование не должно упустить из виду проблему амнезии. Речь идет о сознательной «забывчивости», когда определенные события или факты, создававшие дискомфорт, вычеркиваются из памяти. Это может быть скорбное событие, травма, поступок, вызывающий стыд, или поведение, идущее вразрез с установившимся политическим порядком, в любом случае – то, что следует скрывать от окружающих. Важно, что такая амнезия не бывает вечной: с изменением окружающей обстановки память может вернуться, причем иной раз то, что вчера следовало тщательно скрывать, сегодня приветствуется или даже получает вознаграждение.

Итак, программа исследований обрела ясность. Оставалось выбрать подходящую для него этническую среду. Я понимал, что придется иметь дело с острыми вопросами, с неожиданной и не всегда приятной правдой, в особенности, именно потому, что специалистам трудно будет согласиться с тем, что их научная деятельность подвержена воздействию каких-то внешних социальных и политических факторов. Ведь нередко они искренне верят или хотят убедить себя в том, что бескорыстно служат «чистой науке». Здесь, разумеется, необходимо сделать оговорку, что мои выводы имеют статистический характер; они намечают лишь общую тенденцию, но отдельные ученые могут не укладываться в рассматриваемые рамки – ведь индивидуальная вариативность всегда дает о себе знать.

В любом случае было ясно, что следует проводить сравнительное исследование, охватывающее две или несколько соседних этнических групп, прослеживая их реакцию на одни и те же затрагивающие их события. Сразу отвечу моим критикам, подозревающим меня в «аллергии» по отношению к какому-либо конкретному народу или его интеллектуалам. У меня нет предубежденности против каких-либо народов, иначе я вряд ли бы выбрал ту профессию, которой я по сей день занимаюсь. В своей жизни мне посчастливилось поработать в разных районах мира, познакомиться с самыми разными культурами, – вот почему меня бес-

покоит нарастающая межэтническая и межконфессиональная нетерпимость, иной раз камуфлирующаяся лозунгами «патриотизма». Именно поэтому наибольший интерес у меня вызывали регионы, где наблюдалась «борьба за прошлое», ведущая к росту межэтнической напряженности. Ведь, как уже отмечалось, такая борьба составляла важный компонент идеологии конфронтации, и невозможно было ни понять суть и ход конфликта, ни вести поиск выхода из него, не обращаясь к таким сюжетам. Поэтому для исследования я выбрал два обширных региона, где в начале 1990-х гг. разворачивались тревожные события, – где-то в воздухе уже пахло войной, а где-то она уже начала свою смертоносную жатву. Один регион был представлен Средним Поволжьем, где тогда нарастал вал национальных движений с требованиями суверенитета, что, к счастью, обошлось без жертв. Другим регионом стал Кавказ с его необычайной этнополитической сложностью и локальными войнами. Ряд работ я посвятил и «поиску предков» в современной Центральной Азии. Кроме того, меня интересовали русский радикальный национализм и его представления о далеком прошлом.

Всеми этими сюжетами я начал заниматься еще в первой половине 1990-х гг. и уже в 90-е годы опубликовал немало посвященных им исследований – все они доступны и при желании каждый может с ними ознакомиться. Отмечаю это специально для моих критиков, которым, прежде чем судить о моих исследованиях, следовало бы вначале познакомиться хотя бы с тем, что было мною написано в те годы. Я уже не говорю о нескольких книгах, вышедших в течение последних десяти лет, которые критики осилили лишь выборочно. Последнее требует особых комментариев, к которым я вернусь ниже.

Избранный мною сравнительный метод исследования ставил своей целью изучение динамики конструирования образов прошлого в соседних регионах для того, чтобы, во-первых, выявить некоторые общие тенденции и их причины, а во-вторых, наметить точки конфронтации и понять, почему в соседних республиках одни и те же факты, события или эпохи получают весьма различную, если не диаметрально противоположную, трактовку. Первое имело прямое отношение к национальной политике союзного центра, активно вмешивавшегося в «производство прошлого», а второе было следствием этнической конкуренции или этнической дискриминации, окрашивавшей взаимоотношения доминирующего большинства и этнического меньшинства. Было бы неверно винить в создании мифологизированных образов прошлого одних лишь интеллектуалов, и я вовсе не ставил себе этой цели (отмечаю специально для моих суровых критиков). Главным был структурный фактор – опора федерального устройства не на гражданский, а на этнический принцип, сделавшая последний едва ли не определяющим в жизни людей, в особенности, в отдельных республиках. Неутомимый поиск достойных предков, способных помочь в преодолении травматического сознания, стал прямым следствием такой ситуации. В этом и заключался один из важнейших выводов моих исследований.

Другим не менее важным выводом было обнаружение прямой связи между серьезными политическими поворотами и новыми витками «борьбы за предков» и переписывания истории. Такими рубежами мне видятся следующие: либеральные реформы Александра II и националистическая политика Александра III, открывшие дорогу русскому национализму и придавшие ему массовость (вторая половина XIX в.); ответ этому на местах, где началось формирование своих национализмов (рубеж XIX-XX в. и, в особенности, предреволюционные годы); недолгие годы существования независимых демократических республик в Закавказье; 1920-е гг., когда в условиях формирования советской федерации отдельные этнические группы вели активную борьбу за получение политического статуса и территориальных автономий; рубеж 1920-1930-х гг., ознаменованный кампанией «борьбы с национализмом»; окончательное сложение федерации, закрепленное Конституцией 1936 г. и потребовавшее написания историй формально провозглашенных республик; война 1941-1945 гг., идеология

которой требовала обращения к образам «героических предков»; вторая половина 1940-х – начало 1950-х гг., окрашенные депортацией ряда народов и новыми кампаниями «борьбы с национализмом»; годы «оттепели» с ее возвращением депортированных и послаблениями на идеологическом фронте, вновь открывшими клапан для выражения этнонациональных чувств; формирование новых национализмов и борьба с ними в 1970-х – начале 1980-х гг.; демократизация и гласность эпохи перестройки, сопровождавшиеся развитием этнонациональных движений в самых разных регионах СССР; наконец, постсоветская Россия с ее собственной региональной политикой, прошедшей два этапа – 1990-е гг. и первое десятилетие XXI в. Во все периоды прошлое так или иначе находилось под контролем власти, но, если в советские годы этот контроль осуществлялся центром, причем в довольно жесткой форме, то в постсоветское время центр утратил свою прежнюю силу, и сегодня контроль находится в руках республиканских властей, которые иной раз мастерски разыгрывают «войны памяти». Но именно этого мои критики по понятным причинам никогда не признают.

Каждый из выделенных периодов был отмечен своей собственной «политикой прошлого», каждый (или почти каждый) из них требовал своего образа предков, хотя, разумеется, в конкретных республиках этот процесс имел свою специфику – иной раз прежние предки заменялись на новых, а иной раз предки оставались прежними, но получали новый облик.

Почему это было возможно? Сегодня никого не удивит утверждение о том, что каждый народ имеет гетерогенное происхождение, у каждого имеется по несколько исторических предков – одни снабдили его языком, другие – культурой, третьи – физическими особенностями. Однако именно множественность предков открывает возможность выбора, когда в дело вступают политика и идеология (или этнические эмоции). Иногда особую привлекательность представляют предки-завоеватели, которым приписывают культуротворческую миссию (такой образ обычно сопутствует колониальному менталитету), а иногда – предки-автохтоны, образ которых важен для предъявления исторических прав на территорию. Именно с этим выбором мы и имеем дело, когда местная политика требует предъявления «полезных предков». Когда-то таким предкам надлежало отличаться «расовой чистотой» или «чистотой крови». Но сегодня такой подход однозначно считается «расистским». Поэтому теперь споры обычно ведутся о другом – какие из предков были более многочисленными и какие сделали наибольший вклад в формирование современного народа. Но так как решение таких проблем зависит от обращения к весьма скудным и допускающим неоднозначную интерпретацию данным археологии, лингвистики и этнографии, то никакого четкого ответа на подобные вопросы наука дать не может, а те, кто все же рискуют давать такой ответ, основываются на вере и этнонациональных эмоциях, а не на рациональном знании.

Это-то и ведет к бесконечной и безнадежной борьбе за предков, в которой, к сожалению, нередко участвуют и специалисты. В этой связи показательно, что в условиях неопределенности, связанной с недостатком наших знаний, некоторые специалисты выбирают те интерпретации или тех предков, которых требуют этнические эмоции. В еще большей мере это, разумеется, свойственно неспециалистам, увлеченным историей своего народа. Прошлое соседних народов их заботит мало; они лишь с пристрастием следят за тем, чтобы те не покушались на то, что они считают своим собственным историческим наследием. О каком-либо общем наследии здесь не вспоминают – все распределено и поделено. И, вопреки надеждам отдельных миротворцев, не помогает даже апелляция к общим предкам – ведь в условиях этнической напряженности, тем более, этнического конфликта, ни о каких общих предках не может быть и речи. Так и возникают курьезные ситуации, когда отдельные интеллектуалы находят для своего народа прямых «палеолитических предков».

Сегодня такие коллизии можно обнаружить во многих регионах постсоветского пространства, а не только в тех, которые составляли предмет моих исследований. Все это гово-

рит о неких общих процессах и об общих болезнях, охвативших постсоветских интеллектуалов (повторяю, в очень многих регионах, а не в каких-то якобы специально избранных мною республиках. Поэтому о моей «аллергии» говорить не приходится). Именно этому я и посвятил несколько книг, полагая, что изложенные в них материалы и выводы заставят людей (в особенности, специалистов) задуматься и приведут к пересмотру каких-то существенных установок, включая некоторые важные научные парадигмы. Получилось иначе.

Как показывают рассуждения моих критиков и многочисленные обсуждения на форумах во всемирной паутине, мало кто удосужился прочесть хотя бы одну из книг от начала до конца⁴. Читали в основном то, что у меня написано об их собственной этнической группе и об их соседях, которые вызывают у них подозрительность, если не враждебность. При этом написанное об их соседях местным интеллектуалам нравилось, а написанное о них самих категорически отвергалось. Иными словами, именно соседей они были готовы винить в «манипуляциях» и «искажениях истории», тогда как свои собственные исторические построения вызывали у них восторг, казались им абсолютно истинными и непогрешимыми. Дело доходило до того, что отдельные главы из моих книг (без моего на то согласия!) вывешивались в Интернете, причем те главы, которые были посвящены именно соседям. В итоге взаимные нападки только усилились, но в «разжигании вражды» критики обвинили меня, а вовсе не тех, кто занимался этой самодеятельностью. Правда, в мае 2007 г. две местные газеты в Северной Осетии и Ингушетии получили предупреждение от Росохранкультуры за «экстремистскую деятельность». Но это не остановило известного осетинского «профессионального патриота» от публикации отдельной брошюры своих инсинуаций, за которые газета едва не попала под суд.

Критикам не понравилось и то, что я, по их словам, попытался взять на себя роль «третьего судьи». Какого-либо вмешательства извне они категорически не приемлют, но и сами ничего не делают для того, чтобы уладить свои разногласия. Мало того, «чужак» в этом случае послужил в роли громоотвода, и на него набросились все, хотя и это не привело к обещавкавказскому согласию. Ведь каждый из критиков встал на защиту только «своих». Ни один из них не заметил или не пожелал заметить, что в моих книгах поднимаются и анализируются проблемы, касающиеся их всех. Поэтому «войны памяти» продолжаются, и масса энергии, которую можно было бы потратить на полезную творческую деятельность, улетает в трубу.

Все это, разумеется, не радует и не оставляет места для надежд на то, что в обозримом будущем ситуация сколько-нибудь существенно улучшится. Ведь даже если специалисты придут к какому-либо устраивающему всех консенсусу и подпишут «мирный договор», соблазн использовать прошлое в политических и идеологических целях не оставит политиков и творческую интеллигенцию. Мало того, даже идеально написанное историком исследование (а такое трудно представить) поддается интерпретации, над которой он уже не властен. Поэтому дело заключается даже не в профессионализме исследователей, не в соблюдении ими известной осторожности в изложении своих идей, а в общественном климате, влияющем на восприятие и использование научных знаний. Люди, живущие в мифе (миф здесь понимается в научном смысле как мировоззрение, призванное упорядочить знания об окружающей действительности, причем в рассматриваемых случаях – с узко этнической точки зрения), не способны выйти за возведенные им строгие границы и просто не воспринимают новую информацию, резко расходящуюся с той, что навязывается мифом. Своим несоответствием

⁴ С той же проблемой встретился и Т. де Ваал. Поэтому во введении к русскоязычному изданию своей книги он специально оговорил: «Я обращаюсь ко всем читателям с единственной просьбой: не заниматься выборочным цитированием отдельных отрывков из книги в угоду собственным политическим приоритетам. Книга должна восприниматься как единое целое, только тогда она имеет ценность». [См.: Ваал 2005].

привычной «истине» она их раздражает. Они даже не способны осознать новую постановку проблемы. Так, многие мои критики пеняют мне на то, что я якобы «неверно изложил историю» тех или иных народов, и удивляются тому, что я не обратился к работам средневековым авторам. Один читатель даже выразил недоумение в связи с тем, что написанное мною расходится со статьей из энциклопедии. Ему не пришло в голову, что энциклопедические статьи тоже пишутся с определенных позиций и что, если бы он обратился к энциклопедии, написанной в другие годы, он обнаружил бы там иное изложение той же самой проблемы.

Прочтя мои книги выборочно и не ознакомившись с введением и заключением, мои критики так и не поняли, что я ни в коей мере не претендовал на написание истории народов. Меня занимали **образы прошлого и предков**, создававшиеся в те или иные эпохи, а также причины, по которым эти образы формировались тем или иным образом. Об этом достаточно было сказано выше. По этим же причинам меня интересовала не «истина» о далеком прошлом, а суждения о ней отдельных интеллектуалов - как ученых, так и тех, кто просто интересовался прошлым. И, прежде всего, то, как эти суждения соотносились с особенностями окружающей обстановки. Что же касается научных знаний об этом прошлом, то в этом я предпочитаю опираться на признанные в науке авторитеты, к чьим суждениям прислушиваются профессионалы. И если в число таких авторитетов многие местные ученые не попадают, моей вины в том нет.

Наконец, что сегодня могут сделать специалисты, чтобы ситуация изменилась к лучшему? Мне представляется, что следует кардинально изменить наш подход к древности, перестав рассматривать ее сквозь «этнические очки», так как именно последнее порождает мифологизацию далекого прошлого. Ведь итальянцы не выводят себя напрямую из Римской империи, а греки – от античных греков. Современные французы тоже избегают проводить непрерывную линию преемственности между собой и галлами, хотя в прошлом это пользовалось у них популярностью. И дело здесь не только в чувстве гражданской ответственности и осторожности, а, во-первых, как отмечалось выше, в гетерогенном составе современных народов и множественности предков, а во-вторых, в том, что в первобытности и раннем средневековье отсутствовали этносы в том смысле, в котором они сегодня понимаются, т. е. как культурные и языковые общности.

Изучение традиционных народов показывает, что там в основе идентичности лежали прежде всего социальные, а не культурные или языковые факторы. Поэтому ставшие популярными и поддержанные немалым числом ученых расхожие представления о, скажем, скифах, аланах, гуннах, древних тюрках, славянах и пр. как об отдельных «этносах» вряд ли соответствуют реальности. Все это были конгломераты племен, включавшие самые разные компоненты, и их члены вряд ли ощущали свою общность, даже если говорили на одном языке. Поэтому следует отказаться от представлений об «этносах» в первобытности и раннем средневековье, и вместо этногенеза следует говорить о культурогенезе и лингвогенезе, отчетливо представляя себе, что речь идет об искусственно сконструированных общностях, лишенных социальности. Если специалисты с этим согласятся, отпадет необходимость искать «этнических предков» в глубинах первобытности.

Бенда Ж. 2009. *Предательство интеллектуалов*. - М.: ИРИСЭН.

Ваал Т. де. 2005. *Черный сад. Армения и Азербайджан между миром и войной*. - М.: Текст.

Виноградов Б. В., Клочков О. Б., Федорин В. Е. 2012. Основные тенденции и направления развития «национальной историографии» в контексте исследования проблем

российско-горского взаимодействия и анализа современной этнополитической ситуации на Северном Кавказе. - *Научная мысль Кавказа*. - № 1. - С. 73-78.

Иглтон Т. 2012. *Идея культуры*. - М.: ВШЭ.

Шеуджен Э. А. 2012. О «национальной историографии», «национальных историках», «своей» истории и «историописаниях». - *Научная мысль Кавказа*. - № 2. - С. 90-98.

Шнирельман В. А. 2003. *Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье*. - М.: ИКЦ Академкнига.

Shnirelman V. A. 1996. *Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia*. - Washington D. C., Baltimore & London: Woodrow Wilson Center Press and Johns Hopkins University Press.

ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКИ «ПРИГОДНОГО» ПРОШЛОГО И ЭВОЛЮЦИЯ ОФИЦИАЛЬНОЙ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ¹

О.Ю. Малинова

*Институт научной информации
по общественным наукам РАН*

Аннотация: *Опираясь на концепцию символической борьбы П. Бурдьё, автор статьи рассматривает политическое использование коллективного прошлого в качестве одного из элементов символической политики современного Российского государства. В результате проведённого анализа делается вывод, что практика политического использования прошлого в дискурсе властвующей элиты складывалась ad hoc и была подчинена логике легитимации политического курса.*

Ключевые слова: *символическая политика, социальная память, политика исторического знания, политическое использование прошлого.*

«Общепринятые» представления о прошлом являются одной из главных опор идентичности современных политических сообществ. То, что иногда называют «публичной историей» в отличие от «формальной» или «профессиональной» – репрезентации и интерпретации прошлого, адресованные широкой аудитории неспециалистов – оказывает существенное влияние на формирование представлений о нас и мобилизацию групповой солидарности. Политическое использование прошлого служит инструментом для конструирования всех типов коллективной идентичности (классовой, гендерной, религиозной и др.), однако особое значение оно имеет для воображения наций. Не случайно в рамках сложившейся (и пока трудно поддающейся изменению) традиции именно нации/государства стали главными объектами историографического описания.

После распада СССР все бывшие союзные республики столкнулись с необходимостью формирования новых идентичностей на основе наличных символических ресурсов. В случае России эта задача осложнялась множеством проблем, о которых нам уже приходилось писать [Малинова 2010: 10-11]. Очевидно, что трудности с формированием «общепринятых» представлений о коллективном прошлом, способных задавать смысловые рамки новой макрополитической идентичности, были обусловлены как структурными, так и агентивными факторами. С одной стороны, приходилось принимать в расчет ограничения, заданные контекстом:

¹ Исследование проводится при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № № 11-03-00202 а.

факт трансформации административных границ в государственные; наличие советского наследия институционализации этничности; особенности сложившейся историографической традиции, вплетавшей национальный нарратив в имперский [См. Миллер 2010; Maiorova 2010]; декларацию правопреемства по отношению к СССР, которая мешала провести четкую границу между российским и советским [См. Морозов 2009; Каспэ 2012]. С другой стороны, «неопределенность» коллективного прошлого усугублялась отсутствием внятной позиции государства по большинству вопросов, вызывающих идеологические споры. По признанию многих исследователей, ключевой проблемой, затрудняющей формирование новой макрополитической идентичности, является стремление властвующей элиты отложить на неопределенное будущее решение дилемм, связанных с ее ценностно-смысловым наполнением [См. Каспэ 2006: 17; Гудков, Дубин 2007: 21; Дробижева 2008: 74; Малинова 2010 и др.]. Переоценка коллективного прошлого и реорганизация сложившихся исторических нарративов с учетом новых задач – один из аспектов данной проблемы.

Политическое использование прошлого как элемент символической политики

Вопросы, связанные с использованием и интерпретацией прошлого в политических контекстах, в последние годы стали предметом пристального внимания представителей разных социальных наук – историков, социологов, политологов, исследователей международных отношений, культурологов и др. В этом корпусе литературы имеется немало работ, посвященных анализу российского случая [Зубкова, Куприянов 1999; Merridale 2003; Зверева 2004; Феретти 2004; Wertsch 2008; Копосов 2011; Малинова 2011; Миллер 2012b; Ачкасов 2012; Торбаков 2012; Laruelle 2012 и др.]. Понятийный аппарат этих и других исследований не отличается единообразием: речь идет об «исторической политике / политике истории», «политике прошлого», «политике памяти», «коллективной/общественной памяти», «политическом использовании прошлого», «культурах памяти» и др. Такое многообразие терминов в полной мере отражает состояние данного проблемного поля: усилия разрабатывающих его исследователей объединены скорее предметом, нежели схожими методологическими подходами и стремлением к систематической эмпирической проверке немногочисленных пока теорий. Что, впрочем, вполне нормально, если учесть междисциплинарный характер быстро прирастающего корпуса исследовательских текстов. Более строгая методологическая рефлексия возможна в рамках постепенной специализации проблемного поля и встраивания его в теоретические подходы, разрабатываемые отдельными социальными науками (что не отменяет коммуникации поверх дисциплинарных границ, но делает ее более осмысленной).

В этой связи нам представляется перспективным изучение практики политического использования прошлого в качестве одного из аспектов *символической политики*. Опираясь на концепцию символической борьбы П.Бурдьё [Бурдьё 1997 и др.], под этим термином мы предлагаем понимать *деятельность, связанную с производством различных способов интерпретации социальной реальности и борьбой за их доминирование в публичном пространстве*. Рассматриваемая таким образом символическая политика является не противоположностью, а скорее специфическим аспектом «реальной» политики. В качестве ее инструментов выступают не только вербально оформленные «идеи» (принципы, концепции, доктрины, программы и т.п.), но и невербальные способы означивания (образы, жесты, графические изображения и др.); ее практики выражаются не только в «словах», но и в «делах». Предлагаемый нами подход ориентирует не только на изучение целей, стратегий и технологий, реализуемых акторами, действующими в публичном пространстве (т.е. на выявление различных типов *symbolic policies*). Он также побуждает фокусировать внимание на процессе взаимодействия (конкуренции, поддержки, сопряжения и др.) между разными способами интерпретации социальной реальности, который в логике различения, имеющего место в английском языке, можно обозначить как *symbolic politics*. Наконец, данный подход нацелен на

изучение специфических механизмов, обуславливающих наблюдаемые результаты такого взаимодействия – доминирование одних способов интерпретации социальной реальности и маргинализацию других, трансформацию дискурсов под влиянием конкуренции и т.п.

Объектом нашего исследования является использование и интерпретация коллективного прошлого в курсе символической политики, проводимом от имени современного Российского государства. Не будучи единственным актором данного поля, государство занимает на нем особое положение, поскольку обладает возможностью навязывать поддерживаемые им способы интерпретации социальной реальности путем властного распределения ресурсов, правовой категоризации, придания символам особого статуса, а также благодаря способности представлять Нас на международной арене. В связи с этим публичные высказывания акторов, выступающих от имени государства или участвующих в принятии властных решений, как правило, становятся объектами соотнесения для других участников коммуникации. Вместе с тем, доминирование интерпретаций, артикулируемых властвующей элитой, не предрешиено: даже если «нужная» нормативно-ценностная система навязывается насильственными методами, у индивидов остается возможность «лукавого приспособления»² и двоемыслия. Оспаривание существующего социального порядка – не менее важная часть символической политики, чем его легитимация.

Продвигая или поддерживая определенные интерпретации коллективного прошлого, представители властвующей элиты преследуют политические цели, которые не всегда связаны собственно с «исторической политикой» [Миллер 2012a]: они стремятся легитимировать собственную власть, укрепить солидарность сообщества, оправдать принимаемые решения, мобилизовать электоральную поддержку, показать несостоятельность оппонентов и проч. Вместе с тем, возможность реализации этих целей существенно зависит от конфигурации уже сложившегося репертуара понятий, представлений, образов, символов, нарративов и проч., которые в известном смысле являются общим «достоянием» всех участников публичного пространства и оказываются предметами интерпретации, присвоения и оспаривания. При этом конфигурация публичной сферы оказывают значимое влияние на символические стратегии и возможности различных акторов.

Очевидно, что «пригодность» прошлого зависит не только от преследуемых целей, но и от наличного набора представлений, ассоциируемых с теми или иными событиями или фигурами, которые, в свою очередь, опираются на интерпретации прошлого, циркулирующие в публичном пространстве. Можно предположить, что опорой макрополитической идентичности могут выступать события, образы, символы, мифы прошлого, которые а) закреплены в массовом сознании, т.е. «освоены» посредством разных каналов социализации, б) позволяют конструировать положительно окрашенный образ Нас, что определяется соответствием системам культурных представлений, задающим оценочные шкалы, в) не являются предметом противоположных оценок, конкуренция которых воспринимается по принципу игры с нулевой суммой. Если эти предположения верны, «тысячелетняя история» России – хотя и богатый, но трудный ресурс для политических антрепренеров, занятых конструированием макрополитической идентичности.

В настоящей статье на основе изучения риторики президентов РФ, публичных выступлений политиков, занимавших ключевые позиции в федеральной исполнительной власти, а также публикаций официального печатного органа Правительства РФ – «Российской газеты»

² Согласно концепции Ю.А.Левады, советские идеологические практики, навязывавшие индивидам универсальную нормативно-ценностную систему, формировали «человека лукавого», соглашавшегося с предписываемыми установками – и одновременно искавшего способы их обойти [Левада 2000].

³ Этот статус «РГ» обусловлен функцией официального публикатора Указов Президента, постановлений и распоряжений Правительства, а также нормативных актов министерств и ведомств. Тем не менее представляется возможным рассматривать эту газету в качестве источника, наиболее полно отражающего спектр мнений *властвующей* элиты, поскольку одновременно она обеспечивает информационное сопровождение принимаемых решений, публикуя новости, репортажи и интервью государственных деятелей.

, мы попытаемся проследить, как менялись практики политического использования прошлого властвующей политической элитой в 1990-2010-х гг. Выборка источников не является репрезентативной, а методика их анализа – строгой. Задача этой статьи – выявить эволюцию подходов властвующей элиты к использованию прошлого в контексте решения текущих политических задач и оценить ее последствия для формирования новой макрополитической идентичности. Уточнение выявленных тенденций и их анализ в общем контексте символического пространства – задача другого, более обстоятельного исследования.

***1990-е: через отрицание «тоталитарного прошлого» –
к поискам «примирения и согласия»***

В первые годы существования нового Российского государства интерпретация национального прошлого в публичной риторике властвующей элиты была подчинена главной политической задаче – оправданию курса на радикальную трансформацию советского «тоталитарного» порядка. Цели реформ, начавшихся в 1992 г., формулировались в духе неозападного дискурса, который сложился еще в годы перестройки [См. Малинова 2009: гл. 95-108]. Казалось, что победа «демократов» в августе 1991 г. открывает перед Россией перспективу превращения в «нормальную» демократическую страну с рыночной экономикой. По образному выражению министра иностранных дел в правительстве Ельцина – Гайдара А.В. Козырева, «наша «сверхзадача» – буквально за волосы себя втащить... в клуб наиболее развитых демократических держав. Только на этом пути Россия обретет столь необходимое ей национальное самосознание и самоуважение, встанет на твердую почву» [Козырев 1994: 22]. Эта «сверхзадача» воспринималась как радикальное изменение сложившейся траектории исторического развития. Примечательно, что многие «демократы», рассуждая о необходимости перемен, использовали метафоры, указывающие на волевой и даже насильственный характер предстоящего прорыва⁴. Отталкиваясь от идеологических оппозиций времен холодной войны, властная элита начала 1990-х гг. интерпретировала постсоветский транзит в логике исторической схемы, побуждавшей к тотальному отрицанию советских принципов.

Отношение к дореволюционному наследию было более сложным. С одной стороны, начатые преобразования интерпретировались как восстановление связи времен, разорванной в годы Советской власти. Как подчеркивал Б.Н. Ельцин в своем первом президентском послании Федеральному Собранию, «разложилась доминировавшая в течение десятилетий тоталитарная государственная идеология, выразителем которой была КПСС. На смену приходит осознание естественной исторической и культурной преемственности...» [Ельцин 1994]⁵. Впрочем, реализация этой установки в символической политике государства носила избирательный характер. Усилия по «восстановлению памяти» в большей мере касались недавнего прошлого. Действовала Комиссия при президенте РФ по реабилитации жертв политических репрессий (соответствующий закон был принят еще в октябре 1991 г.; ранее, в апреле того же года был принят закон «О реабилитации репрессированных народов»). Реабилитация того, что по политическим или идеологическим соображениям порицалось или было

⁴ Ср. «мюнхгаузеновский» образ Козырева («втащить себя за волосы») с рассуждениями оппозиционера Ю.Афанасьева («Необычность... нынешней ситуации... в том, что на эти коренные реформы, на превращение, на прорыв в цивилизацию должны найти в себе силы мы сами – такие, какие мы есть...») [Афанасьев 1992: 11]. В терминах выбора между двумя стратегиями модернизации – традиционным («перенимать не экономические структуры, а результаты, обеспечивать рост, выжимая из общества все ресурсы») и новым, («взрастить на российской почве институты, подобные западным», «укоротить» государство) – описывал позднее миссию своего правительства и Е.Гайдар [Гайдар 1994: 143-144].

⁵ Ср. в 1999 г.: «Завершается десятилетие, ознаменованное возвращением России на магистральный путь мирового развития» [Ельцин 1999b].

предано забвению, давала возможность формировать репертуар позитивных символов, не отступая от доминирующего принципа отрицания «тоталитарного прошлого»⁶.

Заметно меньше внимания уделялось восстановлению «исторической и культурной преемственности» с досоветским периодом. Так, в шести ежегодных посланиях Б.Н. Ельцина Федеральному собранию нам удалось обнаружить всего три упоминания о явлениях и событиях истории до 1917 года, причем только в одном случае прошлое представлялось «со знаком плюс» (ссылка на «глубокие исторические корни» местного самоуправления «в российской политической культуре в виде земства» [Ельцин 1994]⁷). Этот факт примечателен, если учесть, что легитимация текущего курса через апелляцию к прошлому с самого начала стала неотъемлемым атрибутом текстов данного жанра, при этом в посланиях Б.Н.Ельцина фрагментов, которые содержат упоминания о событиях, явлениях и действующих лицах прошлого, заметно больше, чем в аналогичных выступлениях В.В.Путина (2000-2007) и Д.А.Медведева (2008-2011) – 46, 22 и 15 соответственно [Малинова 2011]. Восстановление «связи времен» требовало кропотливой работы по переосмыслению интерпретации отечественной истории, покоившейся на идеологических схемах, оставшихся в наследство от советского времени (и, в свою очередь, впитавших многое из дореволюционного нарратива героического «революционно-освободительного движения»). Здесь трудно было ожидать быстрых результатов, однако важно было поставить соответствующие цели. К сожалению, в первой половине 1990-х годов символическая политика властвующей элиты была всецело подчинена текущим задачам, казалось, что главное – сделать постсоветский переход необратимым, остальное «само собой устроится».

Вместе с тем, корни многих современных проблем усматривались в дореволюционной истории. По словам Ельцина, *«царская Россия, обремененная грузом собственных исторических проблем, не смогла выйти на дорогу демократии, что предопределило «радикализм российского революционного процесса, его стремительный срыв от Февраля к Октябрю»* и в конечном счете обусловило разрыв исторической традиции [Ельцин 1996]. Февральская революция 1917 года рассматривалась как наивысшая точка движения России по «нормальному», «европейскому» пути, прерванного большевиками⁸. Вместе с тем, напоминания о шаткости отечественной либеральной традиции выполняли мобилизационную функцию – они должны были оттенить грандиозность переживаемых трудных реформ и одновременно подчеркнуть связанные с ними риски (см. у Ельцина: *«Россия хорошо знает, что такое право силы. Осознать силу права только предстоит... Тем самым зреет опасное для нашего развития явление: права личности, никогда в отечественной истории не считавшиеся практиче-*

⁶ Яркий пример такой практики – целенаправленные усилия по «канонизации» фигуры опального маршала Г.П.Жукова (в 1994 г. были изданы указы президента о сооружении памятника выдающемуся военачальнику на Красной площади и учреждении медали и ордена Жукова).

⁷ См. также аналогию между «создаваемыми ведомствами за счет взимаемых ими штрафов и расходующих бесконтрольно на собственные нужды» внебюджетных фондов и известной из российской истории «системой кормления» [Ельцин, 1999b] и цитируемое ниже высказывание из послания 1996 г.

⁸ Примечательно, что в «уроке» Февральской революции некоторые сторонники правительственного курса видели аргумент в поддержку современных реформ. См. рассуждения публициста «Российской газеты»: «То, что делалось и делается реформаторами вплоть до сегодняшнего дня..., так или иначе направлено на создание социально-экономической базы принципиально нового на нашей Земле государства, которое в исторической перспективе должно обеспечить нам то качество жизни, которым пользуются граждане с развитой рыночной экономикой и демократической системой... В таких условиях сорвать стратегическое направление развития нашей жизни было бы не просто легкомыслием, а преступлением перед собственной страной и народом. Подобное уже встречалось в отечественной истории. *Плоды Февральской революции, введившей страну в общемировое русло исторически прогрессивных перемен, были перечеркнуты в порыве эмоционального неприятия власти «министров-капиталистов»* в пользу большевистских лживых посулов отдать землю крестьянам, фабрики – рабочим, ввести в повседневную практику самую совершенную в мире социалистическую демократию... И вот теперь многие десятилетия спустя реформаторы вынуждены исправлять трагическую ошибку Октября» (выделено мною – О.М.) [Кива 1997].

ским государственным приоритетом, рискуют и впредь остаться декларативными» [Ельцин 1995]).

Тема «октябрьской катастрофы» активно использовалась во время избирательной кампании Б.Н.Ельцина в 1996 г. Представляя выбор между действующим президентом и его главным противником – лидером коммунистов Г.А.Зюгановым, как вопрос жизни и смерти для новой России, многие члены властвующей элиты использовали в качестве ресурса массовые представления об ужасах большевистской революции и ее последствиях, сформированные благодаря потоку разоблачительных публикаций в СМИ конца 1980-х – начала 1990-х гг. Как подчеркивалось в статье, напечатанной «Российской газетой» за подписью тогдашнего руководителя администрации президента Н.Д.Егорова, «нам придется снова выбирать между продолжением демократических реформ и поворотом вспять. Но назад дороги нет, сзади – пропасть. *Еще одной разрушительной революции Россия просто не выдержит*» (выделено мною – О.М.) [Егоров 1996]. Еще более определенно эту мысль сформулировал мэр Петербурга А.А.Собчак: «После того, что пережила Россия в течение заканчивающегося столетия, она просто не выдержит еще одного диктатора, еще одной революции, которая может оказаться самой кровавой в ее истории» [Собчак 1996].

После выборов, продемонстрировавших готовность значительной части избирателей поддержать кандидата от КРПФ, в курсе символической политики произошли некоторые перемены. 7 ноября 1996 г., за год до 80-летия Октябрьской революции Б.Н.Ельцин издал указ, введший новую формулу праздника, оставшегося в наследство от Советской власти: День примирения и согласия. Можно предположить, что не все разделяли такое решение. Во всяком случае, некоторые представители прежней властвующей элиты и после победы Ельцина пытались представить ситуацию в терминах «столетней гражданской войны», обвиняя «современных большевиков» в эскалации агрессии. Накануне 79-летней годовщины революции А.Н.Яковлев опубликовал в «Российской газете» статью «Если большевизм не сдастся», в которой доказывал, что «*путь к торжеству свободы в России может быть прерван в любой день, если не поставит вне закона большевистскую идеологию человеконенавистничества*» [Яковлев 1996]. Однако Ельцин и его окружение решили не играть на обострение.

В период второго президентства Б.Н.Ельцина наметились очевидные сдвиги в символической политике, которые определялись, с одной стороны, новым раскладом сил, а с другой – потребностью в консолидации расколотого политического класса и «стабилизации» конфликтов, которые во время избирательной кампании намеренно обострялись. Не случайно использованное для переопределения праздника слово «согласие» заняло центральное место в риторике президента. Государство перешло от квази-невмешательства в «свободный рынок» идей к продвижению идеи национального консенсуса. Наиболее заметным проявлением этого сдвига стал призыв к разработке новой «национальной идеи», озвученный Ельциным через месяц после выборов. Хотя последовавшая за этим дискуссия несомненно внесла оживление в общественную повестку и привлекла внимание многих политиков, журналистов, специалистов и просто рядовых граждан, она не привела к искомому результату – установка политического класса на взаимодействие по принципу игры с нулевой суммой оказалась сильнее призывов к единению. Как показал в своем исследовании М.Урбан, несмотря на то, что дискурсы коммунистов/патриотов, демократов и государственников в этой дискуссии имели структурное сходство, и все участники принимали общую цель – сформулировать эксплицитно идею сообщества и превратить ее в государственную идеологию – острота конфликтов по поводу содержания последней не позволяла сосредоточить дискуссию на поиске моментов согласия [Urban 1998: 985]. С учетом прежнего советского опыта закрепления «государственной идеологии» ставки казались слишком высокими, чтобы решать проблему «принципов» на пути компромисса.

Это в полной мере касалось и проблемы интерпретации коллективного прошлого: в понимании «демократов» идея «согласия и примирения» не отменяла необходимости «покая-

ния» в преступлениях советского режима, в то время как «народно-патриотическая оппозиция» изображала попытки переписать историю советского периода как стремление правящего «преступного режима» «унизить русский народ». Без трансформации (или маргинализации) этой оппозиции консенсус был невозможен. И здесь многое зависело от позиции власти, которая могла попытаться дистанцироваться от обеих точек зрения и предложить в качестве основы для диалога некий «третий вариант» – либо пойти по пути, предложенному А.Яковлевым и решительно встать на сторону «демократов», используя имеющиеся ресурсы для маргинализации «народно-патриотического» дискурса. Однако ни того, ни другого сделано не было.

Вторая половина 1990-х гг. отмечена некоторыми изменениями в официальной практике политического использования советского прошлого. Они обозначились еще в 1995 г., в связи с празднованием 50-летия победы в Великой Отечественной войне. Масштаб события, его международно-политический потенциал, а также высокий статус этого праздника в обществе обязывали к проведению торжественных мероприятий с должным размахом. Примечательно, что в процессе их подготовки были сделаны некоторые уступки на поле «борьбы символов»: при проведении парада на Красной площади 9 мая 1995 г. впервые наряду с государственным трехцветным флагом участвовала копия Красного Знамени Победы (эта практика позже была закреплена, в том числе и законодательно). Этот жест многими был воспринят как свидетельство того, что «волна отрицания собственной великой истории схлынула», и «понятие патриотизма, преданное было поруганию и лжи», «вновь стало наполняться сокровенным значением» [Яшманов 1996]. Корректируя символическую политику, власть условно реагировала на запрос, сформировавшийся в обществе, уставшем от тиражирования негативного образа Нас⁹. При этом она опиралась на уже сложившийся репертуар смыслов: в то время как Октябрьская революция вследствие реинтерпретации в медийном дискурсе стала предметом идеологической конфронтации, Великая Отечественная война, память о которой была основательно институционализирована в предшествующий период [Копосов 2011: 90-105] оставалась символом, значение которого никем не ставилось под сомнение.

Начиная с 1995 г. Б.Н.Ельцин и его спичрайтеры пытались найти новый ракурс интерпретации Великой Победы, стремясь использовать огромный символический потенциал этого события и вместе с тем – не отступить от принципа «отрицания тоталитарного прошлого». Анализ выступлений президента по случаю Дня Победы показывает, что Ельцин неизменно интерпретировал это событие как «символ мужества, патриотизма, самоотверженности» людей, но не заслугу государства и «советского строя» – в отличие от В.В.Путина, который стал говорить о великой победе (как и о некоторых других аспектах советского наследия) с точки зрения преемственности советской и российской государственности. Вместе с тем, Ельцин охотно использовал символ Великой Победы, чтобы подчеркнуть единство бывших союзных республик, напомнить Западу о былом сотрудничестве союзников по антигитлеровской коалиции и указать на необходимость преодоления «взаимного недоверия и страха», порожденного эпохой холодной войны [Ельцин 1995а], а также чтобы призвать к «национальному согласию и единству» «независимо от убеждений и политических пристрастий» [Ельцин 1999а]. Таким образом, именно при Ельцине были заложены основы современной практики политического использования богатейшего символического потенциала памяти о Великой Отечественной войне, успешно продолженной его преемниками.

Важной вехой на пути к «примирению и согласию» должно было стать перезахоронение останков императора Николая II и членов его семьи. Однако разгоревшиеся в обществе дискуссии относительно достоверности найденных под Екатеринбургом останков (ее отказа-

⁹ Потребность в такой корректировке ощущалась и «демократами», которые к тому времени уже утратили былое влияние на власть; не случайно и «Демократический выбор России», и «Яблоко» в ходе избирательной кампании 1995-1996 гг. уделили заметное внимание не только вопросам национальных интересов и межэтнических отношений, но и теме патриотизма [Малинова 1998: 133-150].

лась признать Русская Православная Церковь) и места захоронения останков в значительной степени свели на нет символическое значение этого акта: событие получило оттенок политической сенсации. В частности, решение об участии президента Ельцина в церемонии, проходившей 17 июля 1998 г., и тем самым – о ее статусе, было принято буквально накануне. В этом контексте эффект выступления президента, говорившего об *«искуплении грехов предков»* и о необходимости *«завершить век, который стал для России веком крови и беззакония, покаянием и примирением»* [Ельцин 1998], оказался смазан.

В конечном счете, политика «примирения» носила преимущественно декларативный характер: главной целью властвующей элиты ельцинского призыва оставалась легитимация непопулярных решений, принимавшихся под лозунгом «борьбы с тоталитарным режимом», и это обстоятельство не позволяло уйти от практики использования прошлого по принципу контраста с настоящим. Вместе с тем, более отдаленное прошлое в политической практике 1990-х гг. использовалось мало. На наш взгляд, это объясняется, с одной стороны, отсутствием «готового» нарратива, который позволял бы связать наследие доимперского и имперского периода с современными задачами конструирования макрополитической идентичности¹⁰, а с другой стороны – отсутствием ясности в отношении оснований, границ и ценностно-смыслового содержания последней. Во всяком случае, заказ на разработку нарратива, пригодного в новом контексте, сформулирован не был. Не разделяя в полной мере интерпретацию коллективного прошлого, предложенную в конце 1980-х – начале 1990-х гг. «демократами», власть по прагматическим соображениям вынуждена была ее придерживаться.

2000-е: образ «великой державы» в технике коллажа

По разным причинам в процессе политической трансформации 1990-х гг. не удалось создать эффективные институциональные арены для обсуждения общественно значимых проблем и способов их решения. Идеологические конфликты в фрагментированном публичном пространстве существенно затрудняли решение задачи консолидации макрополитического сообщества, стоящего за новым Российским государством – и это обстоятельство со знавалось политическим классом как проблема. В 2000-х годах был взят курс на установление «согласия сверху» путем частичного ограничения плюрализма в «ядре» публичной сферы и одновременно – попыток внедрения своего рода «частичной» идеологии, эклектически сочетающей элементы разных дискурсов [Идейно-символическое... 2011: 274-281]. Не будучи в отличие от своего предшественника связан принадлежностью к политико-идеологическим лагерям 1990-х гг., В.В.Путин мог себе позволить использовать идеи и символы из репертуара «народно-патриотической оппозиции», казавшиеся абсолютно неприемлемыми «демократам».

Первым шагом в этом направлении стало принятие в 2000 г. федеральных конституционных законов о государственных символах России, утвердивших трехцветный флаг, был взят на вооружение «демократическими» силами в дни августовского путча 1991 г., герб с двуглавым орлом – символ империи Романовых, и гимн с новыми словами, положенными на «старую» советскую мелодию. Аргументируя этот компромисс, Путин осуждал позицию тех, кто «предельно идеологизирует» эти символы государства и связывает с ними исключительно «мрачные стороны в нашей истории». По словам президента, *«если мы будем руководствоваться только этой логикой, тогда мы должны забыть и достижения нашего народа на протяжении веков. Куда мы с вами тогда поместим достижения русской культуры? Куда мы денем Пушкина, Достоевского, Толстого, Чайковского? Куда мы денем достижения русской науки – Менделеева, Лобачевского и многих, многих других? А их имена, их достижения тоже были связаны с этими символами. И неужели за советский период су-*

¹⁰ В формировании такого нарратива властвующая элита безусловно зависит от усилий историков, журналистов, деятелей культуры и др.

ществования нашей страны нам нечего вспомнить, кроме сталинских лагерей и репрессий? Куда мы тогда с вами денем Дунаевского, Шолохова, Шостаковича, Королева и достижения в области космоса? Куда мы денем полет Юрия Гагарина? А как же блестящие победы русского оружия со времен Румянцева, Суворова и Кутузова? А как же победа весной 1945 года? Я думаю, что если мы подумаем обо всем этом, то мы признаем, что мы не только можем, но и должны использовать сегодня все основные символы нашего государства» [Путин 2000а]. Список национальных достижений, которые не должны быть забыты, отчетливо распадается на три категории: а) достижения великих соотечественников на почве культуры и науки, получившие мировое признание, б) военные победы прошлого, в ряду которых особое место занимает победа в Великой Отечественной войне, в) достижения в области освоения космоса. К началу XXI века репертуар положительных символов, способных служить опорой новой коллективной идентичности, был конкретизирован существенно хуже, нежели набор негативно оцениваемых моментов национальной истории, которые могли быть использованы в политической риторике в модальности «урока/предостережения».

Однако вскоре этот набор был дополнен идеей великодержавности, проецируемой на всю «тысячелетнюю историю» России. В новом официальном дискурсе именно государство (вне зависимости от менявшихся границ и политических режимов) стало представляться в качестве ценностного стержня, скрепляющего макрополитическую идентичность. Идея «сильного государства» как основы былого и будущего величия России была ясно сформулирована Путиным в 2003 г.: *«Хотел бы напомнить: на всем протяжении нашей истории Россия и ее граждане совершали и совершают поистине исторический подвиг, – говорил он в послании Федеральному Собранию. – Подвиг во имя целостности страны, во имя мира в ней и стабильной жизни. Удержание государства на обширном пространстве, сохранение уникального сообщества народов при сильных позициях страны в мире – это не только огромный труд. Это еще и огромные жертвы, лишения нашего народа»* [Путин 2003]. Как известно, в современных общественных дискуссиях огромная территория рассматривается не только как залог величия России, но и как проблема, в частности – как фактор, определяющий «мобилизационный» тип развития страны, сопряженный с некоторыми издержками¹¹. Высказывание Путина, идентифицирующее Россию с удерживаемым ею пространством («... *таков тысячелетний исторический путь России. Таков способ воспроизводства ее как сильной страны*»), и призывающее ценить плод «огромного труда» многих поколений людей, – безусловно заявка на вполне определенную позицию в этом споре.

Естественным следствием этих изменений в модели коллективной идентичности, поддерживаемой властью, стала переоценка советского прошлого. Путин впервые затронул эту тему еще в самом начале своей президентской кампании. В 1999 г. он писал в программной статье «Россия на рубеже тысячелетий»: *«Было бы ошибкой не видеть, а тем более отрицать несомненные достижения того времени*», – а ниже в духе «демократического» дискурса 1990-х гг. добавлял: *«Как ни горько признаваться в этом, но почти семь десятилетий мы двигались по тупиковому маршруту движения, который проходил в стороне от столбовой дороги цивилизации»* [Путин 1999]. В последующих выступлениях нового президента РФ можно обнаружить как позитивные, так и критические оценки советского опыта.

Более решительный поворот в этом аспекте символической политики обозначился в 2005 г., в начале второго президентского срока Путина: в послание Федеральному Собранию были включены известные слова о распаде СССР как «крупнейшей геополитической ката-

¹¹ Например, о проблемах, обусловленных обширной территорией, в контексте первой чеченской войны говорил Б.Н.Ельцин: *«Российская история распорядилась таким образом, что суверенитет государства простирается на огромную территорию и охватывает многочисленные народы». И далее: «Таким крупным странам, как Россия, естественным образом присущи большие внутренние различия между регионами». Их следствие – «диспропорции регионального развития», ставшие «родимым пятном нашей истории и экономики»* [Ельцин 1995b].

строфе века» [Путин 2005], которые явно противоречили оценке, многократно озвученной Ельциным (ср.: «*Советский Союз рухнул под тяжестью всеобъемлющего кризиса, разодраный на куски экономическими, политическими и социальными противоречиями*» [Ельцин 1996]). Вместе с тем, интерпретация распада СССР (который де-факто был актом рождения нового Российского государства) как случайной катастрофы, спровоцированной действиями плохих политиков, прекрасно вписывалась в концепцию «тысячелетней» великой державы.

В том же послании переопределялось значение победы в Великой Отечественной войне, 60-летие которой предстояло отметить две недели спустя: Путин придал этому событию особый гуманистический смысл, назвав его «*днем торжества цивилизации над фашизмом*», а солдат Великой Отечественной – «*солдатами свободы*». Эта интерпретация была увязана с проблемой отношений на постсоветском пространстве: гуманистическое наследие победы Путин представлял как общее достояние «*бывших республик СССР, а ныне независимых государств*», которому нужно «*вместе соответствовать*». Тема войны, значимая для конструирования национально-государственных идентичностей большинства стран Западной и Восточной Европы, стала играть важную роль в международной символической политике, превращаясь в объект соперничества интерпретаций. С течением времени символ Великой Отечественной войны в риторике глав Российского государства приобретал все больше новых смыслов. Не случайно Н.Е.Копосов высказал предположение, что миф о войне в постсоветской России выполняет функцию «*мифа происхождения*»¹², которую в силу резкого расхождения оценок не могут выполнять события, связанные с распадом СССР. На наш взгляд, в силу существенности идеологических противоречий в интерпретации коллективного прошлого трудно говорить о «*мифе происхождения*» применительно к современной России, поскольку функция такого мифа вытекает из разделяемого большинством нарратива о коллективном прошлом. Вместе с тем, очевидно, что символ Великой Победы благодаря его интенсивному политическому использованию, с одной стороны, и укорененности в массовом сознании, с другой, выступает в качестве важной узловой точки современной российской идентичности. Отчасти этим объясняется настойчивость российской стороны в «*войнах памяти*», развернувшихся в Восточной Европе во второй половине 2000-х годов.

Вместе с тем, «*реабилитация*» советского прошлого в официальной символической политике происходила избирательно: наиболее одиозные моменты были исключены из репертуара «*используемого*» прошлого. Примечательно, что именно при Путине в 2004 г. был отменен государственный праздник, ежесезонно вызывавший наиболее острые споры – годовщина Октябрьской революции. 7 ноября осталось «*памятным днем*» календаря в формулировке, введенной Ельциным – как День согласия и примирения. «*Вместо него*» появился новый государственный праздник – День народного единства 4 ноября, весьма условно приуроченный к дате освобождения Китай-города бойцами народного ополчения под предводительством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского в 1612 г. [Назаров 2004]. Однако «*авторам*» нового праздника так и не удалось укоренить его в практиках и ритуалах, способных вызвать общественный резонанс; его смысл остается непонятным и для элит, и для широкой публики [См. Ефремова 2012]. Оставшийся «*ничейным*» праздник оказался эффективно использован лишь организаторами традиционно проходящих в этот день «*Русских маршей*».

В выступлениях Путина можно обнаружить немало критических замечаний в адрес советского прошлого; описываемые изменения в символической политике не означали его тотальной апологии. История СССР оказалась «*политически пригодной*» прежде всего как история великой державы, которая несмотря на все трудности оказалась способна осуществить

¹² «*Миф происхождения*» (myth of origin) – это фундаментальный миф об историческом моменте, когда «*нация*» кристаллизировалась в своей «*современной*» форме [Schopflin 1997: 33-34; Coakley 2007: 542-543]. По мнению Копосова, миф о войне в каком-то смысле изначально имел такие функции, ибо легитимировал новые советские формы социальной организации, прошедшие «*проверку*» войной. В современных условиях «*миф о войне в концентрированном виде выражает историческую концепцию нового режима*» [Копосов 2011: 163-164].

(пусть и не вполне совершенную) модернизацию и превратиться в ведущего актора мировой политики. Тоталитарные практики и репрессии были «вынесены за скобки»¹³. Примечательно, что сходная редукция «актуальной» памяти имела место в массовом сознании. Согласно исследованиям Левада-Центра, «символическое примирение» с советским прошлым в конце 1990-х – начале 2000-х гг. сопровождалось «декоммунизацией» советских символов, которые «теперь связаны в общественном сознании не с коммунистической партией, ее руководством, тоталитарной пропагандой и т.п., а с идеализированным образом коллективного существования «всего народа»» [Дубин 2011: 18-19].

Символическая политика двух первых президентских сроков В.В. Путина отличалась принципиальной эклектичностью, стремлением сочетать идеи и ценности из репертуаров разных политических сил. При этом «единство» достигалось чисто механическим путем: совмещение элементов противоположных смысловых систем не сопровождалось содержательной реинтерпретацией, хотя объектами официальной номинации оказывались взаимоисключающие – в логиках прежних «символических битв» – идеи и символы.

Наиболее яркое проявление этой тенденции – дискуссии, связанные с продвижением концепции «суверенной демократии», основные принципы которой были сформулированы в президентском послании Путина Федеральному Собранию в 2005 г. и более детально разработаны в текстах плеяды политиков и публичных интеллектуалов во главе с заместителем руководителя Администрации Президента В.Ю.Сурковым. Эта концепция выполняла множество разных функций. В числе прочего она предлагала новую «формулу» российской идентичности, в которой «западническое» представление об *общности целей и ценностей* России и «Запада» сочеталось с «почвенническим» акцентом на *самобытный* способ их реализации; при этом Россия изображалась как *актуально* (а не только потенциально) *подобная* и *равная* своему Значимому Другому [Малинова 2008]. Для обоснования этой формулы требовалось не только напомнить о самобытности российского пути, но и связать национальное прошлое с идеей демократии, а также обнаружить в нем параллели с историей европейских стран, дабы придать основательность притязаниям на актуальное (а не потенциальное, как в традиционных западнических схемах) подобие и равенство с «Западом». Нетрудно заметить, что при решении этой задачи авторы «суверенной демократии» довольствовались «точечным» переопределением отдельных событий и символов коллективного прошлого, не посягая на формирование целостного нарратива и не оспаривая альтернативных интерпретаций, существующих в публичном дискурсе (что неизбежно потребовало бы более тщательной проработки деталей).

В частности, «присвоение» ценностей, с которыми традиционно связывается идентичность «Запада», осуществлялось за счет тезисов о том, что 1) «*мы... ничем не лучше и не хуже других*» и «*не должны считать себя какими-то изгоями, у которых не получается то, что получается у других*» – Европа тоже имела опыт авторитаризма и тоталитаризма [Сурков 2007: 35]¹⁴, 2) демократия – это Наш Собственный выбор («*...Россия приведена к демократии не «поражением в холодной войне», но самой европейской природой ее культуры*» [Сурков 2006: 30, сн.]. Одновременно СССР представлялся как «модернизационный крупнейший проект», который «уже нес в себе зачатки демократии, поскольку он ее деклариро-

¹³ Периодически они оказываются объектом критики, но в обезличенной форме. См. напр. в последнем по времени послании Федеральному Собранию: «Попытки государства вторгаться в сферу убеждений и взглядов людей – это, безусловно, проявление тоталитаризма. Это для нас абсолютно неприемлемо» [Путин 2012].

¹⁴ Нетрудно заметить, что, аргументируя этот тезис, Сурков произвольно «вспоминает» одни факты, забывая о других: абсолютизм в России действительно «достиг своего апогея примерно в то же время, что и во Франции», однако просуществовал на почти полтора столетия дольше; парламентаризм и впрямь «не намного младше, чем в [некоторых – О.М.] других странах», однако он оказался менее долговечным; и хотя сталинский режим – не единственный тоталитарный «опыт» в истории Европы, история его трансформации в нашей стране отличается некоторыми особенностями.

вал и формулировал в словах»¹⁵ [Сурков 2007; 37]. В этой логике оказывалось возможным представить выбор 1990-х гг. как «возвращение к демократическим ценностям», «подробно прописанным» в советской конституции» [Там же]. Фактически в этом пункте Сурков повторял советскую концепцию «социалистической демократии», с тем однако отличием, что формально стремился доказать историческую общность ценностей России и «Запада». Привлекая прошлое для подкрепления своих идеологических конструкций, участники дискуссий о «суверенной демократии» работали с ним в технике коллажа: они спешили заполнить контуры «удобной» в функциональном отношении схемы путем механического соединения элементов разных дискурсов. При этом они мало заботились о «правдоподобности» аргументов: вырванным из контекста устоявшихся нарративов символам прошлого приписывались радикально новые смыслы. Такая технология позволяла обозначить контуры модели коллективной идентичности, предлагаемой властвующей элитой (или ее частью), однако она не могла обеспечить формирование *связных и устойчивых* представлений о коллективном прошлом, настоящем и будущем, ибо исходно не была на это нацелена.

Ангрейд: тема прошлого в риторике Д.А. Медведева

Символическая политика Д.А.Медведева может рассматриваться как продолжение и развитие путинской линии на эклектическое сочетание политически «пригодных» символов из репертуара разных дискурсов, хотя в ней можно выделить и ряд новых тенденций. Подобно своим предшественникам, Медведев апеллировал к «тысячелетней истории», когда ему требовалось легитимировать наиболее важные решения. Например, в послании 2008 г., говоря о «понимании», с которым были встречены действия власти во время августовских событий и первые антикризисные меры, он отмечал: *«по-другому и не должно быть, когда речь идет о народе с тысячелетней историей, освоившем и цивилизовавшем огромную территорию», «создавшем неповторимую культуру» и «мощный экономический и военный потенциал»* [Медведев 2008]. Примечательно, что в качестве положительно оцениваемых достижений Медведев назвал не только «неповторимую культуру», но «территорию» и «военный потенциал» – символы, которые в современном публичном дискурсе ассоциируются с «имперским наследием». Здесь очевидна переключка с путинским посланием 2003 г. Вместе с тем, любопытно сравнить этот список с близким по смыслу пассажем из статьи «Россия, вперед!», где перечисляются составляющие «большого наследства», на которое мы можем опереться: *«Мы располагаем гигантской территорией, колоссальными природными богатствами, солидным промышленным потенциалом, впечатляющим списком ярких достижений в области науки, техники, образования, искусства, славной историей армии и флота, ядерным оружием, – писал Медведев. – Авторитетом державы, игравшей значительную, а в некоторые периоды и определяющую роль в событиях исторического масштаба»* [Медведев 2009а]. Обращает на себя внимание, что список позитивно оцениваемых элементов прошлого, «пригодных» для политического использования, заметно расширился по сравнению с 1990-ми гг., преимущественно – за счет осуществленной еще Путиным переоценки наследия «великой державы».

Медведеву также не чуждо было стремление легитимировать собственный политический курс по контрасту с прошлым (преимущественно, хотя и не исключительно, недавним). Наиболее ярко оно проявилось при обосновании концепции «модернизации» которая представлялась как *«первый в нашей истории опыт модернизации, основанной на ценностях и институтах демократии»* [Медведев 2009b; более подробный анализ см. Малинова 2012]. В этом контексте главным пунктом соотнесения оказывался советский опыт модернизации, который оценивался, с одной стороны, положительно (*«ценой неимоверных усилий аграрная,*

¹⁵ В качестве «крупнейших достижений» СССР Сурков называл «мощную идеологическую работу... в планетарном масштабе» и индустриализацию [Сурков 2007: 35-37].

фактически неграмотная страна была превращена в одну из самых влиятельных по тем временам индустриальных держав»), а с другой – критически («в условиях закрытого общества, тоталитарного политического режима эти позиции невозможно было сохранить»). Та же мысль ранее была высказана в статье «Россия, вперед!», причем сравнение проводилось не только с советской, но и с петровской (имперской) модернизацией: обе они, как подчеркивал автор, были «оплачены разорением, унижением и уничтожением миллионов наших соотечественников» [Медведев 2009а]. Примечательно, что спустя 17 лет после начала перестройки лидер Российского государства, опасаясь негативной реакции, считал нужным доказывать, что предлагаемые им инновации не следует путать с революцией.

Вместе с тем, Медведев и его спичрайтеры попытались более избирательно подойти к оценке национальных традиций: ссылки на национальное прошлое в его выступлениях нередко имели критический характер и сопровождались призывами к пересмотру отдельных представлений и практик. Эта позиция была открыто заявлена в программной статье «Россия, вперед!», где подчеркивалось, что традиции «не все полезны» и от некоторых «следует избавляться самым решительным образом», причем указывалось на прецеденты «преодоления» негативных явлений прошлого («...когда-то и крепостничество, и повальная неграмотность казались неодолимыми. Однако же были преодолены») [Медведев 2009а]. Признание гетерогенности прошлого давало возможность подчеркнуть преемственность по отношению к положительно оцениваемой части исторического наследия и одновременно – стремление дистанцироваться от того, что представляется «недостатком» или «проблемой». Такой подход можно считать удачной находкой: он позволяет более гибко решать проблему преемственности/прерывности по отношению к прошлому.

В период президентства Медведева «исторический» аспект официальной символической политики формировался под заметным влиянием международной среды («войны памяти», связанные с переписыванием истории второй мировой войны в странах Восточной Европы, начались еще в середине 2000-х гг.). В ответ на резолюцию Парламентской ассамблеи ОБСЕ «Объединение разделенной Европы: защита прав человека и гражданских свобод в 21-ом веке в регионе ОБСЕ», осуждавшую сталинизм наравне с нацизмом как режимы, повинные в геноциде и преступления против человечности, в мае 2009 г. Медведев создал президентскую Комиссию по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России. Хотя работа этой комиссии не отличалась особой активностью, сам факт ее формирования и декларируемые цели имели большое символическое значение. Очевидно, что в случае необходимости этот институт мог быть приведен в действие. Так или иначе, в феврале 2012 г. Комиссия по попыткам фальсификации истории была упразднена. «Взамен» в июне 2012 г. было учреждено Российское общественное общество – профессиональная общественная организация во главе со спикером Государственной Думы С.Нарышкиным. Одной из задач общества должно стать обсуждение принципов организации исторического образования и учебников истории. Таким образом, институт, позволяющий власти контролировать массовые каналы трансляции представлений о коллективном прошлом, был создан в ином формате.

Проблема «политически пригодного» прошлого

Эти и другие действия можно рассматривать как косвенное свидетельство того, что властвующая элита сознает потребность в более целенаправленной работе с ресурсом коллективного прошлого. Вместе с тем, несмотря на описанную выше эволюцию «векторов» символической политики, коллективное прошлое скорее является объектом ситуативного «использования», нежели предметом целенаправленного «конструирования». Очевидно, что властвующая элита предпочитает не касаться «трудного прошлого» и стремится, насколько

это возможно, избегать определенности в оценках исторических событий, процессов и фигур, которые вызывают горячие споры в обществе.

Следствием такой символической политики стала крайняя ограниченность репертуара «политически пригодного» прошлого. В последние годы президентства Д.А.Медведева в этом отношении наметились некоторые сдвиги, однако в условиях смены лидера они не получили дальнейшего развития. В 2011 г. третий президент РФ попытался использовать празднование 150-летия крестьянской реформы, чтобы провести исторические параллели с собственным курсом на модернизацию [Медведев 2011]. Тогда же, развивая успех, он объявил о намерении отметить в 2012 г. 1150-летие Российской государственности. Позже, в декабре, с учетом предстоявшего в том же году 200-летия Отечественной войны 1812 года и 400-летия преодоления Смуты в 1612 году 2012 год был провозглашен Годом истории. В условиях подъема политической активности, связанной с выборами, либерализацией законодательства о партиях и уличного протеста, можно было предполагать, что круг акторов, которые попытаются использовать уже анонсированные юбилейные торжества в собственных политических целях, будет весьма широким. Однако этого не произошло. Юбилей Отечественной войны 1812 г. был чинно отмечен торжествами на Бородинском поле с участием президента В.В.Путина, однако не стал значимой вехой в переосмыслении макрополитической идентичности, а празднование 1150-летия в Великом Новгороде и вовсе было обойдено вниманием федеральных политиков высокого ранга. Можно предположить, что исторические символы, намеченные для политического использования Медведевым, «не вписались» в репертуар нового президентства Путина. Вместе с тем, есть основания полагать, что поиски политически «пригодного» прошлого будут продолжены: на это указывают попытки приспособить к «политическому моменту» юбилей П.А.Столыпина¹⁶, прозвучавшее в послании Федеральному Собранию 2012 г. предложение поставить общенациональный памятник героям Первой мировой войны [Путин 2012] и др.

Подводя итоги, можно констатировать, что практика политического использования прошлого в дискурсе властвующей элиты складывалась *ad hoc* и была подчинена логике легитимации политического курса. Как правило, текущие решения оправдывались по контрасту с политикой предшественников. Вследствие этого главным ресурсом и неизменным предметом споров являются события истории XX века. Вместе с тем набор политически «пригодных» символов, образов, нарративов, связанных с нашей «тысячелетней историей», в официальной риторике слабо конкретизирован. Спустя более чем двадцать лет после распада СССР России еще не удалось сформировать концепцию отечественной истории, отвечающую задачам конструирования ее новой коллективной идентичности. Конечно, разработка нарратива(ов) национального прошлого – это прежде всего задача профессиональных историков, однако политики призваны выполнять свою часть работы, включая в публичный оборот символы, связанные с событиями прошлого, и участвуя в их реинтерпретации. В конечном счете, властвующая элита сама пожинает плоды недостаточно дальновидного подхода к конструированию образов национального прошлого, испытывая недостаток символических ресурсов.

Афанасьев Ю. 1992. *Прошел год. - Год после Августа. Горечь и выбор.* – М.: Литература и политика. – С. 7-12.

Ачкасов В.А. 2012. Роль политических и интеллектуальных элит посткоммунистических государств в производстве «политики памяти». - *Символическая политика: Вып. 1.*

¹⁶ Фигура Столыпина оказалась включена в репертуар политически «полезных» символов прошлого в кампанию избирательной кампании, в июле 2011 г., когда Путин лично провел совещание, посвященное празднованию 150-летия со дня рождения своего предшественника на посту премьер-министра России.

Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. – М.: ИНИОН РАН. – С. 126-148.

Бурдые П. 2007. *Социология социального пространства* / Пер. с франц.; отв. ред. перевода Н.А.Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя. – 288 с.

Гайдар Е. Т. 1995. *Государство и эволюция*. М.: Евразия. – 205 с.

Гудков Л. Дубин Б. 2007. Посттоталитарный синдром: «управляемая демократия и апатия масс. - *Пути российского посткоммунизма: Очерки* (под ред. М.Липман и А.Рябова). – М.: Изд-во Р.Элинина. – С. 8-64.

Дробижева Л.М. 2008. Процессы гражданской интеграции в полиэтничном российском обществе (Тенденции и проблемы). - *Общественные науки и современность*. – М. – № 2. – С. 68-77.

Дубин Б. 2011. Символы возврата вместо символов перемен. - *Pro et contra*. – М. – № 5 (53). – С. 6-22.

Егоров Н.Д. 1996. Июньские выборы: за стабильность и за потрясения? - *Российская газета*. – М. – № 53. – 29 марта.

Ельцин Б.Н. 1994. *Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию РФ: «Об укреплении Российского Государства»*. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/2007/02/04/poslaniya_prezidenta_rossii_borisa_elcina_federalnomu_sobraniju_rf_1994_god.html (дата обращения 11.11.12).

Ельцин Б.Н. 1995. *Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию РФ: «О действительности государственной власти в России»*. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/2007/02/05/poslanie_prezidenta_rossii_borisa_elcina_federalnomu_sobraniju_rf_o_dejstvennosti_gosudarstvennoj_vlasti_v_rossii_1995_god.html (дата обращения 11.11.12).

Ельцин Б.Н. 1995а. Фрагмент выступления президента России Б.Н.Ельцина 9 мая на приеме в Государственном Кремлевском дворце. - *Российская газета*. – М. – № 90. – 11 мая.

Ельцин Б.Н. 1996. *Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию РФ: «Россия, за которую мы в ответе»*. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/2007/02/05/poslanie_prezidenta_rossii_borisa_elcina_federalnomu_sobraniju_rf_rossija_za_kotoruju_my_v_otvete_1996_god.html (дата обращения 11.11.12).

Ельцин Б.Н. 1998. *Речь Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина на траурной церемонии в соборе Святых Апостолов Петра и Павла Петропавловской крепости 17 июля 1998 г.* – Режим доступа: <http://ural-yeltsin.ru/news/date20086/document1303/> (дата обращения 3.11.12).

Ельцин Б.Н. 1999а. Великий День Победы нашей. Выступление Президента РФ Б.Н.Ельцина на параде, посвященном 54-й годовщине Победы в Великой Отечественной войне. - *Российская газета*. - № 90. 12 мая.

Ельцин Б.Н. 1999б. *Послание Президента России Бориса Ельцина Федеральному Собранию РФ: «Россия на рубеже эпох»*. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/2007/02/05/poslanie_prezidenta_rossii_borisa_elcina_federalnomu_sobraniju_rf_rossija_na_rubezhe_jepokh_1999_god.html (дата обращения 11.11.12).

Ефремова В.Н. 2012. День народного единства: Изобретение праздника. - *Символическая политика: Вып. 1. Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс.* – М.: ИНИОН РАН. – С. 286-261.

Зверева В. 2004. История на ТВ: конструирование прошлого. - *Отечественные записки*. – М. – № 5 (20). – С. 160-169.

Зубкова Е.Ю., Куприянов А.И. 1999. Возвращение к «Русской идее»: Кризис идентичности и национальная история. - *Отечественная история*. – М. – № 4. – С. 4-28.

Идейно-символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы. 2011. / Под ред. О.Ю.Малиновой. – М.: РАПН, РОССПЭН. – 285 с.

Каспэ И., Каспэ С. 2006. Поле битвы – страна. Nation-building и наши нэйшнбилдеры. - *Неприкосновенный запас*. – М. – № 6 (50). – С. 15-32.

Каспэ С.И. 2012. *Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай*. - М.: РОССПЭН. – 192 с.

Кива А. 1997. После коммунизма, накануне Октября. - *Российская газета*. – М. – № 212. – 31 октября.

Козырев А.В. 1994. *Преображение*. – М.: Международные отношения. – 336 с.

Копосов Н.Е. 2011. *Память строгого режима. История и политика в России*. - М.: Новое литературное обозрение. – 320 с.

Левада Ю.А. 2000. Человек лукавый: двоемыслие по-российски. - Левада Ю.А. *От мнений к пониманию. Социологические очерки 1993-2000*. – М.: Московская школа политических исследований. – С. 508-529.

Малинова О.Ю. 1998. *Либерализм в политическом спектре России. (На примере партии «Демократический выбор России» и общественного объединения «Яблоко»)*. – М.: Памятники исторической мысли. – 207 с.

Малинова О.Ю. 2008. Образы России и «Запада» в дискурсе власти (2000-2007 гг.): попытки переопределения коллективной идентичности. - *Образ России в мире: становление, восприятие, трансформация* / Отв. ред. И.С.Семенов. – М.: ИМЭМО РАН. – С. 86-106.

Малинова О.Ю. 2010. Конструирование макрополитической идентичности в постсоветской России: символическая политика в трансформирующейся публичной сфере. - *Политэкс*. – СПб. – Т. 6. – № 1. – С. 5-28.

Малинова О.Ю. 2011. Тема прошлого в риторике президентов России. - *Pro et contra*. – М. – № 3-4. – С. 106-122.

Медведев Д.А. 2008. *Послание Федеральному Собранию Российской Федерации 5 ноября 2008 г.* Режим доступа: http://www.kremlin.ru/appears/2008/11/05/1349_type63372type63374type63381type82634_208749.shtml (дата обращения 11.11.12).

Медведев Д.А. 2009а. *Россия, вперед!* (Опубликовано 10.09.2009) Режим доступа: http://gazeta.ru/comments/2009/09/10_a_3258568.shtml (дата обращения 11.11.12).

Медведев Д.А. 2011. *Выступление на научно-практической конференции «Великие реформы и модернизация России»*. Опубликовано 3.03.2011. – Режим доступа: <http://news.kremlin.ru/transcripts/10506> (дата обращения 4.04.2012).

Миллер А.И. 2010. *Империя Романовых и национализм*. – М.: Новое литературное обозрение. – 392 с.

Миллер А.И. 2012а. Историческая политика в Восточной Европе начала XXI века. - *Историческая политика в XXI веке* / Под ред. А.Миллера, М.Липман. – М.: Новое литературное обозрение. – С. 7-32.

Миллер А.И. 2012б. Историческая политика в России: новый поворот? - *Историческая политика в XXI веке* / Под ред. А.Миллера, М.Липман. – М.: Новое литературное обозрение. – С. 328-367.

Морозов В.Е. 2009. *Россия и Другие: идентичность и границы политического сообщества*. – М.: Новое литературное обозрение. – 656 с.

Назаров В. 2004. Что будут праздновать в России 4 ноября 2005 года. - *Отечественные записки*. – М. – № 5 (20). – С. 85-99.

Нарочницкая Н.А. 2003. *Россия и русские в мировой истории*. – М.: Междунар. Отношения. – 536 с.

Путин В.В. 1999. Россия на рубеже тысячелетий. - *Независимая газета*. 30 декабря. - Режим доступа: http://www.ng.ru/politics/1999-12-30/4_millennium.html (дата обращения 22.01.2011).

- Путин В.В. 2000а. Не жечь мостов, не раскалывать общество. - *Российская газета*. – М. – № 233 (2597). – 6 декабря.
- Путин В.В. 2003. *Послание Федеральному Собранию Российской Федерации*. 16 мая 2003 г. Режим доступа: http://www.kremlin.ru/appears/2003/05/16/1259_type63372type63374_44623.shtml (дата обращения 18.11.12).
- Путин В.В. 2005. *Послание Федеральному Собранию Российской Федерации*. 25 апреля 2005 г. Режим доступа: http://www.kremlin.ru/appears/2005/04/25/1223_type63372type63374type82634_87049.shtml (дата обращения 11.11.12).
- Путин В.В. 2012. *Послание Федеральному Собранию Российской Федерации*. 12 декабря 2012 г. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/news/17118> (дата обращения 12.12.12).
- Собчак А.А. 1996. Мы начинали реформы, не рассчитывая на аплодисменты. - *Российская газета*. – М. – № 95. – 2 мая.
- Сурков В.Ю. 2006. Национализация будущего [параграфы про суверенную демократию]. - *Суверенная демократия: От идеи к доктрине*. – М.: Европа. – С. 27-44.
- Сурков В.Ю. 2007. Суверенитет – это политический синоним конкурентоспособности. Стенограмма выступления заместителя Руководителя Администрации Президента РФ перед слушателями Центра партийной учебы и подготовки кадров ВПП «Единая Россия». - *PRO суверенную демократию*. – М.: Европа. – С. 33-61.
- Торбаков И.Б. 2012. «Непредсказуемое» или «неопределенное» прошлое? Международные отношения и российская историческая политика. - *Символическая политика: Вып. 1. Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс*. – М.: ИНИОН РАН. – С. 91-125.
- Феретти М. 2004. Обретенная идентичность. Новая «официальная история путинской России». - *Неприкосновенный запас*. – М. – № 4(36). Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/4/fe11.html> (дата обращения 7.11.12).
- Юрьев М. 2007. Две логики в российской политике. - *PRO суверенную демократию*. – М.: Европа. – С. 149-166.
- Яковлев А.Н. 1996. Если большевизм не сдается. - *Российская газета*. – М. – № 199. – 17 октября.
- Яшманов Б. 1996. У нас на всех одна победа. С праздником, россияне! - *Российская газета*. – М. – № 86. – 8 мая.
- Coakley J. 2007. Mobilizing the past: Nationalist images of history. - *Nationalism and Ethnic Politics*. – Philadelphia. – Vol. 10. – № 4. – P. 531-560.
- Laruelle M. 2012. Public memories, or public memory? Discussing the Kremlin's attempts to fight against a pluralism of remembrance in Russia. – *Paper presented at the Association for the Study of Nationalities 2012 World Convention*, New York, April, 19-21, 2012.
- Maiorova O. 2010. *From the Shadow of Empire. Defining the Russian Nation through Cultural Mythology, 1855-1870*. – Madison: University of Wisconsin Press. – XV, 277 p.
- Merridale C. 2003. Redesigning history in contemporary Russia. - *J. of contemporary history*. – L. – Vol. 38. – № 1. – P. 13-28.
- Schopflin G. 1997. The functions of myth and a taxonomy of myths. - *Myths and nationhood* / Ed. by G. Hosking, G. Schopflin. – N.Y.: Routledge etc. – P. 19-35.
- Urban M. 1998. Remythologizing the Russian State. - *Europe-Asia Studies*. – Glasgow. – Vol. 50. – № 6. – P. 969-992.
- Wertsch J.V. 2008. Blank spots in collective memory: A case study of Russia. - *The annals of the American academy of political and social science*. – Philadelphia. – № 617. – P. 58-71.

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЖИМНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ, ИЛИ НЕОПАТРИМОНИАЛЬНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА ТРАНЗИТОЛОГИИ

И.В. Чайко

Московский экономико-финансовый институт

Аннотация: *В статье речь пойдет о необходимости ревизии основных теоретико-методологических подходов, используемых в науке для исследования политических режимов. Ведущее место среди них занимают структурализм и теория модернизации, синтез которых стал основой транзитологических теорий, разработанных в 70-90-ых гг. XX в. Другая парадигма, получившая широкое распространение в современной политологии - неоинституционализм и теория рационального выбора, акцентирующие внимание на стратегиях политических акторов. Альтернативой этим подходам выступают сегодня неовеберизм и неопатримониализм, позволяющие интерпретировать режимные трансформации с позиций «жизненного мира» человека и группового исторического опыта. Критический анализ указанных подходов, выяснение их научных потенций и возможностей применения и являются главным предметом данного исследования.*

Ключевые слова: *демократия, политический режим, транзитология, патримониализм, трансформация.*

1. Эвристические возможности современной транзитологии

По мнению специалистов, главной проблемой изучения режимных трансформаций в современном мире является отсутствие общепризнанной научной теории, способной сформулировать базовые понятия и принципы такого исследования. С 60-х гг. XX в. на эту роль претендовала общая теория демократизации, основные положения которой были обоснованы в произведениях Р. Даля, С. Хантингтона, Д. Растоу, Ф. Шмиттера, А. Пшеворского, Х. Линца и других авторов. В рамках либеральных воззрений, мировое политическое развитие трактовалось как единый, глобальный процесс перехода разных стран к тем формам социальной и политической организации, которые возникли на Западе в эпоху Нового времени и совершенствовались на протяжении XIX-XX веков.

В области политической философии эти взгляды наиболее полно изложил К. Поппер в своей знаменитой книге «Открытое общество и его враги». Демократию он рассматривал как средство построения такого «открытого» (конкурентного, либерального) общества, являющегося антитезой «закрытым» тоталитарным системам [См.: Поппер 1992].

Эти идеи нашли отражение в классификациях политических режимов, разработанных в западной политологии во второй половине XX в. Примером может служить типология Р. Даля, использовавшего для ее построения два базовых критерия, отражающих уровни политической конкуренции и участия. На этой основе он выделяет четыре группы политических режимов: закрытые гегемонии, открытые гегемонии, конкурентные олигархии и полиархии [См.: Даль 2010: 13-14]. Соответственно, политическое развитие (прогресс) трактуется им как движение от «закрытых» гегемонистских систем к состоянию полиархии (т. е. современной демократии) посредством создания условий, обеспечивающих возможности равной конкуренции элит и политического участия масс. Данный процесс предполагает последовательное прохождение ряда взаимосвязанных этапов, в качестве которых обычно выделяют: разложение авторитарной системы, ее либерализацию, демократизацию общества и его консолидацию на этой основе и, наконец, становление устойчивой институциональной демократии. Особое внимание при этом уделялось решению задач демократической консолидации путем создания широких коалиций и заключения своеобразных «пактов» между ведущими политическими силами, обязывающих соблюдать установленные правила соперничества [См.: Linz, Stepan 1996].

Однако действительные итоги «третьей волны» демократизации существенно отличались от этих моделей. В ряде государств, столкнувшихся, в ходе преобразований, с серьезными экономическими и другими трудностями, демократический импульс быстро угас. Фактом политической реальности стало утверждение здесь своеобразных форм организации власти, в различной степени сочетающих черты авторитаризма, олигархии или демократии. Это заставило исследователей внести определенные коррективы в разработанные схемы транзита и обратиться к исследованию т.н. «переходных» политических режимов, которые характеризовались ими как «неконсолидированные», или «гибридные». В дальнейшем, были предложены и другие их определения, такие как «делегативная», «дефектная», «имитационная», «неконкурентная», «управляемая» демократия и т. д. [См., например: Моммзен 2010]

Кардинальное изменение, во второй половине 90-х годов, вектора политического развития в ряде постсоветских государств (Россия, Казахстан, Беларусь, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан, Азербайджан), существенно повлияло на содержание этой дискуссии. Сегодня эксперты спорят не о перспективах демократизации этих стран, а о том, какой именно тип авторитаризма здесь утвердился - «электоральный», «конкурентный», «ресурсный», «бюрократический», «бонапартистский» и т. д. [См.: Лапина 2009]. Типология новых автократий рассматривается отдельными авторами в качестве едва ли не главной задачи современной транзитологии [См.: Мельвиль 2004]. Однако ее решение никак не связывается с созданием фундаментальной научной теории, способной объяснить причины и механизмы происходящих изменений. Как следствие, изучение режимов сводится к попыткам уложить все их разнообразие в привычную линейную схему: от максимальной концентрации господства («доминирующая власть», по Каротерсу,) до состояния «бесформенного плюрализма» [Carothers 2002].

Основу подобных классификаций обычно составляют разработанные теми или иными исследовательскими организациями «рейтинги демократии», позволяющие ранжировать все наблюдаемые страны и объединять их в несколько несхожих между собой групп. Так, например, в рамках программы «Свобода в мире» американской неправительственной организации Freedom House все страны делятся на три группы: свободные, частично свободные и несвободные. В рамках программы «Переходные общества» той же организации посткоммунистические государства объединены в пять групп: консолидированные демократии, полуконсолидированные демократии, страны с переходными правительствами или гибридными режимами, полуконсолидированные авторитарные режимы, консолидированные авторитарные режимы. Широкой известностью пользуются также рейтинги и классификации ряда других зарубежных организаций, в частности, индекс глобализации журнала Foreign Policy, индекс транс-

формации Фонда Бертельсмана (ВТИ), исследования в рамках проекта Polity IV (ведутся под руководством М. Маршалла при Университете Мериленда, США) и пр. Несмотря на всю свою популярность, такие исследования лишь фиксируют определенные тренды в развитии отдельных стран и регионов, однако их объяснительный научный потенциал остается ограниченным.

Примеры подобных исследований имеются и в отечественной политической науке. Так, авторы проекта «Анализ режимных изменений в современном мире...» (А.Ю. Мельвиль, А.В. Загорский, М.Г. Миронюк, Д.К. Стукал и др.) вывели собственный «интегральный индекс демократии», взяв за основу параметры, общие для рейтингов Polity IV и Freedom House и дополнив их рядом других показателей [См.: Мельвиль, Стукал 2011]. Опора на эту «оригинальную» методику позволила выделить шесть кластеров посткоммунистических государств, развитие которых характеризуется наличием разных тенденций – от «демократической консолидации» (Польша, Чехия, Эстония и др. – всего 11 государств) до «консолидированной автократии» (Узбекистан и Туркменистан). Россия, по результатам исследования, отнесена к странам с «проблемными траекториями», к которым относятся также Армения и Киргизия [См.: Мельвиль, Стукал, Миронюк 2012] (что существенно повышает наши успехи в построении демократии – в отличие от оценок Freedom House и других исследовательских центров). К сожалению, констатация данного факта никак не способствует осмыслению общих для названных стран проблем, а также механизмов и перспектив их дальнейшего политического развития. Более того: «казусы» России, Белоруссии и Казахстана, а также Монголии и Молдовы авторы проекта вынуждены отнести к числу «аномальных», поскольку они полностью опровергают взятую за основу гипотезу о приоритете структурных (социально-экономических) факторов демократизации над процедурными (субъективными, «актор-ориентированными»).

В целом, обзор имеющихся прецедентов подводит к выводу о существенной ограниченности подобного анализа, «*транзитологического по предмету и сравнительного по методу*» (определение и курсив А.Ю. Мельвиля [Мельвиль 2004: 69]). В данном контексте, гораздо более убедительной представляется точка зрения тех авторов (Капустин Б.Г., Карозерс Т.), которые еще в начале 2000-х годов объявили о «кончине» парадигмы транзита и призвали политологическое сообщество прекратить «транзитологическое насилие над сознанием» [Капустин 2001].

2. Теория «рационального» выбора как средство упрощения политической реальности

Несостоятельность транзитологических концепций в их попытках объяснить структурные условия «перехода» имела следствием рост научного интереса к «процессуальным» моделям трансформаций, акцентирующим внимание на действиях политических акторов. В качестве ведущего аналитического средства, в этой связи, стала использоваться теория рационального выбора, разработанная в США в середине XX века и применявшаяся, первоначально, для изучения поведения ключевых «игроков» на мировом рынке [См.: Downs 1957]. Действия таких акторов предполагались исключительно рациональными, эгоистическими, направленными на максимизацию личной выгоды. Однако вскоре выяснилось, что использование таких стратегий может обернуться значительными издержками для сторон, не соглашающихся на взаимные уступки. Соответственно, суть методологии сводилась к тому, чтобы подвести акторов к выбору «совместно предпочтительных» стратегий, предполагающих достижение некоего компромисса, в результате которого в выигрыше остается каждый из участников.

В 60-х гг. XX в. теорию рационального выбора стали активно использовать в сравнительной политологии для обоснования путей демократизации политических режимов в стра-

нах «третьего» мира. При этом главное внимание обращалось на использование потенциала модернизаторских элит как основных акторов, лично заинтересованных в становлении свободного рынка и обеспечивающих его правовые и политические институты. В рамках такого подхода, механизмы режимных трансформаций стали объяснять не в терминах теории полиархии Р. Даля, с ее акцентом на механизмы массового политического участия, а с позиций элитологических теорий, преимущественно элитистской теории демократии Й. Шумпетера [Шумпетер 1995]. В то же время, роль масс низводилась до уровня специфических ресурсов, используемых элитами в собственных целях.

Политический режим, с этих позиций, рассматривается как определенная модель межэлитных отношений, обеспечивающая баланс (положительный «эквилибриум») интересов основных участников. Соответственно, трансформация режима есть ни что иное, как нарушение этого внутреннего баланса, которое, рано или поздно, приведет «к замене одного равновесия другим» [Гельман 2007].

Исследование режимных трансформаций в рамках данной методологии сводится к анализу крайне ограниченного числа факторов, характеризующих структуру и динамику межэлитных конфликтов. Основными вопросами такого анализа являются: 1) состав акторов («конstellация» элит); 2) объем контролируемых ими ресурсов; 3) институциональный дизайн (формальные и неформальные практики); 4) доступные участникам стратегии; 5) «цена» стратегий, т.е. выгода/издержки, получаемые в результате их использования [там же].

Никакие другие факторы, способные повлиять на характер и направленность режимных трансформаций (экономические, психологические, социокультурные и т. д.), сторонниками теории рационального выбора не рассматриваются, поскольку взаимосвязь между ними и изменениями режима, как отмечалось выше, не поддается точному измерению.

Эти недостатки теории рационального выбора, существенно ограничивающие область исследования и способные повлиять на объективность его результатов, вызвали серьезную критику со стороны оппонентов. Так, например, крупнейший представитель американской политической науки, Г. Алмонд указывал, «прогнозы и допущения рационального выбора вводят нас в заблуждение» [Almond 1990: 134].

Однако, несмотря на обоснованную критику, теория рационального выбора и разработанные на ее основе неинституциональные методологии и сегодня остаются едва ли не главными средствами объяснения режимных трансформаций. Примерами их использования могут служить концепции «навязанного консенсуса» (К. Рогов) и «межэлитных расколов» (В. Гельман), модель «пяти развилок демократизации» (Н. Розов), и другие теоретические конструкты. К использованию неинституциональных технологий, ввиду их простоты и доступности, нередко обращаются также авторы, работающие в рамках иных научных парадигм (Г. Хейл, А. Фисун и др.) При этом стратегии противоборствующих акторов и возможные исходы их соперничества описываются ими практически одинаковым образом. В качестве иллюстрации можно привести сравнение моделей режимных трансформаций, предложенных некоторыми из названных исследователей (Табл. 1):

Таб. 1.

Стратегии элит и соответствующие им сценарии режимных трансформаций

Стратегии политических элит в концепциях разных авторов:			Соответствующие этим стратегиям изменения режимов:
В. Гельман	Н. Розов	А. Фисун	
«Победитель получает все»	«Узурпаторская»	«Доминирование или гегемония»	Авторитарная ситуация
«Картельные соглашения»	«Коалиционно-авторитарная»	«Картель»	Гибридный режим
«Борьба по правилам»	«Конституционалистская»	«Пакт»	Демократическая ситуация

Критическое изучение подобных построений неизбежно приводит к выводам о том, что теория рационального выбора в целом неприемлема для изучения режимных трансформаций, поскольку разработанные на ее основе модели не превносят ничего нового в решение этих задач и не выходят за рамки конфликтологических схем, давно и детально описанных в учебной литературе.

Вместе с тем, данные модели имеют некоторые особенности, связанные, прежде всего, с необходимостью учитывать значительную степень неопределенности как одного из условий протекания конфликтов. Влияние данного фактора вынуждает исследователей более осторожно подходить к оценке конечных результатов политических изменений и трактовать их скорее как тенденцию, имеющую относительный, вероятностный характер. В конечном счете, такая логика привела сторонников неоинституционализма к отрицанию линейной схемы политического развития и заставила интерпретировать его как совокупность альтернатив, реализация которых может способствовать как движению вперед, к демократии, так и откату назад, к различным формам авторитарного правления.

Опыт «цветных революций» в ряде постсоветских государств в 2000-х гг., а также итоги «арабской весны» 2011 г. способствовали дальнейшей эволюции этих представлений. Усиление, в ряде «переходных» стран, авторитарных тенденций, попытки утверждения здесь новых автократий заставили исследователей интерпретировать режимные трансформации скорее как циклический процесс, не имеющий какой-либо заранее определенной цели. Одним из первых эти особенности эволюции современных политических режимов описал в своих работах М. Макфол, опираясь на результаты исследования «цветных революций» в Грузии, Украине и Сербии.

Однако наиболее полно циклическая динамика режимов изложена в работах Г. Хейла, разработавшего оригинальную концепцию «патронажного президентства» («patronal presidentialism») [См.: Хейл 2008]. Согласно Хейлу, условия для развития политической конкуренции в странах с подобной институциональной системой возникают лишь в связи с необходимостью смены главы государства. Президент, уходящий в отставку, уже не может сдерживать развитие внутриэлитных конфликтов, вследствие чего резко возрастает уровень партийного и политического плюрализма. Внешне это может напоминать начало процесса демократизации, особенно если противоборствующие элиты производят массовую мобилизацию своих сторонников. Однако, как только одна из сторон добивается явного преимущества, происходит быстрая консолидация элит вокруг кандидатуры нового президента, что создает условия для усиления неавтократических тенденций. Таким образом, политическое развитие стран с патронажным президентством больше напоминает движение по кругу: от полусостязательного авторитаризма - к большей демократии и далее, через «цветные революции», к новым формам авторитарного правления [См.: Hale 2005].

Выяснение циклической природы режимных трансформаций заставляет исследователей скептически оценивать перспективы демократического развития полуавторитарных государств. Да и само понятие демократии трактуется сторонниками такого подхода исключительно в духе «минималистских» концепций - то есть лишь как «случайный итог», «побочный продукт», «незапланированное следствие» конкуренции элит. Любые иные определения демократии – как системы ценностей, результата исторического прогресса или нравственного выбора народов полностью отвергаются, поскольку, по мнению этих авторов, они «наивны, фаталистичны и идеологичны» [Розов 2008: 155].

Это, однако, не мешает им разрабатывать многочисленные прогнозы политического развития, предусматривающие, как правило, три основных сценария: «пессимистический», «оптимистический» и «нейтральный». Образцом подобной политической астрологии могут служить, в частности, рассуждения В. Гельмана, согласно которому, существующий в России режим «может смениться как непоследовательной «ползучей» демократизацией под давлением оппозиции, так и эволюцией в сторону «классического» авторитаризма по инициати-

ве режима, а возможно, и сохранит свою прежнюю суть в новом обличье» [Гельман 2012: 112].

3. Неопатримониальная альтернатива институционализму

Неадекватность господствующих в политологии парадигм реалиям общественной жизни побуждает исследователей к поиску альтернативных средств анализа. Одним из путей решения этих проблем является обращение к социологической теории М. Вебера и последующим достижениям неовеберовской политической социологии.

Растущий интерес к веберовскому научному наследию обусловлен целым рядом причин. С одной стороны, разработанная им теория рациональности отражает основные положения эволюционных концепций, объясняющих мировое политическое развитие в рамках парадигмы прогресса. С другой стороны, веберовский подход базируется на изучении всей совокупности культурно-исторических, социально-экономических и других факторов, без понимания которых едва ли возможно объяснить специфику развития отдельных стран. Принципиальное значение имеет также присущий теории М. Вебера психологизм, заставляющий рассматривать психическую действительность как основу любых социальных и политических процессов. Люди, в социологии Вебера, существа не столько рациональные, сколько эмоциональные; соответственно, их поведение может существенно отличаться от любых рациональных схем. Отсюда объективно вытекает возможность возникновения разнообразных моделей политических взаимодействий и форм политической организации, сочетающих черты трех выведенных Вебером «идеальных» типов господства – традиционного, харизматического и рационально-легального [См.: Вебер 1990].

Установление определенного государственного порядка («режима»), с этой точки зрения, не сводится к поиску неких точек «эквиполюса» во взаимодействиях элит или к достижению «вынужденного консенсуса», поддерживать который, согласно Б. Франклину, договорились между собой «хорошо вооруженные джентльмены» [Цит. по: Розов 2009: 287]. Напротив, такой порядок предполагает наличие внутренних мотивов повиновения, которые, в каждом конкретном случае, могут быть разными. Выяснение этих оснований легитимного господства и выступает, по сути, главной задачей исследователей, разделяющих установки неовеберовской школы.

Предложенная Максом Вебером типология господства давно уже получила научное признание. Однако внимание ученых обычно сосредоточено на характеристике рационального и харизматического типов легитимности, в то время как содержание традиционного господства, и особенно такой его формы, как патримониализм, нередко ускользает из их поля зрения. Вместе с тем, именно веберовская концепция патримониализма способна дать ключ для изучения тех форм организации власти, которые возникают сегодня на постсоветском пространстве, да и в ряде других регионов планеты.

Основные положения данной концепции были изложены Максом Вебером в первой части его фундаментального труда «Хозяйство и общество», окончательно отредактированной только в последние годы жизни ученого (1919–1920) [См.: Weber 1976]. Под термином «патримониализм» (*от лат. «patrimonium» - наследственное, родовое имущество*) Вебер понимал одну из форм традиционного господства, прежде всего экономического, возникающую на основе предоставления слугам определенных прав по распоряжению имуществом хозяина. Неизбежным следствием этого является стремление управленческого аппарата к апроприации (частному присвоению) своих должностей и получению связанных с ними бенефиций. Однако, такой характер отношений ставит патримониальных чиновников в полную зависимость от расположения господина, который расширяет меру своего произвола за счет «сужения сферы, контролируемой патриархально-геронтократической традицией» [Вебер 2007: 156].

Вебер первым обратил внимание на политическое содержание патримониализма, которое он связывает с наличием у господина военных и судебных полномочий. Вместе с тем, он подчеркивает, что патримониальное господство вполне традиционно, поскольку осуществляется на основании собственного права. «Там же, где патримониальное господство основывается на свободном от традиционных ограничений произволе, оно становится султанистским» [там же].

Таким образом, помимо традиционного, «чистого» патримониализма, Вебер выделяет еще одну его разновидность – султанизм, подразумевая под этим термином крайнюю, наиболее деспотическую и централизованную форму личной власти. Вебер подчеркивает, что султанистская форма господства может выглядеть, как совершенно не ограниченная традицией, однако от этого ее содержание не становится более рациональным.

Кроме того, Вебер выводит еще одну, децентрализованную форму традиционного господства – сословно-патримониальную, возникающую на основе договора между господином и представителями его управленческого аппарата, формируемого из числа «экстрапатримониально набранных» чиновников [там же: 161]. Именно сословная организация власти, по мысли Вебера, является главной предпосылкой формирования современной рациональной бюрократии. Вместе с тем, он не делает четких различий между патримониальным и современным чиновничеством, подчеркивая, что его истоки нынешней бюрократии могут быть найдены повсюду в довольно «несложных формах патримониальной администрации» [Weber 1976: 638].

Вывод Вебера о том, что патримониальные структуры могут существовать в любом обществе, на любом этапе его развития, имел чрезвычайно важные последствия. Опираясь на это положение, некоторые исследователи предложили дополнить разработанную Вебером типологию господства понятием «современного патримониализма», или «неопатримониализма». В 60-70-х гг. XX в. в трудах целого ряда ученых, таких как Г. Рот, Ш. Эйзенштадт, Г. Хигер, Ж.Ф. Медар, К. Клэпхэм, М. Браттон и Н. ван де Валле, Р. Теобальд и др. была обоснована комплексная теория неопатримониализма, важнейшие положения которой вполне применимы для исследования режимных трансформаций в посткоммунистических странах [См.: Фисун 2010]. Согласно Ш. Эйзенштадту, возникающие в мире «полуавторитарные» режимы отнюдь не являются некими «переходными», или «промежуточными», а выступают, напротив, конечным результатом трансформационного процесса. В качестве специфических особенностей этих режимов Эйзенштадт отмечает характерную для них тенденцию к усилению исполнительной власти, особенно бюрократических или военных структур, а также сосредоточение экономической политики вокруг доступа «к ресурсам, властным позициям и должностям» [См.: Эйзенштадт 1999: 327-339]. Многие исследователи подчеркивают большое значение патрон-клиентских отношений, которые в странах с неопатримониальными режимами пронизывают весь управленческий аппарат. Такие неофициальные структуры могут обладать значительной властью и полномочиями, вследствие чего они нередко используются режимом для поддержания политического порядка.

В начале 90-х гг. XX в. отдельные авторы – К. Джоуитт, Ю. Гартман, С. Хэнсон и др. – стали использовать неопатримониальный подход для исследования политических режимов постсоветских стран. Наиболее далеко, на наш взгляд, продвинулся в этом направлении С. Хэнсон, который в своих работах попытался воссоздать развернутую картину веберовской теории эволюции режимов [См.: Hanson 2010]. Причины политических трансформаций Хэнсон видит в том, что несмотря на изменение внешних условий, оправдавшие себя на практике формы господства могут устойчиво воспроизводиться, в своих основных чертах, на обширных территориях, порождая все новые разновидности режимов, близких между собой гомологически [См. обо этом: Патцельт 2012: 64-67]. Такую преемственность обеспечивает, прежде всего, процесс социализации, благодаря которой сложившиеся представления о принципах функционирования власти сохраняются, несмотря на смену поколений. Если со-

циализация протекает неэффективно - социальная база режима сокращается, но не исчезает совсем, поскольку многие представители старших поколений продолжают его поддерживать. Соответственно, всегда остаются возможности для полной или частичной реставрации прежних порядков, особенно в случаях резкого ухудшения условий жизни общества.

В итоге, С. Хэнсон (подобно М. Макфолу, Г. Хейлу и ряду других авторов) склонен интерпретировать режимные трансформации как циклические процессы, не сводимые к какой-либо транзитологической схеме. Оспаривая выдвинутый Ф. Фукуямой тезис о «конце истории», Хэнсон, в частности, отмечает, что возникновение одних типов режимов и исчезновение других отражает не глобальные закономерности, а локальные особенности развития, вследствие чего данные процессы не следует характеризовать в терминах «прогресса» или «упадка» цивилизации [Хэнсон 2011: 117-118].

Однако наиболее полно неопатримониальный подход представлен сегодня в творчестве украинского исследователя А.А. Фисуна, который не без успеха использует его для изучения логики «цветных революций» в Украине и других посткоммунистических странах. Большое научное значение имеют также выполненные этим ученым переводы на русский язык отдельных сочинений М. Вебера и ряда известных представителей неовеберовской школы [См., например: Теобальд 2007].

Именно А.А. Фисун впервые было сформулировано положение о том, что исследование эволюции режимов в рамках дихотомии «демократии и неопатримониализма» может оказаться гораздо более продуктивным, чем использование привычной, но во многом исчерпавшей себя оппозиции: «демократия – авторитаризм» [См.: Фисун 2010: 159]. Вместе с тем, необходимо учитывать, что в своем анализе постсоветских режимов А. Фисун использует синкретическую методологию, допускающую элементы неоинституционализма, что делает его концепцию во многом схожей с теорией «патронажного президентства» Г. Хейла и другими подобными моделями.

Вслед за Г. Хейлом, ведущее место в функционировании неопатримониальных режимов А. Фисун отводит институту президентской власти, вокруг которого выстраивается сложная система клиентарно-патронажных связей и отношений. Главными участниками этих отношений выступают представители высшей госбюрократии и рентоориентированные (rent-seeking) предприниматели (крупнейшие собственники), представляющие интересы стоящих за ними олигархических групп и ведущие постоянную борьбу за расширение сфер своего влияния. Предотвратить перевод этих конфликтов в публичное русло способен только президент, контролирующий силовые структуры и выступающий в роли верховного арбитра при разрешении межэлитных споров. В результате, возникает определенное динамическое равновесие во взаимоотношениях всех политических акторов, что, по сути, и означает консолидацию режима.

Вместе с тем, неопатримониальные режимы могут существенно отличаться друг от друга, поскольку объем доступных каждому из акторов ресурсов может быть разным. Это позволяет А. Фисуну выделить три основных типа неопатримониальных режимов 1) «бюрократический» (бизнес и политика контролируются чиновничеством); 2) «олигархический» (власть и собственность находятся в руках корпоративно-олигархических групп); 3) «султанский» (контроль сохраняется в руках президента, выступающего в роли независимого автократа) [там же: 172].

Стабильность таких режимов зависит, прежде всего, от способности всех акторов удерживать завоеванные позиции. Проблема заключается в том, что в условиях современной рыночной миросистемы государству (тем более «недоразвитому») все труднее обеспечивать контроль за экономикой. Как следствие, частные корпорации становятся достаточно автономными, что позволяет им усиливать давление на правительство и ставить вопрос «о частичном изменении правил игры и снижении роли главы государства как основного вето-игрока» [там же: 184]. Политическим выражением этой стратегии становится усиление поли-

тических партий, парламента, требования ограничить полномочия главы государства. В случае сопротивления госбюрократии либеральные элиты могут прибегнуть к мобилизации масс и организации различных акций гражданского неповиновения. «Цветные революции» в посткоммунистических странах, по мнению А. Фисуна, есть ни что иное, как результат реализации этой стратегии части элит, действующих в рамках неопатримониального режима и имеющих целью его частичную политическую и экономическую рационализацию.

Однако, такая стратегия не всегда приводит к успеху. Ответные действия государственной бюрократии могут быть достаточно эффективными, чтобы обеспечить полное восстановление ее позиций в сфере политического и экономического управления. В этом случае, происходит «силовая рационализация» режима, сопровождающаяся прямой ликвидацией либо значительным ослаблением всех независимых игроков, а также парламента, партий, общественных организаций и т.д. Такие циклы режимных трансформаций могут периодически повторяться, что дает основания А.А. Фисуну ставить под сомнение саму возможность перехода стран с неопатримониальными режимами к демократии и современным формам государственности [там же: 186-187].

Конечно, концепция А.А. Фисуна отражает, прежде всего, опыт политического развития Украины в 2000-х гг., и некритическое использование ее для анализа режимных трансформаций в других странах, без учета их специфических условий, едва ли возможно. Обращает на себя внимание и некоторая упрощенность предложенной схемы, не предполагающей анализа массовых настроений и движений «снизу» (т. е. трактовка «цветных революций» с позиций рассмотренных выше конфликтно-элитологических теорий).

Вместе с тем, знакомство с работами ученых, занимающихся исследованием неопатримониальных систем, дает нам веские основания согласиться с утверждением А. Фисуна о том, что «ключевые особенности политического развития и режимной динамики постсоветских государств могут быть осмыслены именно с позиций неопатримониализма» [там же: 160].

4. Случай России: возможность неопатримониальной интерпретации

К сожалению, в отечественной литературе исследования в рамках неопатримониального подхода встречаются крайне редко. Тем более пристального внимания заслуживают работы М.В. Масловского, труды М.Н. Афанасьева и некоторых других авторов, пытающихся найти те «внутренние оправдания» (по Веберу) русской власти, в силу которых она постоянно воспроизводится в своих наиболее традиционных чертах.

Первой попыткой такого анализа, без сомнений, стала книга М. Восленского «Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза» (впервые вышла в свет в 1980 году на немецком языке). Читая это произведение, трудно не заметить общие черты тех моделей организации социума, которые М. Вебер именуется как «патримониальные», а М. Восленский – «феодально-монополистические». «Диктатура номенклатуры, – пишет Восленский, – это по социальной сущности феодальная реакция, а по методу – «азиатский способ производства». Если идентифицировать этот метод как социализм, то диктатура номенклатуры – феодальный социализм. Еще точнее, это государственно-монополистический феодализм» [Восленский 1991: 24].

Отличия советской номенклатуры от рационально-легального чиновничества стран Запада стали, в дальнейшем, предметом анализа многих исследователей. Одним из результатов осмысления этих проблем явилась концепция тоталитарной бюрократии Ю.Н. Давыдова, в работах которого впервые появляется сам термин «патримониальная бюрократия» [См.: Гайденко, Давыдов 1991: 176].

Такая нетривиальная трактовка советского строя породила, в середине 90-х гг., целую научную дискуссию относительно его природы, сущности и причин возникновения. Одной

из составляющих этой полемики стали работы М.В. Масловского, представляющие собой пример тщательного научного анализа веберовской концепции патримониализма и ее объяснительных возможностей.

Прежде всего, М. Масловский обращает внимание на отсутствие в науке единого мнения по поводу теоретического статуса термина «патримониализм»: одни авторы трактуют его в качестве самостоятельного «идеального типа», другие - применяют только по отношению к конкретным политическим режимам. Первая интерпретация позволяет некоторым исследователям (например, Р. Пайпсу) использовать определение «патримониальный» для характеристики не только советского строя, но и всего общественно-исторического уклада в России начиная, как минимум, с петровской эпохи. Во втором случае, возникает необходимость исследовать специфику российского коммунизма на разных этапах его существования. При этом одни авторы (В. Мервар) утверждают, что советский режим являлся патримониальным изначально, с момента возникновения, и оставался таковым вплоть до своего крушения; другие (Г. Джилл) склонны применять данное определение исключительно к периоду сталинизма [См.: Масловский 1997: 14-15]. К такой точке зрения склоняется и сам Масловский, по мнению которого, «сталинский режим соответствует веберовскому описанию патримониализма даже в некоторых мельчайших деталях» [Масловский 2000: 93-96]. Специфику послесталинского периода, по мнению автора, более точно выражает точка зрения П. Бергера, согласно которому, «позднему» социализму присущи, с одной стороны, «классовая стратификация, характерная для всех индустриальных обществ», а с другой – «организация политической системы в соответствии с патримониальным принципом» [Бергер 1994: 237].

Другим примером обращения к веберовской традиции являются работы М.Н. Афанасьева, рассматривающего властные отношения в России с позиций теории социального клиентелизма. В своей монографии «Клиентелизм и российская государственность» автор отмечает существенные особенности современного российского чиновничества, делающие его очень похожим на неопатримониальную бюрократию М. Вебера. Сложившуюся в России общественно-политическую систему М. Афанасьев характеризует как «постноменклатурный патронат», подчеркивая при этом, что такое определение указывает на патримониальный характер господства, при котором отношения межличностной зависимости и клиентарно организованные сети восполняют «дефицит государства» [Афанасьев 2000: 16-17]. Вместе с тем, учитывая особенности генезиса российской власти («не преодоление традиции, а распад номенклатуры»), М. Афанасьев предпочитает говорить не о патримониальных, но о «клиентарных» бюрократиях, то есть использовать термин «менее исторически нагруженный, акцентированный скорее социологически» [там же: 320-321].

Иную точку зрения излагает американский историк Ричард Пайпс, разработавший оригинальную концепцию эволюции русской государственности. По мнению ученого, патримониальный тип господства, сохранявшийся в нашей стране вплоть до реформ 1860-х годов, обнаруживается и в последующие исторические эпохи. В предисловии к русскому изданию своей книги «Россия при старом режиме» автор прямо указывает, что Россия принадлежит числу государств, которые обычно определяются как «"вотчинные" [patrimonial]»; в такого рода государствах «политическая власть мыслится и отправляется как продолжение права собственности, и властитель (властители) является одновременно и сувереном государства и его собственником» [Пайпс 1993: 4]. В статье «Влияние монголов на Русь...» Р. Пайпс вновь указывает на приверженность России самодержавной власти, выступающей «в самой крайней, патримониальной, форме» [Пайпс 2011].

Дискуссию о происхождении и природе русской власти продолжает концепция «Русской Системы», которую изложили в своих сочинениях Ю.С. Пивоваров и А.И. Фурсов [См.: Пивоваров, Фурсов 1995b]. Подобно евразийцам 20-х годов (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий и др.), истоки русской государственности они видят не в варягах или Византии, а в империи Чингисхана и Золотой Орде. Это историческое наследие определяет принципы функцио-

нирования русской власти, которые сводятся, в целом, к универсальной формуле, согласно которой, власть первична, в то время как «популяция» (народ), пространство (страна), церковь (мораль) – вторичны или даже «третичны» по отношению к ней.

В целом, власть, в концепции Ю. Пивоварова и А. Фурсова, выступает как некая самостоятельная, первичная субстанция, обладающая метафизическими и даже мистическими чертами. Эта беспредельная, всепроникающая Власть, по отношению к которой «вторичны и дух, и материя, и добро, и зло» [Пивоваров, Фурсов 1995а: 44] и составляет, по мнению авторов, ядро Русской Системы.

Необходимо отметить, что понятия «Русская Система», «Русская Власть» и другие подобные метафоры присутствуют, явно или косвенно, в сочинениях многих авторов – А.С. Ахиезера, В.П. Макаренко, Э.А. Паина и др., использующих культурно-исторический подход для объяснения проблем политического развития нашей страны. Широкое распространение этих терминов свидетельствует о наличии в отечественной науке актуальной потребности «обрести язык, с помощью которого можно разговаривать о методологических проблемах» [Пивоваров 2010: 73]. И напротив, несовершенство этого языка дает основания некоторым критикам (Гельман В.Я., Голосов В.Г.) утверждать, что концепции, разработанные на такой основе, «лежат по ту сторону научного знания» [Гельман 2001].

В то же время, неопатримониальная методология, базирующаяся на фундаментальной социологической теории М. Вебера, способна сегодня эффективно разрешать эти и другие «базовые эпистемологические проблемы» [Хэнсон 2011: 108], что превращает ее в эффективный инструмент для объяснения политической реальности.

Заключение

В целом, можно сделать выводы о том, что одной из актуальных задач отечественной политической науки является обновление концептуальных подходов, лежащих в основе исследования политических режимов и механизмов их трансформации. Изучение этих сложных проблем в рамках привычной «транзитологической» парадигмы, при опоре на неинституциональные методологии, нередко заводит исследователей в тупик и не позволяет дать ответы на многие принципиальные вопросы.

Действенной альтернативой неинституционализму является, на наш взгляд, политологический анализ, осуществляемый в широком культурно-историческом контексте и предполагающий осмысление политической реальности в терминах веберовской концепции патримониализма.

Акцент на изучение традиционалистских, патримониальных механизмов осуществления власти, столь характерных для нашей страны, вовсе не означает отрицание демократии как главной тенденции мирового политического развития. Напротив, именно проблемы демократизации, ярко обозначившиеся в ходе избирательного цикла 2011-2012 гг., побуждают автора обратиться к данным вопросам.

В заключение, хотелось бы привести слова К. Поппера, писавшего, что «наша цивилизация еще не полностью оправилась от шока, вызванного ее рождением - переходом от племенного или «закрытого общества» с его подчиненностью магическим силам к «открытому обществу», освобождающему критические способности человека» [Поппер 1992: 29]. Неопатримониальная интерпретация действительности, в таком контексте, выступает едва ли не единственной возможностью объяснить архаическую природу этих «магических» сил, препятствующих политической модернизации России и ряда других постсоветских стран, и найти способы для преодоления наметившихся консервативных тенденций.

- Афанасьев М.Н. 2000. *Клиентелизм и российская государственность: Исследование клиентарных отношений*. – М.: МОНФ.
- Бергер П. 1994. Капиталистическая революция. – М.
- Вебер М. 1990. Политика как призвание и профессия. / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова. – Вебер М. *Избранные произведения*. – М.: Прогресс. – С. 644-706.
- Вебер М. 2007. Традиционное господство. – *Прогнозис*. – № 2.
- Восленский М.С. 1991. *Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза*. – Советская Россия, МП Октябрь.
- Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. 1991. Проблема бюрократии у Макса Вебера. – *Вопросы философии*. – № 3.
- Гельман В. 2007. Из огня да в полымя? Динамика изменений постсоветских режимов в сравнительной перспективе. – *Полис*. – № 2. – С.81-108.
- Гельман В. 2012. Трещины в стене. – *Pro et Contra*. – № 1-2.
- Гельман В.Я. 2001. Постсоветские политические трансформации. Наброски к теории. – *Полис*. – № 1. – С. 15-29.
- Даль Р. 2010. *Полиархия: участие и оппозиция* / пер. с англ. С. Деникиной, В. Баранова. – М.: ГУ ВШЭ.
- Капустин Б.Г. 2001. Конец «транзитологии»? О теоретическом осмыслении первого посткоммунистического десятилетия. – *Полис*. – № 4. – С. 6-26.
- Лапина Н. 2009. Российский политический режим: оценки и интерпретации. – *Мировая экономика и международные отношения*. – № 6.
- Масловский М.В. 1997. *Теория бюрократии Макса Вебера и современная политическая социология*. – Ниж. Новгород.
- Масловский М.В. 2000. Анализ концепции тоталитарной бюрократии. – *Социологические исследования*. – № 4. – С. 93-96.
- Мельвиль А.Ю. 2004. О траекториях посткоммунистической трансформации. – *Полис*. – № 2. – С.64-75.
- Мельвиль А.Ю., Стукал Д.К. 2011. Условия демократии и пределы демократизации. – *Полис*. – № 3. – С. 164-183.
- Мельвиль А.Ю., Стукал Д.К., Миронюк М.Г. 2012. Траектории режимных трансформаций и типы государственной состоятельности. – *Полис*. – №2. – С. 8-30.
- Моммзен М. 2010. Российский политический режим: неосоветский авторитаризм и патронажное президентство. – *Неприкосновенный запас*. – № 6.
- Пайпс Р. 1993. *Россия при старом режиме*. – М.
- Пайпс Р. 2011. Влияние монголов на Русь: «за» и «против». Историографическое исследование. – *Неприкосновенный запас*. – №5.
- Патцельт В. 2012. Эволюция институтов, морфология и уроки истории. – *Политическая наука*. – № 3. – С. 64-67.
- Пивоваров Ю. 2010. Из выступления за круглым столом «Система русской власти: диссонансы или созвучия концептов?» – *Политическая концептология*. – № 2.
- Пивоваров Ю., Фурсов А. 1995а. Русская система. – *Рубежи*. – № 4.
- Пивоваров Ю., Фурсов А. 1995b. Русская система. – *Рубежи*. – № 1-6.
- Поппер К. 1992. *Открытое общество и его враги* / Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. В 2 т. – М.: Феникс.
- Розов Н. 2008. Может ли циничное политиканство привести к новой возможности демократизации? – *Прогнозис*. – № 2.
- Розов Н.С. 2009. Будущее российской политики: глубокая колея авторитаризма и трудные перевалы восхождения к демократии. – *Политическая концептология*. – № 3.
- Теобальд Р. 2007. Патримониализм / Пер. с англ. А. Фисуна. – *Прогнозис*. – № 2. – С. 166-176.

- Фисун А.А. 2010. К переосмыслению постсоветской политики: неопатримониальная интерпретация. - *Политическая концептология*. – № 4. – С. 158-187.
- Хейл Г. 2008. Президентский режим, революция и демократия. - *Pro et Contra*. – №1. - С. 6-21.
- Хэнсон С. 2011. Эволюция постсоветских режимов. - *Pro et Contra*. – № 5.
- Шумпетер Й. 1995. *Капитализм, социализм и демократия*. - М.: Экономика.
- Эйзенштадт Ш. 1999. *Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*. - М. Аспект-пресс.
- Almond G.A. 1990. *A Discipline divided. Schools and sects in political science*. - L. etc..
- Carothers T. 2002. The End of the Transition Paradigm. - *Journal of Democracy*. - Vol. 13. - №1. - P. 5-21.
- Downs A. 1957. *An Economic Theory of Democracy*. - New York: Harper.
- Hale H. 2005. Regime Cycles: Democracy, Autocracy, and Revolution in Post-Soviet Eurasia. - *World Politics*. - Volume 58. – № 1.
- Hanson St. E. 2010. *Post-Imperial Democracies: Ideology and Party Formation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia*. - Cambridge; N. Y.: Cambridge Univ. Press.
- Linz J., Stepan A. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. - Baltimore.
- Weber M. 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*. – Tubingen.

Улыбки и гримасы современности

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ВОЙНА ДЖОНАТАНА ЛИТТЕЛЛА

С.Г. Чукин

Санкт-Петербургский военный институт МВД

Аннотация: Автор на основе анализа романа Джонатана Литтелла “Благоволительницы” ставит моральные проблемы войны, банализации насилия и персональной ответственности. Как полагает автор, войны и подобные им социальные катастрофы происходят по причине деонтологизации жизни, доминирования когнитивного и ценностного релятивизма, нормативной дезориентации индивидов. В заключение выдвигается предположение о грядущей конкретизации нормативного, контекстуализации дискуссий по ценностным вопросам.

Ключевые слова: онтология, война, банализация насилия, коллективная вина, универсальная мораль, эмотивизм, ценностный релятивизм.

Виновных нет, поверь, виновных нет:
Никто не совершает преступлений,
Берусь тебе любого оправдать,
Затем, что вправе рот заткнуть любому...
Шекспир. Король Лир

Алессандро Барикко, в предисловии к пересказу гомеровской «Илиады», адаптированной им для современного итальянского читателя, признается, что испытывал трудности с отбором фрагментов, которые можно было бы изъять из текста, не нарушив при этом его смысловую цельность. И, в конце концов, остановился на том, что пожертвовал сценами, где действуют боги. У самого Гомера боги достаточно часто вмешиваются в мирские дела, не только управляя событиями и предвосхищая их исход, но и разрешая ситуации, когда сами люди оказываются не в состоянии это сделать. Барикко убежден, что для современников сцены с богами выглядят совершенно лишними фрагментами, которые лишь запутывают и удлиняют ход повествования. Люди нашего времени стремятся к самостоятельности и свободе, привыкли опираться только на самих себя и объясняют свои поступки исключительно собственной волей. Удаляя богов из «Илиады», Барикко, по его признанию, перемещает эту историю на орбиту современного повествования, делает её более понятной. И совсем уж человеческой.

«Илиада» - это первый, по настоящему литературный памятник в истории человечества. И этот памятник - войне. Гомеру она представлялась естественным содержанием цивилизованного существования, которое помогает взрастить и развить человеческие добродете-

ли, важные и необходимые в мирной жизни. Но и после Гомера война воспринималась интеллектуалами точно так же, как единственное место, где сущностные силы человека достигают своего высшего накала и подъема. Н. Гумилев, Э. Юнгер, Л. Витгенштейн, К.Э. Гада и многие другие стремились на фронт, полагая, что смогут обрести там необходимый для творческого прорыва опыт. В этой их убежденности, - пишет Барикко, - отражается лик цивилизации, для которой война всегда оставалась раскаленной основой человеческой жизни, двигателем любого становления. И до тех пор, пока эта красота войны не будет замещена другой красотой, а именно – красотой мира, которая не потребует от людей убивать друг друга, допинг военного насилия по-прежнему будет стимулировать миллионы людей. Но не эфемерны ли эти надежды? Ведь даже после чудовищных войн XX столетия, военная риторика не стала маргинальной. Неужели все так безнадежно?

Роман Джонатана Литтелла «Благоволительницы» - хороший повод еще раз поразмышлять на эту тему. Его перевода с нетерпением ожидали российские читатели, которые познакомились с отрывками из романа и были в курсе его несколько скандальной известности на Западе. На наш взгляд, эти ожидания себя оправдали. Роман – очень слоеный, на многие вкусы. Он - «рай» для психоаналитиков. Но прежде всего, это книга о войне, о том, во что человек превратил войну, и что она делает с человеком. Литтелл пишет: «Многие политические философы утверждают, что на период войны гражданин, в первую очередь, конечно, мужского пола, теряет самое основное право – право на жизнь. ... Но мало кто из философов добавляет, что гражданин теряет еще и другое право, тоже элементарное и для него жизненно важное, связанное с его представлением о себе как о цивилизованном человеке: право не убивать». Но почему?! Откуда у войны такая власть?

Главный персонаж романа, офицер СД, доктор права Максимилиан Ауэ постоянно размышляет над этим вопросом. И тогда, когда лично участвует в массовых расстрелах, и когда наблюдает за тем, как это делают другие, и уже после войны, ведя образ жизни неприметного среднего буржуа, примерного семьянина и отца двух дочурок. По тексту разбросано много намеков-ключей, которые можно использовать для поиска ответа на вопрос об основной идее романа. Один из них – таинственные покровители Максимилиана Ауэ, доктора Мандельброд и Леланд, обладающие мистической властью чуть ли не над самим фюрером. После того, как поражение Германии стало фактом, они предлагают своему протектору последовать за ними и перейти на сторону русских. Их, похоже, там ждут. Ибо, как говорит Леланд, начатая онтологическая война не завершена, и продолжать её будет Сталин.

Слово «онтологический» - сакральное для философии, одной из задач которой является строительство онтологических теорий. Они имеют следующий вид: «Действия типа А всегда являются правильными или неправильными в ситуации В, независимо от того, какие они имеют последствия». Онтологические войны ведутся между фундаментальными идеями, принципами, ценностями, которые не подлежат обсуждению и одобрению по той причине, что за ними больше ничего нет, они – последний рубеж. Цель такой войны – торжество указанных начал, демонстрация их превосходства. Победитель получает право определять, что является истиной и справедливостью, а также назначать виновных. Мандельброд и Леланд – жрецы онтологической войны, её кукловоды. Они играют в Бога, их возбуждает сознание того, что сражающиеся в реальных боях воины и не подозревают, за что они на самом деле погибают. Солдат на войне живет одним днем, он руководствуется в большей степени инстинктом, чем разумом, ибо размышление требует времени и усилий, а этот ресурс чаще всего в дефиците. Гораздо проще и легче выполнять приказы, и не думать об их легитимности. И так – по всей иерархической лестнице, вплоть до той ступени, на которой обретаются лица, отдающие приказы, но не получающие их. Там же следует искать виновных. У Литтелла – это высшие руководители рейха. Но кто же в этом случае доктора Мандельброд и Леланд? Почему с ними согласуют свои действия Гиммлер и Шпеер, и, вполне вероятно, советуется сам фюрер? Феноменальная бессмысленность войн и военных конфликтов нашего

времени – хорошая возможность предположить наличие в них каких-то скрытых причин и целей, известных только метафизическим штабам, новым Мандельбротам и Леландам?

«Благовольтельницы» - хороший повод для реабилитации нормативного дискурса в разговорах на общественно-политические темы. Для нашего времени характерна боязнь онтологии, и проявляется она в уклонении от поиска «последних» оснований. К их числу относится вопрос о том, что такое добро и зло. Знание разницы между ними - предельное знание. Но как его достичь обычному человеку? Бернард Шоу как-то заметил, что далеко не каждый человек может рассчитать напряжение ствола артиллерийского орудия, хотя это не сложно. Но чуть ли не каждый мнит себя знатоком различий между добром и злом, что предполагает знание предела напряжения у человека, который противится соблазну.

Максимилиан Ауэ много размышляет над этим вопросом. Добро и зло, по его убеждению, - это категории, которые помогают оценить последствия воздействия одного человека на другого, но непригодны для того, чтобы делать вывод о происходящем в душе другого человека. Да, член *Einsatzkommande* убивал или приказывал убивать, что является злом, однако он добр по отношению к своей семье, равнодушен к остальным, и, что немаловажно, уважает закон. Для немца быть хорошим немцем означает подчинение законам и фюреру. Другой морали не существует, потому что нет ничего, на чем она могла бы строиться. В выигрышном положении находятся религиозные люди, сохранившие свой нравственный ориентир в боге. Без бога этого не осилить, ибо, где тогда черпать оправдание? «Как человек может по своему усмотрению выносить вердикты и говорить, что здесь хорошо, а это там плохо? Что за светопредставление, что за хаос будет, если каждому вздумается так вести себя: если каждый человек станет жить по собственному закону, каким бы кантианцем он ни был, - и вот мы опять возвращаемся к Гоббсу...».

На первый взгляд, ничего оригинального Литтелл, по сравнению с Достоевским и Ницше, не предлагает: или Бог, или человек. Федор Михайлович был убежден, что если бога нет, то все дозволено. Ницше полагал, что от человека ничего, кроме человеческого, не ждешь. Поэтому говорить о бесчеловечности того, что творят люди, неправильно. Максимилиан Ауэ также подписывается под этими словами: есть только человеческое и еще раз человеческое.

Итак, если источником добра и зла является сам человек, то с него следует и спрашивать за последствия его действий. Но является ли злом *Endlösung*? – Нет, поскольку источником этого решения является фюрер. Растолковывая Адольфу Эйхману суть категорического императива Канта, Ауэ формулирует «принцип фюрерства»: действуйте таким образом, чтобы фюрер, узнав о вашем поступке, одобрил бы его». Принцип фюрерства, в свою очередь, проистекает из убеждения, что в национал-социалистическом государстве воля фюрера выступает последним обоснованием позитивного права. Фюрер – выразитель воли народа, а мы все – слуги фюрера, а через него – всего народа. Это и есть оправдание того, что мы делаем, ибо мы подчиняемся приказам.

Итак, получается, что виновных в массовых убийствах невозможно отыскать, а значит – их нет. Ведь для того, чтобы убийство состоялось, необходимы были согласованные действия десятков людей: кто-то принимает решение, кто-то составляет списки, кто-то проводит аресты, кто-то перевозит жертвы, кто-то переводит стрелки на железной дороге и т.д. Тот, кто приставляет дуло к голове жертвы и нажимает на спусковой крючок, может сделать это только в том случае, если жертву приведут и поставят перед ним. Без каждого из названных лиц дело не было бы сделано, но каждый делал лишь определенную часть. Может стоить спросить и Всевышнего, который все это допустил.

Действительно, если рассматривать происходящее как событие из мира явлений, то виновных нет, ибо действия всех людей причинно обусловлены. Если кто-то откажется делать свою часть работы, на его место найдут другого, а он сам и его семья пострадают. «Я не считаю себя демоном, - пишет Ауэ. – Каждый мой поступок всегда оказывался следствием опре-

деленных причин. Нельзя зарекаться: «Я никогда не убью», можно лишь сказать: «Я надеюсь не убить». Я живу, делаю, что могу, как все вокруг, я – человек, как и вы. Уж поверьте мне: я такой же, как и вы! Угроза, особенно в смутные времена, кроется в обычных гражданах, из которых состоит государство. По-настоящему опасны для человечества я и вы». В этих словах скрыт еще один ключ к пониманию идеи романа. Литтелл пытается выяснить возможность и границы персональной ответственности человека за свои поступки. Даже если он находится во власти фюрера, встроено в закольцованную иерархическую систему и подчиняется приказам.

Распространенным следствием большинства описаний войны является банализация насилия: солдаты сражаются за великие цели: защищают родину, свой очаг, родных и близких. Неважно, что для этого нужно убивать чужих отцов, сыновей и братьев, разрушать чужие отечества. Ведь это – война. Она не может обойтись без насилия. Когда кто-то излишне усердствует в своем исполнении воинского долга, он может попасть под суд. Но такие случаи редки. А уж победителей никто не судит. Если бы Германия выиграла войну, то на скамье подсудимых оказались другие фигуры, и им предъявили бы обвинения в бомбардировках Берлина и Дрездена, расстрелах военнопленных, интернировании немцев и японцев.

Литтелла занимает вопрос не о коллективной вине, а об индивидуальной ответственности. Когда виновны все, то это равнозначно тому, что не виновен никто. Ибо это расплывает ответственность, не дает возможности её осознать. Он убежден, что до тех пор, пока на индивидуальном, персональном уровне участие в войне не станет предметом обстоятельной нравственной рефлексии, а решение убивать или не убивать, не будет взвешиваться на онтологических весах, войны сохранят свой статус банального события человеческой истории.

Что такая персональная ответственность возможна, напоминает название романа. Оно отсылает нас к классической Греции, к трагедиям Эсхила и Софокла. Это время, когда определенность героического периода, с простыми и ясными нормативными координатами, осталась позади. Поступок является следствием мучительного решения, выбора между конкурирующими ценностями, в условиях существования Рока, Судьбы. Это фактор, давящий сильнее чем, воля командира, выраженная в приказе. Потому что в справедливости и неотвратимости судьбы невозможно сомневаться: это предначертание богов, узнать которое можно вопросив оракула. Но существование Рока не снимает с человека ответственности за поступки, которые он совершает, пытаясь продлить время до встречи с неизбежным. Орест стоит перед выбором: простить мать и прогнать Аполлона, или отомстить за отца и попасть под земной суд, с вероятностью смертного приговора. Его решение безупречно даже по меркам того времени, но это его решение, за которое он готов отвечать. Эринии, терзающие Ореста, глухи к личным мотивам, побудившим его совершить убийство матери. Они руководствуются тем, что такое преступление является нарушением закона, безусловным злом, вне зависимости от времени, места, обстоятельств. И похоже, на Олимпе также нет единодушия по этому вопросу: Афине пришлось приложить немало усилий для того, чтобы отозвать благоволиельниц, вцепившихся мертвой хваткой в матереубийцу. В «Филоктете» Софокла мы можем наблюдать ту же самую борьбу между двумя правдами. Неоптолем, помогающий Одиссею заполучить волшебный лук Филоктета вместе с самим его обладателем, интуитивно, сердцем, понимает, что обманывать этого человека, а тем более – чинить над ним насилие, – это несправедливость, и даже зло. Но как красноречив и убедителен Одиссей, доказывающий юноше его неправоту, ссылающийся на интересы общего дела! И все равно, только вмешательство Аполлона помогает решить проблему.

Жанр трагедии привлекателен тем, что он изображает ситуацию не как банальную повседневность, а как исключительное событие, как выбор между жизнью и смертью. При этом персонажи чаще всего осведомлены о том, что они находятся во власти Рока, однако не опускают рук, а борются до конца, не снимая с себя ответственности. Предметом оценки является поступок, действие, а не связь между намерением и следствием. Какими бы ни были смягча-

ющие обстоятельства, они не принимаются в качестве оправдания. Да, участь Эдипа незавидна, но греки были убеждены, что он расплачивается за грехи своего рода, а потому возмездие является справедливым.

Максимилиан Ауэ, судя по всему, также совершает убийство матери и отчима, хотя мотив для этого у него довольно сомнительный. Клитемнестра не скрывает, что она убила Агамемнона, но оправдывается тем, что сделала это в отместку за дочь, Ифигению, принесенную им в жертву. Но вина главного персонажа «Благоволительниц» - продукт его воспаленного воображения. Да и отец, судя по воспоминаниям всех, кто его знал, тот еще был мерзавец. Для чего Литтеллу понадобилось вводить эту сюжетную линию в роман? Возможно, параллели с «Орестеей» призваны показать уязвимость мотива личного мщения. Благоволительницы - это не только два полицейских инспектора, бульдожьей хваткой вцепившиеся в Ауэ и не отпускающие его даже во время боев в Берлине. Эринии стоят за снами и половыми извращениями героя, которые Литтелл смакует на страницах романа. Богини мести, не имея возможности прямо покарать героя, избирают этот путь. Автор как бы показывает, что нравственная испорченность человека – это его вина, а вовсе не продукт обстоятельств.

Да, Максимилиан Ауэ, Дёлль, Адольф Эйхман и другие персонажи «Благоволительниц» выполняли приказ, но приказ приказу рознь. На кону была человеческая жизнь, причем – не одна. Это та самая чрезвычайная ситуация, в которой – каждый принимает решение самостоятельно. Антигона знает, что за неповиновение приказу Креонта её ждет казнь. Но она не может поступить иначе, потому что следует правде, более высокой и универсальной, чем политическая целесообразность, лежащая в основе приказа Креонта. Приказ фюрера – это не Рок, не Судьба. Но даже, если бы он был таковыми, что мешает Ауэ не повиноваться ему?

Ответ может быть таким: профанация ситуации, её упрощение. Использование массы приемов, для того, чтобы трансформировать происходящее в обычную бытовую драму. Боязнь бездны, которая открывается, когда к убийству относишься как к трагедии. «Для нас это был очередной день, для них он был последним» - мимоходом отмечает Ауэ. Как можно манипулировать словами «последний» и «очередной» в ситуации, когда речь идет о человеческой жизни? Чтобы закамуфлировать бесчеловечность и преступность происходящего, использовался специальный язык: «окончательное решение», «особое обращение», «специальные меры», «трудная задача была выполнена». Массовые расстрелы происходят как бы сами собой, без участия людей, которые лишь составляют отчеты. Когда Ауэ оправдывается, что он лишь выполнял свою работу, хочется спросить: «Но почему ты так старался?» Кто заставлял тебя проявить инициативу по изготовлению фотоальбома «о проделанной работе»? - В ответ слышим: «Каждый должен выполнять свою работу с любовью».

Максимилиан Ауэ при каждом удобном поводе дает понять, что его поведение является вполне нормальным и рационально объяснимым, более того –единственно приемлемым в тех обстоятельствах, в которых он оказался не по своей воле. Только находясь внутри ситуации, можно принять верное решение. Его правильность означает уместность, то есть конкретизацию по времени, месту и содержанию. Это решение для «здесь и сейчас». Чтобы осуждать кого-то и давать оценки человеческим поступкам, нужно оказаться на их месте.

Поскольку подобные рассуждения встречаются все чаще, особенно в связи с резонансными историческими событиями и противоречивыми персоналиями, есть смысл рассмотреть их подробнее. Для этого обратимся еще к одному художественному источнику – роману польского писателя Анджея Барта «Фабрика мухоловок» [Барт 2010]. Он вышел на русском языке двумя месяцами ранее «Благоволительниц», но, к сожалению, прошел мимо внимания большинства читателей и критики. Тема Холокоста рассматривается в романе с несколько необычной стороны: причастности к нему самих евреев, точнее – юденратов, создаваемых гитлеровскими властями в качестве органов самоуправления в еврейских гетто. Оба произведения, помимо проблемы персональной ответственности за массовые убийства,

связывает личность известного философа Ханна Арентт. Литтелл, не ссылаясь на её «Банальность зла», использует некоторые факты и комментарии из этой работы, а в романе Барта философ выступает в качестве эксперта на вымышленном судебном процессе.

Роман представляет собой фантазмагорическое описание воображаемого судебного процесса, затеянного против Хаима Румковского – главы лодзинского юденрата, который руководил гетто более трех лет и закончил свою жизнь, как и многие его обитатели, в Освенциме. Большинство участников этого процесса мертвы, и их «воскрешение» ценно тем, что они могут судить о происшедшем в гетто и о своей судьбе с позиций завершенности своей жизни. Если обобщить обвинения, звучащие из уст прокурора и привлеченных им свидетелей, то преступление Румковского состоит в том, что он своей деятельностью помогал гитлеровцам реализовывать «окончательное решение», лично определял категории лиц, подлежащих первоочередной депортации в лагеря смерти, пресекал любые попытки саботажа и открытого сопротивления со стороны своих подопечных. Адвокат юденратена оправдывает своего подзащитного тем, что в сложившихся обстоятельствах его деятельность руководствовалась стремлением сохранить как можно большее число жизней и продлить существование самого гетто. Он мог бы отказаться от сотрудничества с немцами, предпочтя смерть. Но на его место был бы определен кто-то другой и далеко не факт, что он оказался бы более подходящим управленцем.

Присутствующие на процессе подтверждали, что Румковский создал в гетто что-то вроде минигосударства, со своей полицией, предприятиями, школами, ремесленными училищами, больницами, социальными службами. Он сделал обязательным труд для всех способных к нему, не принимая во внимание профессии и квалификации, жестко централизовал распределение продовольствия. Его прозвали «Хаимом Грозным» за крутой нрав, но терпели диктаторские методы управления, сознавая их необходимость и эффективность. Лодзинское гетто просуществовало дольше всех аналогичных образований – четыре года. Адвокат, увлекшись, сравнил Румковского с Моисеем, выводящим избранный богом народ из египетского плена. На что из зала прозвучал вопрос: «Вы можете представить себе Моисея, приказывающего бросать еврейских детей под египетские колесницы, чтобы задержать погоню? - Боюсь, что могу... - защитник произнес эти слова тихо, но они прозвучали как выстрел».

Камнем преткновения на процессе стала «слеза ребенка»: Румковскому не смогли простить того, что составляя, по требованию властей, списки на депортацию, он включал в них в первую очередь младенцев, стариков и тяжелобольных людей.

Проблему сотрудничества с оккупационными властями одной из первых обозначила Ханна Арентт. В своих репортажах, освещающих суд над Эйхманом, она открыто обвинила органы еврейского самоуправления в коллаборационизме и более того, утверждала, что заключенные-добровольцы из числа евреев обслуживали практически весь конвейер смерти в концентрационных лагерях. Позже, сведя эти репортажи в книгу под названием «Банальность зла», Арентт ставит вопрос, выходящий за рамки содержания «окончательного решения». Он звучит так: «Не является ли удобной ширмой для оправдания зла так называемая «коллективная вина», предполагающая и коллективную ответственность?»

Нюрнбергский трибунал, покарвав наиболее одиозных деятелей третьего рейха, по сути, признал, что многие тысячи людей, участвовавшие в акциях против мирного населения и военнопленных, невиновны. Они выполняли приказ и не могли его ослушаться, поскольку это грозило им смертью. Джонатан Литтелл вкладывает в уста своего героя примерно такие же резоны. Он утверждает, что во время войны человек лишается двух фундаментальных прав: права не убивать и права не быть убитым. И еще неизвестно, какое из них важнее. То, что ты стоишь в составе расстрельной команды, а не напротив неё, у края общей могилы, это, во многом, случайность. Могло бы быть и наоборот. Если ты родился в то время, когда людям не приходится убивать друг друга, значит, тебе повезло. Но если сама реальность такова, что ставит перед выбором: убивать или быть убитым, то как быть? Если убийство стало частью

реальности, даже более того, реальность стала убийственной? Можно ли в таких условиях сохранить невинность? По убеждению Литтелла – это худшее из того, что можно сделать.

Один из соратников Румковского, настаивая на том, что принимаемые юденратеном решения были рациональными, восклицает в ответ на смешки из зала: «А каким еще должен быть разум во времена всеобщего безумия?!» Очевидно, что стороны понимают разумность по-разному. Для одних она совпадает с эффективностью и целесообразностью, другие включают в рациональное действие нормативный компонент. Во втором случае не может считаться рациональным поступок, предусматривающий убийство невинного человека. Разумеется, обычный человек, не обремененный образованием и не склонный к рефлексии, не вдается в эти тонкости. У него есть два возможных подспорья при принятии решения: или приказ вышестоящего начальства, которому он доверяет, или, если такого приказа нет, здравый смысл, нравственная интуиция. Для верующего человека есть бог, но в данном случае он может рассматриваться как разновидность начальства. Адольф Эйхман сетует в романе на трудности, с которыми ему приходится сталкиваться, организуя депортации евреев из Дании, Италии и неоккупированной части Франции. Он с возмущением говорит о саботаже на всех уровнях – от органов власти до простых граждан. Ханна Арендт подтверждает этот факт: «История датских евреев – это *suigenesis*, уникальный случай, и поведение датского народа и его правительства было беспрецедентным среди всех стран Европы. Когда немцы обратились к ним (датчанам – С.Ч.) с заботливым предложением ввести желтые нашивки, датчане просто сообщили им, что первым её прикрепит на свою одежду король страны, а правительственные чиновники Дании обстоятельно предупредили, что в случае любых антиеврейских акций они немедленно подадут в отставку» [Арендт 2008: 257-258]. Ричард Рорти, рассуждая о природе человеческой солидарности, также упоминает об этом: «Если бы вы были евреем, когда поезда шли в Освенцим, ваши шансы быть спрятанными вашими христианскими соседями были выше, если бы вы жили в Дании или Италии, чем если бы вы жили в Бельгии» [Рорти 1996: 239]. Следует ли из этого, что датчане и итальянцы более милосердны, чем бельгийцы, голландцы и литовцы, которые продемонстрировали в этом вопросе жестокость или равнодушие? - Очевидно, да.

Рорти, будучи последовательным контекстуалистом, уверен: причину следует искать не в том, что одни люди признают существование общечеловеческой «самости», а другие – нет. Для датчанина и итальянца еврей – это не еврей в первую очередь, а сосед, коллега по работе, друг его сына, отец пятерых детей и т.д. Это человек, находящийся в одном с тобой жизненном пространстве, симпатичен или несимпатичен тебе точно так же, как и другой, и национальность здесь не причем. Это жизненное пространство становится солидарным с течением времени, и состав социального цемента настолько сложен, что выделить в нем главный компонент не представляется возможным. Да обычным людям этого и не нужно. Они живут здравым смыслом и ощущают мир своей кожей, поры которой не забиты шлаками от переработки нравственных анаболиков.

Ослабление солидарности и атрофия нравственного чувства начинается тогда, когда появляются оторванные от социального, культурного и временного контекста теории, навязывающие идеал, стандарт человечности, далекий от реальности. Вам предлагают видеть в вашем соседе такого же человека, что и вы. Но для большинства людей это слишком сложно: мы видим в других не «человека вообще», а владельца автомастерской, отца одноклассника моего сына, мусульманина, выходца из Азербайджана и т.д. И людей это не «напрягает», они научаются вполне мирно уживаться и, в случае общей беды чаще всего демонстрируют солидарное поведение. Не потому, повторяемся, что видят друг в друге такого же человека, что и они сами, а потому что привыкли жить вместе, притерлись друг к другу, интуитивно чувствуют границы дозволенного и недозволенного в общении друг с другом.

У Н.С. Лескова, в рассказе «Котиндоилец и Платонида» есть очаровывающее своей простотой суждение о том, почему герой поступил в сложной ситуации мудро: потому что

он, к счастью, не философствовал, но хорошо чувствовал, а потому действовал, как ему подсказывало чутье жизни. Философ Б.Г. Капустин верно подметил, что проблемы, не имеющие решения с теоретической точки зрения, чаще всего решаются практически [См.: Капустин 2010]. Об этом же, несколько раньше, писал Макс Вебер, обращая внимание на то, что социальная наука не может справиться с нормативными вопросами, тогда как в обыденной жизни люди давно и успешно научились с ними обходиться [Вебер 1990: 565]. Так может быть причина всего этого зла, которое затопило нашу Землю почище реального вселенского потопа, в том, что мы просто отказываемся следовать своему врожденному чувству и перекладываем ответственность на духовных и политических фюреров?

Но Литтелл разрушает и эту надежду. Он показывает, что не стоит строить иллюзий относительно способности и желания «среднего» человека самому разобраться в вопросах добра и зла. Таким обобщенным средним персонажем в романе является водитель Ауэ, фольксдойче, рядовой СС Пионтек. До войны он был обычным крестьянином, зарабатывающим на жизнь тяжелым трудом. От победы в войне для себя он ожидает увеличения земельного надела и дешевых, а может быть и бесплатных работников. Примерно так же мыслили войну большинство немцев. Они видели, что их соседи-евреи вдруг стали куда-то исчезать, но старались не думать, куда именно. От доходивших слухов отмахивались. Созданный в 1937 году концентрационный лагерь Бухенвальд находился рядом с Веймаром, культурной столицей Германии, где в разное время жили и творили И.В. Гете, Ф. Шиллер, И.С. Бах, Ф. Лист, Ф. Ницше. Персонал, включая и тот, что осуществлял карательные акции в отношении заключенных, проживал в деревне неподалеку. Возвратившись после «работы» домой, охранники снимали пропитанную ужасом и смертью форму, умывали руки, которыми до этого мучили и убивали своих жертв, обнимали и ласкали жен, ерошили волосы на головах детей. Они были хорошими отцами и мужьями, в выходные дни устраивали с соседями пикники, танцевали, радовались жизни. А в это время, в километре от них дымили трубы крематория, сжигавшего очередную партию врагов рейха. Было бы наивным считать, что жители не знали о том, что происходило в лагере. Виновны ли они в том, что происходило внутри ограды из колючей проволоки? Стало бы такое возможно в то время, когда в Веймаре жили Гёте и Шиллер?

Позиция Ханна Арендт, которую она высказала в «Банальности зла» и в романе Барта, вполне определена: все, кто лично участвовал в акциях, виновны. Если бы никто не захотел быть палачом, казни стали бы невозможны. Литтелл опровергает и эту позицию как прекрасную иллюзию: «Желание поглядеть на такое (массовые казни – С.Ч.) заложено в человеческой природе, и возможно высшее командование беспокоило мысль, что люди способны получать удовольствие от подобного рода деятельности. Не стану отрицать, действительно многим это нравилось». Некоторые солдаты вермахта, которые не привлекались к акциям, просили, чтобы им дали возможность поучаствовать в казнях. Это – факт. Многие позировали на фоне расстрелянных людей, виселиц, обменивались фотографиями, посылали снимки родным. И не видели в этом ничего зазорного.

Максимилиан Ауэ мог бы ходатайствовать о своем переводе из Einsatzkommande, однако не сделал этого. Почему? – «Я еще не все понял». Он признается, что участвуя в акциях и наблюдая за казнями, он пытается достичь чего-то, ощутить нечто, доселе не ощущаемое. Он представляет происходящее как кино съемку, где сам является одновременно оператором и объектом съемки. Его терзает вопрос: что же такое должно произойти, чтобы он испытал потрясение, изменился, переродился духовно? Запах и вид крови, созерцание ужаса и душевных мук жертв не вызывают в нем ничего, кроме обычной психофизической усталости и расстройства желудка. Запах мокрой листвы, земли и перегноя, который Ауэ ощущает во время охоты на глухаря, будит в нем воспоминания: «Я почувствовал досаду: во что меня превратили, если теперь, при виде леса, я думаю об общей могиле». Только досаду!

Видимо за новыми впечатлениями и чувствами на Кавказский фронт прибыл и пехотный капитан Эрнст Юнгер. Об этом Литтелл мельком упоминает, отмечая восторг, с которым известного в Германии писателя и философа встречали немецкие солдаты и офицеры. Описывая в «Дневниках...» свои впечатления от посещения частей, знакомства с моральным состоянием войск, Юнгер упоминает об акциях службы безопасности в отношении евреев, называя их чудовищными и позорными: «Вглядываясь в отдельные судьбы и подозревая о размерах злодеяний, совершающихся в местах уничтожения, ощущаешь такие страдания людей, что опускаются руки. Отвращение охватывает тогда меня перед мундирами, погонями, орденами, оружием, чей блеск я так любил. ... Итак, человек достиг состояния, которое Достоевский описал в «Раскольникове». Себе подобного он воспринимает как вредного паразита. Именно этого он должен, прежде всего, остерегаться, если не желает очутиться в мире насекомых. Это ведь о нем и его жертвах потрясающее, вечное: «Это – ты» [Юнгер 2002: 273]. Но далее дневниковой записи осуждение не пошло.

Беда концепций универсальной морали в том, что она ослабляет персональную ответственность, перекладывая её на вышестоящую инстанцию, выступающую источником представлений о благе. В периоды фундаментальных потрясений, таких как войны и революции, универсальные теории зачастую оказываются соучастниками случившейся катастрофы. И человек остается один на один перед выбором: или быть членом расстрельной команды, или стать напротив, у края могильного рва. Априори мы сочувствуем тем, кто оказался в роли жертвы, но Литтелл обращает наше внимание и на тех, кто решил стать палачом. Он изображает их как людей, также нуждающихся в сочувствии и жалости. По той причине, что они оказались крайними в длинной цепи легитимации господствующих нормативных стандартов. Ханна Арендт видела «проблему Эйхмана» в том, что «... таких как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами, - они были и есть ужасно и ужасно нормальными» [Арендт 2008: 411]. Трагизм состоит в том, что человек, совершая то, что позже объявят преступлением, в тот момент сам не сознавал и не ощущал как неправильный поступок. И то, что Карл Ясперс назвал «коллективной виной» всех немцев, вряд ли стало бы темой дискуссий, если бы Германия одержала победу.

Ответ на вопрос о том, виновны ли Максимилиан Ауэ и Мордехай Румковский, невозможен в границах того морального горизонта, который сформировался после разрушения героических обществ. В античном мире это произошло на рубеже V-IV вв. до нашей эры, в феодальной Европе – в XII–XIII вв. Герои Гомера и европейских средневековых эпосов не терзаются выбором, ибо для них его не существует. Есть только один образ жизни, способ поведения в конкретной ситуации, и он предписан социальной ролью, которую играет человек. Эта роль, среди прочего, возлагает на него определенные обязанности и дает права, требует определенных добродетелей. Верх и низ, черное и белое, прекрасное и безобразное, добродетели и пороки очевидны и понятны любому члену сообщества, которое является одновременно и моральной общиной. Все, кто находятся внутри него, – «свои». Выбора нет, а значит, нет и трагедии.

Греция Эсхила, Софокла, Платона и Аристотеля отличается от гомеровской в том числе и тем, что в ней возникают конкурирующие системы ценностей, требующие от человека выбора. Важность этого выбора, его последствия видны только в ситуации, которая гораздо позже будет названа «пограничной». Иными словами, персонажи относятся к ней так, как будто вопрос идет о жизни и смерти, они онтологизируют проблему, доводят её до крайней степени жесткости: или – или. Это и есть трагедия. Относиться к жизни как к трагедии означает знать свой Рок, но не смиряться перед ним, не пытаться его изменить, ибо это невозможно. Жить, сознавая неизбежность не смерти вообще, но своего индивидуального «конца света», - значит бросать вызов судьбе, не давать себе поблажки и, что очень важно, отвечать за все свои поступки, как бы они ни были детерминированы этой неизбежностью. Ибо твоя Судьба – не случайна, на неё повлияли многие события, случившиеся еще до твоего рожде-

ния, и ты отвечаешь за дела своих прародителей. Ты несешь часть их вины, а потому – не должен роптать.

Вот это сознание персональной ответственности, которую нельзя переложить на кого-то другого, заставляет человека в «пограничных ситуациях» решать практический силлогизм. Аристотель много размышлял над тем, чтобы дать людям правило, по которому они могли бы безошибочно определять, как действовать в конкретных специфических условиях. Это должно быть что-то, похожее на простой категорический силлогизм, который позволяет из двух посылок вывести безошибочное заключение. Человек, как рациональное животное, оказавшись в ситуации, требующей решения, принимает его, опираясь на мыслительное взвешивание определенных факторов. Главным элементом практического силлогизма является представление о благе. Именно к нему стремится все, что существует, а потому обоснование этого блага является ключевым элементом, предваряющим действие. Аристотель уверен, что индивидуальные представления о благе, которыми руководствуется грек классического периода, формируются под влиянием общей концепции блага, которую разделяют все члены полиса. Иными словами, полис является не только политическим, но и моральным сообществом. У индивида не возникает коллизии между сущим и должным, его фактический поступок является одновременно и нравственно оправданным.

На смену этим представлениям пришел эмотивистский террор, длящийся последние триста лет. Он способствовал маргинализации нормативного дискурса, вытеснению вопросов о добре и зле на кухню. Возможно, в свое время, это был оправданный шаг: разделить, чтобы потом объединиться. Но «потом» так и не наступило. Полная «зачистка» социального пространства от ценностей привела к тому, что единственной мерой человеческой свободы являются законы положительного права. А тенденцией времени стало умножение этих законов, свидетельствующее о тотальном недоверии к человеку, посягательству на свободу его совести, отказ в праве на самостоятельное решение и индивидуальную ответственность. «Делай (или не делай) то, что предусмотрено законом, и не думай о том, хорош этот закон или нет!»

Каждое поколение наступает на свои грабли, и воспоминания о шишках, при этом получаемых, существуют только для него. Наверное, это имеет в виду Литтелл, когда говорит, что у людей короткая память. Даже те, кто принимал непосредственное участие в событиях, с течением времени утрачивают остроту впечатлений, которой обладали в момент непосредственного погружения в них. Что уж говорить о тех, кто знает и судит о них со стороны? – Пусть побывают в их шкуре. Там и в то время. Стать же над временем и пространством могут очень немногие. Кант, Ханна Арендт. Кто еще? В этом-то, на наш взгляд, и состоит проблема: видеть в случившемся только частную трагедию. Евреи рассматривают войну только как Холокост, еще раз подтвердивший, что спасением для них будет возвращение в землю обетованную, восстановление государства. Для русских – она Великая Отечественная война, в очередной раз явившая миру русское чудо. Для французов вторая мировая война – следующий раунд бесконечных тяжб с бошами, победа в котором, на этот раз, оказалась на их стороне. Мало кто смотрит на это столкновение как на битву света и тьмы, добра и зла, каждый абсолютизирует свою маленькую победу, не понимая, что в универсальном масштабе это – поражение. Тем, кто оказался на стороне победителей – легче: их прикрывает тень общего оправдания, которое они же сами для себя и придумали. Другие переживают комплекс коллективной вины и со страхом ожидают прихода Благоволительниц.

Война, является, как говорил Шекспир, лишь временным потрясением, которое даже полезно «Для тех, кто засорил себе кишки / Безбедной жизнью, и объелся счастьем». Она, с одной стороны, явственно демонстрирует широту человеческой природы, проявляющуюся в немыслимой жестокости и беспримерном героизме, но, с другой стороны, выступает катализатором смысловых размышлений, способствует кристаллизации нормативных размышлений. Максимилиан Ауэ и советский комиссар Илья Правдин, в силу способности к ра-

финированной рефлексии, рассматривают войну как столкновение последних принципов, хотя и противоположных по содержанию, но вполне равновесных. Для неотягощенного философской культурой солдата нравственные коллизии проявляют себя в алкоголизме, психосоматических деформациях и расстройстве пищеварения.

Война и подобные ей социальные катастрофы периодически случаются, в том числе и потому, что в предшествующее им обычное время люди упорно отказываются от четких определений, жестких границ, недвусмысленных оценок происходящего, стремятся избежать столкновений по принципиальным вопросам. Проще всего это сделать, если убедить себя в том, что таких вопросов не существует. Как говорил чеховский Тригорин: «Всем места хватит, и новым, и старым, - зачем толкаться?»

Политкорректность, толерантность, мультикультурность, являющиеся конкретизациями когнитивного и ценностного релятивизма, деонтологизируют жизнь, лишают её глубины, делают невозможным и бессмысленным занятием любого рода определения. И как следствие - хаотизация социального и культурного пространства, нормативная дезориентация индивидов. Это то, что постмодернизм считает единственно приемлемым и справедливым существованием: «Все учтены, но никто не предпочтен».

Какова перспектива такого существования? – Есть все основания считать его переходной стадией от одной определенности к другой. Нас ожидает очередная конкретизация нормативного, перемещение внимания в локальные сферы, контекстуализация дискуссий по ценностным вопросам. Де-факто это уже происходит с 80-х годов прошлого столетия в рамках коммуитаризма. Мы стоим на пороге очередной войны ценностей, которая, как показывает история, вполне может привести к реальной войне. Той, в которой доктор Мандельброт и доктор Леланд будут наслаждаться самим процессом, поскольку результат для них не имеет значения. И конца этому, на наш взгляд, не предвидится в принципе.

Арендт Х. 2008. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. – М.: Издательство «Европа».

Барт А. 2010. *Фабрика мухобоек* / Пер. с польского К. Старосельской. – М.: Мосты культуры.

Вебер М. 1990. *Избранные произведения*. - М.: Прогресс.

Капустин Б.Г. 2010. Современность как предмет политической теории. - *Политическая концептология. Журнал междисциплинарных исследований*. - № 3.

Рорти Р. 1996. *Случайность, ирония и солидарность*. – М.: Русское феноменологическое общество.

Юнгер Э. 2002. *Излучения (февраль 1941 – апрель 1945)* / Пер. с нем. – СПб.: «Владимир Даль».

СЛАВОЙ ЖИЖЕК ИЗВРАЩАЕТ ИДЕОЛОГИЮ

А.В. Павлов

Высшая школа экономики

Аннотация: Автор статьи комментирует политико-философский контекст интерпретаций Славоем Жижекком идеологии в кинематографе. Автор демонстрирует противоречивость и наивность марксизма С. Жижека как следствие виртуализации его критики капиталистического общества, а также как результат отказа от реальной политической борьбы.

Ключевые слова: идеология, кинематограф, массовая культура, постмодернизм.

Словенский философ Славой Жижек в России – фигура чрезвычайно популярная, как, впрочем, и по всему миру. На русский язык ежегодно переводят одну или две его книги, и все равно он пишет их быстрее, чем его тексты в России могут перевести и издать. Однако, несмотря на его огромную популярность, почти никто не комментирует его творчество. И даже почти все его книги выходят без сопроводительных статей, которые бы могли объяснить, о чем идет речь. О чем говорит то, что в его книгах отсутствуют сопроводительные статьи? Что там и так все ясно? Многие так полагают, но все же заблуждение. В любом случае совершенно точно не существует серьезных текстов, в которых бы анализировалась политическая философия Славоя Жижека, а то, что его философия с каждой новой книгой становится политической все более, нет никаких сомнений. Тому, что о Жижеке не так много пишут, есть два объяснения. Дело в том, что некоторые исследователи, которые в другом случае могли бы внимательно проанализировать его тексты критически, считают самого философа несерьезным, поверхностным, слишком популярным, чтобы тратить на чтение его книг свое время. Надо заметить, таких меньшинство. Большинство же настолько фанатично относится к этому философу, что не только не хочет, но и даже не способно всерьез рассуждать о его творчестве. Фактически этот тип его поклонников представляет собой нечто вроде фанатов рок-звезды. Когда, например, Славой Жижек приезжал в Россию в конце августа 2012 года, чтобы прочитать серию лекций, то в одном из помещений, где он давал свое шоу, не было места: люди сидели на подоконниках.

Тем не менее хотя бы кратко прокомментировать политическую философию Жижека необходимо. Прежде всего нам бы хотелось остановиться не столько на политических текстах самого Жижека – задача для статьи вряд ли посильная, – сколько на том, как его политическая философия соотносится с его любовью к кинематографу¹. Все знают, что Славой

¹ На русском вышло две: [Все, что вы хотели знать о Лакане... 2004]; [Жижек 2011b]

Жижек не только написал несколько книг, посвященных кинематографу, но и очень часто прибегают к примерам из фильмов для того, чтобы объяснить ту или иную свою мысль.

Очень часто Жижека называют постмодернистским философом². В некотором смысле это справедливо, а именно в том, что работает Жижек в условиях «постмодерна», то есть в «культурной логике позднего капитализма», как назвал постмодерн другой марксистский философ Фредрик Джеймисон. Последний настаивает, что с конца 1970-х годов высокий модерн как стиль искусства и культуры завершился, а на смену ему пришел – постмодерн, то есть общество потребления, которое также можно описать как общество массовой культуры. И поскольку серьезных альтернатив, с точки зрения Джеймисона, капитализму сегодня не наблюдается, он незаметно растворился в популярной культуре. Для того чтобы объяснить навязчивый интерес Жижека к кино, необходимо обратиться к взглядам Джеймисона на постмодерн. Поскольку современный капитализм следует объяснять именно через «логику современной культуры», то Джеймисон обрисовал иерархию приоритетов в искусстве, то есть дал понять, какие именно виды искусства наиболее важны в современных условиях [См. Андерсон 2011]. Еще один современный марксист Пери Андерсон замечает, что до Джеймисона «любое зондирование постмодерна носило специализированный характер. Левин и Филдер обнаружили его в литературе, Хасан распространил его на живопись и музыку (при этом речь шла скорее об аллюзии, нежели о серьезном исследовании); Дженкс сосредоточился на архитектуре; Лиотар погрузился в науку; Хабермас затронул философию. Рамки работы Джеймисона были иными – величественное распространение постмодерна практически на весь спектр искусств и, самое главное, обрамляющий их дискурс. Результатом стала значительно более богатая и всеобъемлющая картина эпохи, нежели та, которую могли предложить любые другие описания культуры» [Андерсон 2011: 77]. Первое место занимает архитектура, второе – кино, третье – графический дизайн и реклама, последнее – литература. Любопытно, что сам Джеймисон начинал свою карьеру как профессор литературы, но впоследствии ему пришлось обратиться к темам, более важным, в частности к кино – одному из ключевых искусств в сегодняшних условиях капитализма. Когда он окончательно оформил свою теорию постмодерна в стройную систему, то есть с выходом его ключевого текста «Постмодернизм как культурная логика позднего капитализма», он немедленно стал анализировать кино и уже в начале 1990-х после «Постмодернизма» он выпустил две книги о кинематографе [Jameson 1990; 1995], в которых пытался ответить на вопросы, какова репрезентативная функция современных фильмов и каким образом сами современные фильмы репрезентируют социальную реальность? Итак, в начале 1990-х марксисты в очередной раз пришли к мнению, что кино является наиболее важным из искусств. Правда, понятно, что в отличие от Левина, они исходили из совершенно других посылок.

Вовсе не случайно, что Славой Жижек, почувствовав дух времени, немедленно обратился к кинематографу. То есть главное в настоящем случае, на что надо обратить внимание, Жижек пишет о кино не только потому, что является киноманом. Жижек начал систематически обращать внимание на массовую культуру почти одновременно с Джеймисоном. Сначала вышла книга Жижека «Глядя вкось» [Zizek 1991], где автор пытался объяснить философию французского психоаналитика Жака Лакана через многочисленные примеры популярной культуры. Затем появился и более успешный текст «Все, что вы хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока)» [Все, что вы хотели знать о Лакане... 2004]³. Для последней характерно то, что Жижек еще немного стесняется говорить о серьезных вещах, обращаясь к масскульту. О чем свидетельствует его предисловие, в котором он сам отмечает, что он и его соавторы согласны участвовать во всем этом постмодернистском безумии⁴. С тех пор без массовых отсылок к кино не обходилась ни одна книга Жижека.

² О том, так или это на самом деле см.: [Павлов 2001]

³ Наверное, стоит обратить особое внимание, что в англоязычном издании книги присутствовал текст и Фредрика Джеймисона, исключенный из русскоязычного издания.

Марксисты, анализирующие условия постмодерна в период позднего капитализма, считают кино наиболее важным из искусств не потому, что массы безграмотны. Дело в том, отмечают левые, что в настоящий момент происходит визуализация культуры как таковой. Не случайно литература, с точки зрения Джеймисона, так сильно уступила другим искусствам. Вот почему необходимо визуализировать и политическую философию. Жижек, знающий многочисленные приемы по завоеванию благодарной аудитории, начал издавать. В 2006 году британский режиссер-документалист Софи Файнс сняла документальную ленту, где Славой Жижек рассуждал о том, как следует понимать «Матрицу», «Бойцовский клуб», фильмы Дэвида Линча, Альфреда Хичкока и так далее. В фильме Славой Жижек, прогуливаясь по сценам из любимых фильмов, объяснял, что они означают на самом деле или что они могли бы означать на самом деле, по его мнению. Ключевым в данном случае является та идея, что главным героем фильма становится сам интерпретатор известных картин, а не актеры, режиссеры, персонажи картин или сами фильмы. Только тот, кто просто-напросто высказывает свое мнение о том, что он увидел. То есть фактически впервые в истории кино интерпретатор явился важнее тех вещей, которые он интерпретировал. Таким образом, «Киногид извращенца» стал хитом и в очередной раз прославил Жижека по всему миру. И в России в частности тоже.

В 2012 году появилась новая картина Софи Файнс «Киногид извращенца: идеология». В России впервые ее показали в рамках фестиваля «Новое британское кино» в начале ноября 2011 года, куда пришло очень много зрителей. При этом надо сказать, что кино – документальное, и далеко не на каждый фильм фестиваля набирается почти полный зал. В данном случае зал был полным. Зрители были готовы два часа и пятнадцать минут без перерыва смотреть на то, как Славой Жижек рассуждает над теми или иными примерами из сферы кино и масскульта. То есть были готовы созерцать два часа и пятнадцать минут политической философии. Здесь следует сказать, что новый фильм с Жижеком оказался лучше прежнего по нескольким причинам. Во-первых, предыдущая картина была хаотичной. Несмотря на то, что вроде бы каждая из трех серий ленты была посвящена своему предмету, все кино повествовало об одном и том же. Жижек в очередной раз повторял свои старые идеи, которые всплыли у него когда-то при просмотре фильмов и чтении книг. Ничего нового. Просто воспроизводство старого на камеру. Но так как этот фильм сделан для масс, то в повторении прежнего нет ничего плохого, ведь речь идет о «визуализации». Во-вторых, новое кино фокусируется на конкретном предмете: идеологии. Несмотря на то, что в оригинальном названии «The Pervert's Guide To Ideology» не содержится упоминания о «кино», все же Жижек выискивал идеологические послания именно в фильмах. Так что русский перевод даже точнее отражает суть фильма, нежели родной заголовок. И здесь самое время вспомнить ту самую репрезентацию социальной реальности в современном кино, о которой писал Джеймисон. Наконец, в-третьих. Пожалуй, самое важное. «Киногид извращенца» был оригинальной философской интерпретацией кинематографа. Но не ровной. Дело в том, что каждая идея Жижека, какой бы яркой она ни была, сводится к Лакану, а постоянное обращение к Лакану уже давно не идет Жижеку на пользу. И получается, что все фильмы, о которых говорит Жижек, – это всего-навсего иллюстрации одной-единственной философии. Не более. Однако секрет успеха Жижека заключается в том, что без Лакана его идеи становятся интереснее и приобретают самостоятельную философскую ценность. Не случайно, когда на Западе публиковали эссе Жижека об «Аватаре», редакторы вычистили из него всего Лакана⁵. Стал ли текст хуже? Разумеется, нет. Статья только выиграла. Несмотря на то, что к Лакану Жижек обращается и в новом фильме, делает он это не так часто и не так много, как раньше. Но ведь

⁴ Упомянув о популярности Хичкока и литературы о нем в научной среде, Жижек замечает: «наша книга – бесполезно отрицать это – без зазрения совести участвует в этом безумии». [См.: Жижек 2004: 10]

⁵ На русском языке вышла полная версия текста. [См.: Жижек 2011a]

и сам предмет обязывает. Сама фокусировка картины ориентирует обращаться скорее к марксистской и политической тематике, нежели к философской.

Впрочем, Славой Жижек за шесть лет после выхода «Киногида извращенца» посмотрел не так много новых фильмов – в смысле тех, которых он еще не видел. А это означает, что почти все его примеры будут из тех картин, про которые он уже писал или говорил. Например, Жижек в очередной раз обращается к «Звукам музыки» (как мы помним, смотреть этот мюзикл – самое постыдное удовольствие философа) [См. Гринстрит 2008]. Или к идее «Киндер-сюрприза», о которой он подробнейшим образом говорил в «Кукле и карлике» [Жижек 2009: 255-304]. Или к ленте Джона Карпентера «Они живут», про которую Жижек подробнейшим образом пишет в только что вышедшей на русском языке харьковской «Чуме фантазий» [См. Жижек 2012]. То есть в рассуждениях Славоя Жижека в новом «Киногиде извращенца» нет ничего такого, о чем бы он до того не писал. Он просто воспроизводит на камеру свои старые идеи. Благодаря тому фильму у философа стало еще больше поклонников, ведь смотреть на философию кино – это не то же самое, что читать про философию, пусть бы даже и про философию кино. И хотя опять же абсолютно все примеры и идеи нового фильма можно найти в книгах и статьях Жижека, это не делает кино менее ярким и менее интересным, потому что оно все равно остается развлечением.

Характерной чертой рассуждений Жижека является «фрагментарность»: он может начать с чего угодно и также чем угодно закончить. И тем не менее с чего ни начни смотреть «кино про Жижека», все равно интересно, потому что все приводимые им примеры абсолютно произвольны и непоследовательны. Так что в конечном счете зритель, проспавший минут тридцать фильма, не упустит почти ничего. Потому что это лишь мозаика примеров, призванных служить в целях одной идеи – показать, каким образом работает идеология на глубинном уровне. Но не конкретная идеология типа либерализма или консерватизма, а идеология как таковая. И хотя сам Жижек не дает определения этому понятию, полагая, что все мы, зрители, знаем, о чем именно идет речь, судя по всему, он понимает ее скорее в марксистском ключе, ведь и сам он всегда заявлял о своей верности постулатам Маркса. Жижек, конечно, критикует и левые идеологии, что, однако, не означает, что он критикует их с объективной позиции беспристрастного зрителя. Сам он, по его собственным заверениям, остается левым.

В целом же речь идет об иллюзорной форме общественного бытия, как определял идеологию Маркс, каковой, кстати, является и религия – предмет, на котором Жижек также подробно останавливается. При этом нужно подчеркнуть, что во многих случаях от слова «иллюзорное» сам Жижек бы отказался, предпочтя ему просто «форма общественного бытия». Фильм «Киногид извращенца: идеология» не случайно начинается с обсуждения картины Джона Карпентера «Они живут». В этом кино главный герой обнаруживает солнцезащитные очки, позволяющие увидеть окружающие нас вещи такими, какими они являются на самом деле. Взглянув на мир через эти очки, мы видим на деньгах надпись «это твой Бог», на плакатах «женитесь и размножайтесь» или призывы «спи!» в журналах и так далее. Среди людей живут странного вида инопланетные существа, которые уже давно поработили человечество и воздействуют на него идеологически. Очки помогают разглядеть диктатуру в демократии, то есть показывают чистую идеологию там, где ее не видно. Сам Жижек говорит про это так: «По фильму, идеологический приказ спрятан таким образом, что напрямую его можно увидеть только сквозь очки. Такая же взаимосвязь между видимым и невидимым преобладает и в современном обществе “потребления”, в котором нас, субъектов, больше не воспринимают в связи с какой-либо большой идеологической идентичностью, и тем самым подразумеваемая идеологическая идентичность остается невидимой. Вот так и действует этот институт: его истинная суть, предписание руководства, остается “за кулисами”» [Жижек 2012: 20]. Примерно этот же прием с «идеологическими очками» пытается сделать и сам Жижек, объясняя, как работает идеология на примерах тех или иных фильмов.

Первым делом Жижек обращается к «Оде радости», финалу Девятой симфонии Бетховена. Он напоминает, что эта музыка использовалась в качестве официальной практически во всех режимах в XX веке – и левых, и правых. То есть она стала нейтральной оболочкой, пустым контейнером, в который могли быть помещены сразу все идеологии. И тут же Жижек демонстрирует изнанку идеологии как таковой, ее оборотную сторону, ее извращенность на всего лишь одном примере из «Заводного апельсина» Стэнли Кубрика. Ведь молодой преступник и насильник Алекс наслаждался в фильме другой частью Девятой симфонии, которая является не такой уж и радостной, как знаменитая Ода. Так и в любом политическом режиме за ширмой улыбок и добрых отношений скрывается агрессивная, демоническая составляющая, способная раскрыть сущность власти и ее намерений. Здесь же Жижек вспоминает Ленина, который, как то часто говорилось его соратниками и близкими, любил детей и кошек, но вместе с тем был вынужден отдавать непопулярные, жестокие приказы. То есть при любом политическом режиме, в любой идеологии существует агрессивная, зловещая, демоническая часть Девятой симфонии, как та, которой наслаждается Алекс.

И этой извращенной стороной оказывается абсолютный цинизм идеологии. Именно в данном пункте Жижек корректирует Маркса. Со слов Славоя Жижека, Маркс полагал, что люди делают что-то, потому что они не знают, что они делают, то есть пребывают в иллюзии относительно истинного положения дел. Однако на самом деле, настаивает Жижек, люди делают что-то именно потому, что они знают, что именно делают. Здесь философ обращается к примеру из мюзикла «Вестсайдская история», в котором группа хулиганов в форме музыкального представления объясняет представителю закона, почему именно они такие плохие и почему даже не собираются меняться. Что они живут в плохом районе, в бедности, их родные – алкоголики, наркоманы и так далее. То есть эти хулиганы в действительности знают, что то, чем они занимаются, очень плохо, но все равно делают это. А это, со слов Жижека, и есть сущность идеологии. И вот Жижек обращает наше внимание на недавние погромы в Лондоне, когда пару лет назад бунтовщики устраивали поджоги, уничтожали собственность. На фоне всего этого особенно любопытными выглядели заявления премьер-министра Великобритании о том, что самое ужасное в творимых бесчинствах – это то, что дебоширы берут вещи в магазинах и не платят за них. Грубо говоря, даже в случае социальных волнений низшие слои, осведомленные о том, что так делать нельзя, сохраняют свою страсть к потреблению. То есть вандалы знают, что это плохо, и делают это, но самое забавное то, что даже в данном случае они продолжают потреблять, то есть работать на идеологию.

Тем не менее кого-то ведь нужно обвинить в беспорядках? И в этом стремлении собрать все социальные страхи воедино, в одном-единственном образе, состоит другая характерная черта идеологии как таковой. Жижек вспоминает фильмы «Вечный жид» и «Триумф воли», а также «Челюсти». Ведь «Челюсти», по мнению философа, это – не совсем марксистский фильм, хотя его очень любит Фидель Кастро, потому что считает, что акула – это символ капитализма. С точки зрения Жижека, акула не воплощает собой капитализм. Дело в том, что в обществе люди боятся разных вещей, а акула из «Челюстей» помогает собрать все различные страхи общества в один единственный и конкретный. Не это ли делали нацисты по отношению к евреям, задается вопросом Жижек? Примерно то же самое было сделано и в Великобритании, когда все проблемы общества сводились к матерям-одиночкам. Много преступников? У матерей-одиночек мало денег и средств, чтобы справиться с воспитанием детей, те идут на улицу, и повышается преступность. Из бюджета расходуется много средств? Это все матери-одиночки, на них слишком много тратится денег. И так далее. Таким образом, матери-одиночки в контексте современной британской идеологии становятся тем же самым, что и евреи в нацистской Германии, или акула из фильма «Челюсти».

Наконец, неявным посылом всякой идеологии является и «принуждение к свободе», стремление освободить жертву из рук садиста. Жижек вспоминает фильм «Таксист» Мартина Скорсезе и его прототип «Искатели» Джона Форда. Философ настаивает, что жертвы обо-

их фильмов – малолетняя проститутка в «Таксисте» или белая женщина в «Искателях», ставшая женой вождя индейцев, – на самом деле наслаждаются своим положением жертв. Они стали жертвами добровольно и не хотят, чтобы их спасали. Не то же ли самое, что делают освободители в фильмах, предпринимали и Соединенные Штаты, когда напали, скажем, на Ирак, спрашивает Жижек? И Жижек заходит здесь так далеко, что предполагает, что и заключенные тюрьмы Абу-Грейб точно также наслаждались своим положением жертвы, когда американские военные их пытали.

Но это не все. На протяжении двух часов Жижек рассуждает про кока-колу и киндер-сюрприз, про католичество и атеизм, про фильмы-катастрофы и конспирологию. Повторимся, абсолютно про все это можно найти мысли в его книгах или же статьях, которые еще не стали книгами. Ведь все знают, что свои книги Жижек собирает из многочисленных статей. Но все-таки в конце кино Жижек дает себе волю обрушиться на капитализм. Все и так хорошо помнят его старый анекдот о том, что «легче вообразить конец света, чем конец капитализма» [Фишер 2010]. Философ его вновь воспроизводит. Однако Жижек, без тени иронии говорит об «Окупай Уолл-Стрит» и социальных волнениях в Греции. В отличие от погромов в Лондоне эти события хотя и не дают никакой гарантии, что капитализм исчезнет, но позволяют левым типа Жижека хотя бы надеяться на то, что отступит. Этот вывод Жижек делает после двух часов и пятнадцати минут философствования. Конечно, Жижеку нельзя предъявлять претензии, как нельзя предъявлять их шоумену, только что сделавшему гениальное представление. А представления Жижека гениальны. Во всяком случае те, кто посещает его лекции и смотрит фильмы с его участием, так считают.

Наверное, самый главный вывод, который мы должны сделать, посмотрев «Киногид извращения: идеология», так это то, что, по большому счету, для Жижека идеология существует только в кино. Но не потому, что так хочет сам Жижек, а потому что так хочет массовый зритель. Но, как отмечалось выше, сама культурная логика позднего капитализма диктует искать идеологию в кинематографе. Массовый зритель не будет смотреть скучный документальный фильм, в котором ведутся серьезные разговоры об издержках капитализма. В одном интервью на вопрос «откройте нам секрет» Жижек ответил: «Коммунизм победит» [См. Гринстрит 2008]. Но коммунизм вряд ли победит. Потому что наиболее ярые противники капитализма и сторонники коммунизма занимаются критикой, но не реальной политической борьбой. Все дело в том, что сам Жижек, например, часто обвиняет режиссера Джеймса Кэмерона в том, что его наивный марксизм «голливудский», ненастоящий, далекий от реальной борьбы. Примерно в этом же духе Жижек упрекает и «либеральных коммунистов», к которым философ относит, например, Билла Гейтса и которые, якобы заботясь о всемирной справедливости, продолжают наращивать собственный капитал. Жижек так пишет о них: «Не надо питать иллюзий: либеральные коммунисты сегодня – враги всякой прогрессивной борьбы. Все остальные враги – религиозные фундаменталисты и террористы, коррумпированная и неэффективная государственная бюрократия – это фигуры, появление которых зависит от особых местных условий. Именно потому, что они хотят исправить второстепенные изъяны глобальной системы, либеральные коммунисты служат наглядным олицетворением того, что не так с системой как таковой» [Жижек 2010: 33].

Не походит ли марксизм самого Жижека на лицемерие либеральных коммунистов или на наивный марксизм Джеймса Кэмерона? Марксизм Славоя Жижека, хотя еще и не ставший марксизмом голливудским, как у Кэмерона, стремится к тому, чтобы стать таковым. Жижек ругает Кэмерона за «поверхностный марксизм», но сам почти ничем не отличается от него. Как и все левые интеллектуалы, Жижек продолжает пить кофе в Starbucks и клеймить позором капитализм. В фильме он отпивает глоток из стаканчика Starbucks и начинает рассказывать о лицемерии этой кампании, которое сегодня является олицетворением позднего капитализма. Лицемерие Starbucks сводится к тому, что кампания завышает цены на кофе, чтобы часть прибыли, вероятно, отдавать на благотворительность. И это является, с точки зрения

Жижека, абсолютным потребительством. Секрет в том, что если даже коммунизм, о котором грезит Жижек, и победит, то только в кино. Которое будет снято на деньги «капитала».

Андерсон Б. 2011. *Истоки постмодерна*. - М.: Территория будущего.

Все, что вы хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) / Под ред. С. Жижека. М.: Логос, 2004.

Гринстрит Р. 2008. Вопросы и ответы: интервью со Славоем Жижеком. - *Пушкин*. №1.

Жижек С. 2004. Хичкок, или Форма и ее историческое опосредование. - *Все, что вы хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока)* / Под ред. С. Жижека. - М.: Логос.

Жижек С. 2009. *Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом*. - М.: Европа. С. 255-304.

Жижек С. 2010. *О насилии*. - М.: Европа.

Жижек С. 2011а. Аватар. - Жижек С. *Искусство смешного возвышенного*. - М.: Европа.

Жижек С. 2011б. *Искусство смешного возвышенного*. - М.: Европа.

Жижек С. 2012. *Чума фантазий*. - Харьков: Гуманитарный центр.

Павлов А.В. 2011. Славой Жижек возвышает смешное. - Жижек С. *Искусство смешного возвышенного*. - М.: Европа.

Фишер М. 2010. *Капиталистический реализм*. - М.: Ультракультура 2.0.

Jameson F. 1990. *Signatures of the Visible*. - New-York: Routledge.

Jameson F. 1995. *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*. - Indiana: Indiana University Press.

Zizek S. 1991. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. - Cambridge: The MIT Press.

Книжная полка

ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ (часть III)

В.В. Савчук

Санкт-Петербургский государственный университет

Аннотация: Журнал «Политическая концептология» продолжает публикацию книги Валерия Савчука «Топологическая рефлексия». Как полагает автор, распространённый в литературе тезис об утрате рефлексией объяснительного потенциала свидетельствует о кризисе рефлексии классического типа. Одновременно возрождение исследовательского интереса к этой теме актуализирует новый тип рефлексии — топологической. Автор предлагает следующую классификацию: эмпирическая, логическая, трансцендентальная, абсолютная рефлексия, отказ от рефлексии как способа удостоверения истины в постструктуралистской парадигме и, наконец, становление рефлексии нового типа, а именно, топологической рефлексии. В статье даются ее характеристики. Приведён ряд конкретных исследований, методологической основой которых выступила топологическая рефлексия: особенность архаического сознания, явление нигилизма и терроризма, искусство перформанса и фотографии, искусство коммуникантов как порождение массовой коммуникации.

Ключевые слова: рефлексия, топология, архаическое сознание, нигилизм, терроризм, перформанс, фотография, массовая коммуникация.

III. ОПЫТ ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Действенность любой методологии, любого концепта, подхода и понятия определяется объяснительным ресурсом, в них содержащимся. По Фуко, основатели дискурсивности создали не только свои произведения, свои книги, но и «нечто большее: возможность и правило образования других текстов». Топологическая рефлексия проверяет свою действенность, рефлексировав над проблемами, которые трудно даются другим методам. К ним отнесу анализ архаического сознания, проблему анализа перформанса как вида изобразительного искусства, философии фотографии, проблему трансформации субъекта в медиареальности. Полностью отдавая себе отчет, что проигрывают обе части теоретическая и прикладная, аналитическая, сознательно делаю это, поскольку обращение назад, предъявление истоков концептов вкупе с самими концептами дает желанную — по крайней мере для автора — целостность. Проверка применения предлагаемого концептуального аппарата на практике — задача этого раздела.

12. Рефлексия архаического

Первобытное состояние

Важный вопрос: как сама топологическая рефлексия может схватить и удержать такой объект, как архаическое сознание? Это весьма сложная задача, ибо часто мы спотыкаемся о нашу немоготу соотнести свой личный опыт с архаическим, отделить свое от чужого, произвести рефлексию причин принятия фрагментов архаического сознания, как, например, наскальные рисунки, лепить или высекать скульптуры, строить ритуальные сооружения (благоговение перед которыми сохраняется по сей день), и столь же решительное неприятие – разотождествление – с человеком, производящим многочисленные кровавые жертвоприношения, каннибализмом. Как можно *сообщать* свои чувства с теми, для которых не было еще всего совокупного опыта цивилизаторских усилий, воспитания и монотеистического вытеснения в запретное многого из тех действий, которые приносили сакральный восторг, удовольствие и воодушевление? Даже самое головокружительное отрицание настоящего, смысла, сознания не покидает границ «сознательного». На различных этапах исследования идея того, что топологическая рефлексия близка по целому ряду моментов архаическому отношению к миру, высказывалась неоднократно. У этой идеи есть предшественники. Интерес представляет позиция Жоржа Батая, который был одним из немногих, кто гетерогенности движения к архаике противопоставил идею движения в гомогенности сознания: «Не трудно заключить, – пишет Батай, – что если познание однородной реальности должно иметь научную структуру, то структуру познания инородной реальности как таковой следует искать в мистическом мышлении первобытного человека» [Батай 1995: 86]. Вопреки инвективам Хабермаса: архаика является нам лишь варварское, дикое, первобытное лицо, – все же полагаю, у нее есть не только негативный разрушающий, но и позитивный созидательный потенциал. Позиция Батай имеет свои резоны. Не делая «забывание» предшественников жанром мысли, он полагал, что преодоление метафизической традиции, имеющей двадцативековую историю, возможно, только исходя из нее самой.

Если концентрация внимания на проблемах происхождения Земли, солнечной системы и расшифровки ДНК говорит об оптимизме возможности разумного постижения, подтверждающего мощь своего целерационального дальнего действия, свою самоуспокоенность плоскостью научной картины мира, то интенсивность исследований генеалогии сознания свидетельствует о желании рассчитаться с настоящим. Обращенность к истокам пробуждается тем обстоятельством, что в этот период тотальность обзора и захвата окрестностей разумом еще только нарождалась. В эту пору слабые ростки разума пестовались вне разумным контекстом, тем контекстом, который по прошествии времени сбрасывался в нечеловеческое, бессознательное и животное. Архаике в концепциях происхождения сознания придавалась функция инобытия разума, контрастирующего со своим же производителем. Она является этапом единства, или иначе, соразмерности сознания пред-сознательному, а также напоминанием предела такого состояния, первобытности и доразумности, отталкиваясь от которого сознание прошло свой путь в процессе эволюции.

К вопросу о генезисе культуры

Проблема генезиса социального стоит в одном ряду со сложными и трудноразрешимыми вопросам, среди которых мы обнаруживаем проблемы происхождения сознания, культуры, языка. Они неотделимы друг от друга, говоря об одном, мы не можем не подразумевать другое. К этому случаю подходит максима Блеза Паскаля: природа «всегда остается равной

себе» или в версии Никласа Лумана: «Понятие природы гласит: различное есть то же самое» [Luhmann 1990: 10]. Сложность проблемы проистекает по причине древности событий, качественного отличия мировоззрения древних людей, недостатка эмпирического материала. Как следствие – возможность строить самые различные спекуляции по поводу генезиса человека, его языка и культуры. Так, многообразие версий происхождения языка привело к тому, что в свое время Французская академия наук отнесла их к разряду изобретений вечного двигателя и к рассмотрению не принимала. Тем не менее, В. фон Гумбольдт полагал, что «истинное определение языка может быть только генетическим». И сегодня попытки объяснить происхождения языка, сознания и культуры не оставляют ученых.

Спросим себя, почему в определенное время пробуждается острый интерес к корням, истокам, изначально? О чем говорит нам этот интерес? Замечено, что интерес к *прошлому* возрастает тогда, когда со всей серьезностью осознается кризис *настоящего*; строго говоря, чем глубже кризис настоящего, тем глубже в истории ищется ответ об истоках, та развилка, на которую свернуло человечество в своем движении к настоящему *кризисному состоянию*. Говоря о кризисе западной цивилизации, Ницше и Хайдеггер обращались к досократикам для поиска выхода из него. Аналитики современности, экологически ориентированные мыслители, футурологи идут дальше, все чаще обращаются к архаике.

Трудности на этом пути обнаруживаются не только при попытке схватить существо социальности исторически, в первичном акте его формирования, но и при попытке продумать социальность в современности как невозможное, неопишное сообщество (в другой терминологии: солидарность, сочувствие, самопожертвование). В историческом ракурсе у нас остаются нераскрытыми вопросы: как из стадной формы существования животных возникает новая форма, которая дает коллективное тело, собирающееся на других, чем у животных, основаниях, например, как из совместных *действий* рождается целеполагающая *деятельность*, как четкая стадная организация уступает «происхождению неравенства» на других основаниях, как формируется первая форма власти, первый ритуал жертвоприношения или захоронения, как делаются первые робкие шаги выделения самосознания отдельного рода. И так, в архаике нас интересует то, *как появляется социальность* и как носитель нового качества (сознания, культуры, ритуала, языка и пр.) допускает выделение *отдельного*, вначале рода, а затем и человека, а в наши дни главный вопрос – как нуклеарные, самодостаточные и обособленные существа могут создать нечто, их превосходящее, некое сообщество, коллективное тело солидарных, сочувствующих, влюбленных. Об этой непостижимости, а следовательно, невозможности, писал М. Бланшо: «Она была рождена для сообщества, хотя в силу своей хрупкости, недостижимости и великолепия чувствовала: особость того, что не может быть общим, как раз и составляет суть этого сообщества, вечно преходящего и с каждым мигмом распадающегося» [Бланшо 1998: 74-75]. Но и он не может создать сообщество, поскольку «всегда дорожил своей свободой, свободой не любить, иллюстрируя тем самым «картезианское» заблуждение, согласно которому свобода желаний, служащая продолжением свободы Божией, не может и не должна быть подорвана разгулом страстей. <...> Неопишное сообщество существует лишь в силу какого-то недоразумения» [Бланшо 1998: 76-77]. Нас не может не интересовать разность контекстов сообщества западного и отечественного. Впору удивиться не мысли Бланшо, видящего в своем окружении, несмотря ни на что, сообщества, которые ни постичь, ни описать, а тому факту повсеместного отсутствия *первичных форм сообщества* в ближайшем окружении соотечественника. Факту тем более озадачивающему, что он противоречит укоренившимся представлениям о нашей особой душевности, щедрости и отзывчивости.

Вопрос о механизмах формирования социальности важен не только для теории, но и для жизнеустройства нашей повседневности. Именно этот актуальный слой проблем генезиса

социального, то есть форм практического взаимодействия, которые формируют и удерживают социальность, анализирует Вульф. Подчеркну парадокс современности: развитие средств коммуникации, информационных и цифровых технологий, вопреки исходной интенции сообщать все более и более разобщает и отчуждает людей. Все это не может не проецироваться на трудность формирования человеческого сообщества, то есть того, что сегодня драматизируется как утрата солидарности. Стоит напомнить, что среди исследователей существует целый ряд устоявшихся подходов к проблеме происхождения социальности: орудийно-трудовая теория, психологическая, антропологическая, социокультурная, магическая, игровая. Все они так или иначе отсылают друг к другу, указывая на однородность и, что мы не должны терять из виду, – *одновременность* процессов генезиса языка, культуры, сознания и социального. Надо признать, что попытки описать происхождение одного из них, например языка, игнорируя тему происхождения сознания, культуры, социума, заведомо обречены на провал.

Имеет смысл обратиться к книге Кристофа Вульфа, содержащей три раздела: мимезис, перформативность и ритуал [Вульф 2009]. Если эти темы по отдельности основательно разрабатываются в отечественной гуманитарной науке, то вместе – нет. Они не сводятся для объяснения происхождения социальности так, как это делает исторический антрополог, педагог и социолог в одном лице: «Социальное складывается в ритуальных взаимодействиях между людьми, а их телесность является существенной частью его специфического характера, поэтому перформативность – принципиальное условие генезиса социального. Перформативность социального действия означает тот факт, что социальное поведение осуществляется в телесных инсценировках и представлениях, значение которых не сводимо ни к интенциональности, ни к функциональности».

В современной науке существуют различные концепции генезиса социального. У нас наиболее разработан орудийно-деятельностный подход, в рамках которого отличие человека от животных определяется его способностью производить орудия труда и целесообразной деятельностью. Происхождение социальности и культуры в целом непосредственно связано с появлением человеческого труда, который и сделал проточеловека человеком, стадо – сообществом, а естественную природу – культурной. Человек выделился из животного мира благодаря орудийно-трудовой деятельности. Ф. Энгельс, обобщая данные ученых своего времени, сделал вывод: «в известном смысле» мы можем сказать, что «труд создал человека». При этом под трудом понимается лишь целесообразная, опосредованная изготовлением орудий из камня, кости и дерева деятельность. По мысли Энгельса, в процессе труда у людей возникло сознание, а с ним и речь как средство общения в совместной трудовой деятельности.

Среди концепций происхождения социальности обращает на себя мысль американского исследователя Л. Мэм-форда, полагающего, что К. Маркс и Ф. Энгельс преувеличивали роль орудий труда в становлении человека и культуры. Определение человека как «животного, использующего орудие труда», было бы нелепым для Платона, поскольку оно относилось и к Марсу, и Орфею, и к Прометею, и Гефесту в равной мере. Замечу, что орудийно-трудовая концепция происхождения человека с середины XIX века имела и имеет массу своих последователей.

Современными мыслителями предлагается целый веер мнений от утверждения, что язык и самость есть случайное явление (Р. Рорти), до утверждения, что «происхождение языка отсылает к более архаичным формам взаимоотношения людей и неотделимо от времени возникновения общества; язык как средство общения возникает как следствие появления социальных функций общения» (А.А. Леонтьев).

Магическая концепция происхождения социальности, культуры, сознания отстаивается американским культурологом Т. Роззаком (во многом повторявшим идеи Ф. Шиллера о том,

что игра была прообразом форм культуры и со-знания), полагавшим, что мистические песнопения и танцы выражали суть человеческой природы задолго до того, как первый обработанный стал топором. У первобытного человека прежде орудий труда были символы. Вначале были созданы мандала, а лишь потом колесо, священный огонь для жертвоприношений, а лишь затем огонь использовался для приготовления пищи, компас для ориентирования в стране умерших, а затем для путешественников. Связь, устанавливаемая культом, восходит не к логике причинно-следственных отношений, но к более широкому контексту взаимодействия человека и природы, развиваемому сегодня многочисленными приверженцами экологического сознания. Необходимость их выводов не опровергается тем, что, с точки зрения классического дискурса, причинной связи между, например, тотемом и родом не было (отказ *от прямого* родства с тем или иным животным или растением отнюдь не исключает факта принадлежности человеческого рода к живому миру, его естественно-природное происхождение), а в том, что основная форма мысли древних – перенос по сходству и смежности – превышает причинно-следственную зависимость. У Вульфа же основная форма мысли древних – уподобление (мимезис), предстает симметрично, то есть в антропологическом и педагогическом смысле. Надо сказать, что рождение социальности (социализация) в сфере педагогики – типичная тема, но она же – одна из самых сложных в силу вытесненности из сферы резонансных гуманитарных текстов интеллектуальными стандартами нашего времени. Вульф не чурается этого «невостребованного» жанра. И здесь его ожидает успех за нетривиальное развитие тривиальных сюжетов воспитания и образования.

Следующий – ритуальный – подход к генезису социальности опирается на труды Дж. Фрэзера, А. Ленга. Изучая роль ритуала в архаических обществах, они дали методологические установки для выявления не только игровых

и мифопоэтических аспектов становления человека, но собственно ритуального поведения, функции которого несоизмеримо шире, посему они не могут быть редуцированы к «игровой» «символической» концепции происхождения человека. При этом в эволюционистской школе (Дж. Харрисон, А.Б. Кук, Г.М. Мэррей) обосновывались теории ритуального происхождения социальных форм – мистерии, религии, философии. Среди отечественных исследователей отмечу О.М. Фрейденберг, Е.М. Мелетинского, В.Н. Топорова. Последний справедливо полагает, что «выбор ритуала как основного объекта исследования был оправдан: он отсылал к истокам, к началу человеческой культуры, где «культурное» еще не порвало своих связей с «природно-биологическим» и, следовательно, сохраняло еще следы исходной «жизнестроительной» функции. Интерес к началам не был чисто академическим. В его основе было стремление понять природу феномена ритуала, выяснить ситуацию, ответом на которую было появление ритуала, установить всю ту длинную, иногда весьма запутанную цепь эволюции, что связывает ритуал с его отдаленными пережитками в настоящем, уже давно порвавшим со сферой ритуала» [Топоров 1988: 30-31]. Таковой практикой Вульф считает инаугурацию американского президента, которую он подвергает весьма остроумному и не лишнему интриги анализу, показывая структуру архаического ритуала, в ходе которого «победитель выборов Джордж В. Буш перенимает *воображаемое политическое тело президента Соединенных Штатов Америки*».

Какие культурные, воспитательные (социализирующие), познавательные и гедонистические функции исполняет ритуал в настоящем, – вопрос не только теоретический, но и практический, связанный со сложными и неоднозначными процессами современного общества западного типа. Именно в контексте этой практической задачи, решаемой в духе разрабатываемой им концепции исторической антропологии, особенно рельефно предстает отличие подхода К. Вульфа как от его предшественников, так и от большинства наших отечественных авторов. А поскольку, повторюсь, являясь не только социологом-антропологом, но и педагогом,

он акцентирует масштаб телесности отдельного человека в объяснении формирования социума и отдельной личности. Но, как уверен Р. Коллинз, «если нам удастся разработать достаточно вескую теорию на микроуровне, она откроет нам и некоторые секреты крупномасштабных социальных изменений» [Коллинз 2004: 29]. Именно такой ракурс позволяет разрабатывать общую теорию, исходящую из конкретной ситуации, или, говоря словами Вульфа, бытия-в-мире конкретного человека, и связывать ее с актуальными процессами трансформации всего социального поля.

Иной ракурс проблемы дает культурологический подход. Конституирование дисциплины вновь актуализировало проблему происхождения культуры, а, как мы помним, и социальности, и сознания. Среди прочих принято происхождение понятия «культура» вести от древнего слова «культ», полагая, что культура синонимична духовности и религии. Невзирая на то, что у разных народов различные боги, формы культа поклонения им, жертвоприношения, в них много общего. Так, В.С. Соловьев полагал, что религия предков господствует в настоящее время (вторая половина XIX века) у китайской цивилизации, без учета которой понять ее трудно.

На сходство культуры и религии указывал Н.А. Бердяев, поскольку культура получила свое имя от культовой символики. Таким образом, все достижения культуры по природе своей имеют символический характер. Открывая очевидное измерение генезиса культуры, отталкивающейся от культа, ритуала жертвоприношения, исследователи не могли не спровоцировать анализ феномена мимезиса, перформативности и перформанса в происхождении социального. Кстати, у Вульфа идет вначале практическое, но не прагматическое исполнение, перформанс на основе способности подражать, а уж затем социальная деятельность.

Принцип историзма требует аналитики трансформации культуры, ее соотношения с конкретной цивилизацией. Утрачивая культовые, религиозные корни, культура предстает в форме цивилизации. И здесь нам не обойтись без упоминания соотечественников – Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, во многом предвосхитивших культурно-пессимистические концепции наших современников.

В контексте основной темы книги важны взгляды Ж. Де-леза. Упрекая М. Фуко в том, что он «никогда непосредственно не интересовался так называемыми первобытными обществами», Делез полагает, что эти общества «отнюдь не будучи лишены политики и истории, обладают целой сетью союзов, которые невозможно ни вывести из какой-нибудь структуры родства, ни свести к отношениям обмена между группами племенного объединения. Эти объединения пронизывают мелкие локальные группы, конституируют соотношения сил (дарения и отдаривания) и руководятся властью» [Делез 1998: 61]. Попытку объяснить индивидуальное, не редуцируя его к социальному, а социальное объяснять через индивидуальное предпринимает автор, который в центр своего исследования ставит соотношение телесного и социального *в масштабе конкретного человека*. Исходя из такой постановки вопроса, Вульф показывает, как миметические, перформативные и ритуальные процессы взаимодействуют в ходе «присвоения мира и конституирования субъекта», или, иными словами, как формируется тело человека благодаря перформативным практикам. Перефразируя мысль Фуко из «Воли к знанию», мы получим: «Социальность находится повсюду, и не потому что она все охватывает, а потому что идет отовсюду». Эта логика формы социального ведет нас к осознанию того, что социальность формируется, сводя воедино перформативное тело, язык как действие, поступок как телесное исполнение, ритуал как перформативное действие, миметическое приобретение перформативного знания, опыт пространства в развитии: тело, движение, глобализация, ритуал и время, ритуальная практика, ритуал и религия, ритуал и право.

Рефлектировать или рефлексировать

Архаика дает эталон чистоты бытия бессознательного, не отягощенного сложными отношениями с кровными и идейными наследниками (progenies), не отформатированного еще версиями аналитического языка, не включенного в цепь формального вывода. Она дает образец предела разумности постольку, поскольку является универсальной и абсолютной (в западной цивилизации) сферой запрета: убийство, каннибализм, человеческие жертвоприношения, телесное рабство, наркотические мистерии и т.д. Она устанавливает предел внутри нас. Но вот что странно, предел не отделяет человека от животного; он предваряет топологически иное пространство: ритуалами, мифами, жертвоприношениями и сексуальностью человек отделял себя от животного и, неволью, от себя самого [Диденко 1997]. Архаическое репрезентирует отнюдь не рудименты животного в человеке, что нередко можно встретить в исследовательской литературе. Различие между архаическим и животным, архаическим и биологическим такое же, как между человеческим и животным, социальным и биологическим.

Перед нами встает проблема испытания разрешающей (обратим внимание на еще один термин, имеющий явные оптические коннотации) способности рефлексии отразить в истории сознания его архаический этап. Архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности, первой паузы между стимулом и желанием. И этот опыт необратим; его результаты – фундамент любого сознания, бесценные крупницы, давшие жизнь человеку и ушедшие в бесконечные глубины его подсознания, задающие архетипы и гомологические ряды культуры и определяющие остов коэволюции общества и природы. Они «забыты» ровно настолько, насколько путь цивилизации расходится с культурой. Архаическое сознание, произведя из своего лоно сознание современное, не осталось в прошлом, но имманентно самой чистой процедуре рефлексии в настоящем. Отношение разума к архаике, как ничто иное, обнаруживает умолчание предпосылок того сознания, которое высказывается о своих истоках. Наше стремление к целостности, с одной стороны, и локальности, с другой, есть воспоминание о едином мировом океане, о едином первоязыке, едином окружении.

Актуальность обращения к архаическому этапу человечества, к сознанию родоплеменного сообщества обусловлена также целым рядом обстоятельств, среди которых можно указать на предпринимаемые в последнее время усилия обнаружить и определить вне-, до- и инаучные формы мысли, которые бы ограничили как «притязание разума», так и позволили бы избавиться от последствий «разума заблуждающего». К этому можно добавить плодотворную дискуссию по волнующим многих проблемам личной безопасности, решение и осмысление которых увязывается с пониманием природы уголовной субкультуры как «первобытной», а также воспроизводстве архаических структур в современную эпоху в среде подростков, армии, тюрьме и прочих относительно замкнутых и изолированных сообществ [Лихачев 1934; Кабо 1990; Самойлов 1990; Левинтон 1990].

Попытки постичь архаического человека этологической меркой «агрессивности» столь же неудачны, сколь и современные просчеты полезности, социальной и экономической эффективности. Он оказывается вне линии животное – человек, но в некоем третьем месте: превосходящем (избыточном) композиции реагирования на фундаменте инстинктов и дистанции к дистинкциям последующего самооправдания разума. Иначе говоря, в окрест архаики силовые линии непосредственно животного и опосредствованного человеческого искривляются, а прямолинейность гносеологических схем оказывается беспомощной для ориентирования в архаическом лабиринте. Архаика была переходным периодом, но, повторяюсь, переходность мыслится не линейно от животного к человеческому, не как равно-суммарное состояние – конгломерат, отличающееся лишь пропорциями того или другого. Но переходность как само-

стоятельность, как несводимость и обособленность – настороженно-почтительное отношение к диким животным, страх перед которыми побеждался уподоблением себя, своего рода в теме, с одной стороны, и ужасающей неизвестностью неминуемого будущего, новизна которого чужда духу предков, с другой. Из усилий самобытности произрастает отрицание архаической коллективности.

Пространство архаического вытеснено из пределов разумного. Регламентированная современной западной культурой допустимая норма выражения телесных аффектов витальных и культурных потребностей репрессирует проявление освященных традицией и ритуалом «естественных» желаний первобытного человека. Однако сегодня это архаическое пространство настойчивым преступлением границ разума, разрывом рефлексивной (как ни изоцируется рефлексивный разум, все же его оптическое происхождение, повлекшее господство паноптической метафоры в философском дискурсе, неустранимо, как неустранима сама природа его рефлексивности, которая выдает себя повсеместно, в том числе и в словоупотреблении *рефлектировать* в смысле размышлять об исходных посылах, обращаться к себе там, где уместно *рефлектировать*, ибо термин «рефлектировать» прямо и непосредственно отсылает нас к оптическим, механически повторяющимся, отражающим коннотациям, в нем содержащимся¹) цепи взаимоотражения результата пройденного пути и его исходного пункта, дающего, как мы помним, покой самотождества и прозрачность сознания для своих собственных актов, ищет «собственный» язык выражения.

Но поскольку размышлять – это не только утверждать и подтверждать основания, но и корректировать, отказываться от предрассудков и представлений, постольку термин «рефлектировать» в силу его подчинения оптической принудительности, не выражает существо дела размышления. И напротив, рефлектировать – это значит иметь возможность видоизменять основание мысли, исходные посылки, предубеждения. В классической оптике зеркальное основание вне подозрений, вне критики и обоснования. Здесь основание положено, принято, учреждено и допущено как условие мысли. Реализуется в полной мере в телеологически проецируемом настоящего на образ исходного, разыскивает разумное в основании разума. Природа рефлексии раскрывается в отказе от безусловности основания. Сокровенное мысли не прозрачно для себя самой, не идеально и мыслит себя лишь до определенных пределов. Мысль определенного тела в определенном топосе имеет свой Логос, свою логику, свою выразимость. Она опирается на свой опыт выживания. В свете этого рефлектировать – значит сжимать основание до границ обозримости, до разрыва с другим основанием, топосом, с иной сцепкой тела с топосом, на нем проживающим, со специфическим кровообращением природы и культуры.

Несомненно, что до конца, что значит до своей противоположности, продуманная мысль всегда таит потенциал скандальности, как язык либертена, гиперборея и ацефала спотыкается о пределы нормативного в попытке осмыслить сокровенное. Представим себе полный искренности язык каннибала и жреца архаического сообщества. Их язык в состоянии подвести к черте запредельного, перед которой человек останавливается, словно нечистая сила перед линией магического круга. От безысходности он начинает двигаться все выше и выше вдоль этой линии, постепенно теряя связь с исходной, но и не приходя к заветной реальности, не трансгрессируя, не выходя из себя. Но в этом спотыкании, в этом сбое ритма и

¹ Автор статьи «Рефлексия и свобода» Хартвиг Франк разъясняет: в немецком языке *refektieren* (рефлектировать) – глагол, отглагольное существительное – *Reflexion*. Оба слова означают процесс оптического отражения и размышление одновременно. Прежде также часто *Reflexion* писали как *Reflektion*, однако сегодня это слово употребляется крайне редко [См.: *Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche 1997: 147-149*]. Это не может не указывать на спецификацию философской и оптической терминологии: рефлектировать как относящееся к сознанию и психике человека, а рефлектировать к оптике, к бытовым приборам, пассивному зеркальному отражению.

мерности мысли проблескивает безмерность, приоткрывается «доразумная» тайна человека, его генеалогия.

Архаика является не только исходом и прошедшим этапом, не только в образе окаменелости и рудимента, проявляющегося в настоящем помимо сознательных усилий, и тем выдающим его тайну, в состояниях торжества и воодушевления толпы, паники, ужаса и безумия, но проявляется также в образах симптомов будущего. Сознание не может не быть включенным в архаику и ею же захваченным. Архаика является отправной точкой размышления и одновременно – пределом рефлексивной мысли, иными словами, она предстоит сознательной рефлексии в той же мере, в какой предел предстоит мысли и ограничивает ее (ибо мысль на пределе мысли лишь осознает границы невозможности в этом ее мыслительном качестве преступить свой предел, осознавая его беспредельную силу). Архаика выступает (проступает) той отшлифованной усилиями современника поверхностью зеркала (вернее тем темным слоем, который нанесен с оборотной стороны поверх блестящей амальгамы зеркала), в которое он каждый день смотрится и, отразившись и отточившись в процедуре самопризнания и приятия себя, он тем же взглядом обращается к настоящему. Видя в архаике иное себя, отражаясь от нее как от зеркальной поверхности (поэтому не может заглянуть за нее), глаз субъекта нового времени преувеличил свою господствующую роль через оптические приборы; с ростом возможности увеличения их, пропорционально растет значимость визуального наблюдения как исключительного источника информации.

Дорефлексивная стадия

Однако следует заметить, что на дорефлексивной стадии опосредствование – столь же эффективно для выживания архаического человека, как и рациональный *просчет* для современного (в силу отхода от первобытного состояния в первом случае и осознания заката современного – во втором), ибо далекая производная выживания рода задает такую траекторию согласованных с конечной целью действий, что непосредственность кажется насмешкой над причинно-следственной связью, которую связывают исключительно с «наклонной плоскостью» и сталкивающимися шарами.

И рефлексия первобытности дает нам не количественную сумму звериного и человеческого, она движется не по прямой линии, соединяющей прошлое как давно прошедшее с тем, что есть сейчас, проецируя в будущее лишь саморазвитие разумных проектов, сколь бы фантастическими они не были. Призыв же прорваться сквозь амальгаму (повторю, метафора зеркала оказывается продуктивной в объяснении механизма рефлексии и ее ограничительных рамок), посмотреть сквозь зеркало – значит разбить его, уничтожить саму возможность видения. Но отражение потому является онтологическим условием существования сознания, что человек обнаруживает себя, лишь смотрясь в другого. Как ни загадочны корни сознания, как ни темны его первые проявления, как ни иррациональны его стратегии, однако оно не может не открываться тому зеркалу, в которое смотрится и в котором себя обнаруживает. Разбив зеркало и заглянув в глубь колодца, каждый раз обнаружишь зеркало иное: разбив венецианское, обнаружишь стоящее за ним начищенное и блестящее серебряное, далее – медное, разбив медное, увидишь застывшее зеркало традиции (всевозможные изображения богов и героев, охотников и животных), существенным моментом которой является устойчивость. (Но, если момент устойчивости превысит свой ресурс, не увидим ли мы отражение Нарцисса?) Но что стоит за зеркальным образом античности? Не будет неожиданностью увидеть в изображениях и рисунках древних то же зеркало, в которое всматривался и собирал свое коллективное тело первобытный человек.

Обратим внимание, что, отражая, зеркало отражает настойчивое любопытство загля-

нуть за него; оно есть историческая черта, предел, экран, о которые разбивается интенция подлинности, твердости и надежности основания. Заглянуть *за* зеркало, увидеть его изнанку отражения – значит постигнуть его конструкцию принуждения к самоотжеству, к принятию себя, времени, закона, способа быть. Ибо возвращая нам свой образ, зеркало каждый раз инсценирует представление человека о самом себе, а косвенно утверждает верность перспективы и истинность целеполагания, закрывая при этом его про-образ, то, что проявлялся в редких экстатических состояниях, о которых Кант заметил, что здесь «исключается всякая возможность владеть собой». Той действительности этической и эстетической нормативности, которая недостижима вне системы представлений определенного зеркала, так было в случае с подражанием клейстовского юноши античной скульптуре и в попытке воспроизвести «раскованный и совершенный» дух живописи палеолита (А. Маттис). Каждая эпоха смотрится в свое зеркало. Но каждое новое зеркало, наследуя «блеск» старого, не дает возможности ни прикоснуться к изнанке (темной стороне) этого зеркала, ни придать ему окончательный смысл.

В каждой смене зеркал – перверсия: то, что было поверхностью, становится изнанкой, а один из многочисленных рефлексов прежнего зеркала становится отчетливым образом последующего, становится стадией актуального зеркала. Ведущее свою родословную от венецианского, на создание которого требовалась ртуть, уносившая частицы человеческой жизни его создателей, тем самым, что символично, распахивающее пространство разуму, зеркало нового времени настолько заворожило смотрящегося в него человека, что, пожалуй, он не в состоянии увидеть предостережения в мифе о Дионисе, засмотревшемся на себя. Что определенно не может дать зеркало – это возможность увидеть себя смотрящегося, подсмотреть работу, которую делает зеркало с тем, кто в него смотрится. Двуликий Янус – образ Диониса и любого смотрящегося в зеркало – говорит еще и о том, что увидеть себя невозможно. Он вывернутый, но абсолютно зеркальный образ смотрящегося. Как первый, так и второй не способны увидеть себя со стороны, расширить границы видения и включить созерцание в структуру видения. Рефлексия, отождествляемая лишь с одним типом рациональности, не способна на взгляд со стороны, поэтому не дает возможности увидеть более широкий культурный контекст. Защищена от вторжений других образов в себя. Забывает о существовании зеркала Гефеста. Человек, пожелавший проникнуть в тайну зеркал, сокрытую от людей, рискует здравым смыслом и ясностью сознания.

Рефлексия движется по линии принуждения, преломляясь и отражаясь в устройстве зеркал. Игнорируя поверхность непосредственности и стремясь в плотные слои однозначности, она, по-видимости, приобретает качество независимого источника знания, а, по сути, являясь зависимой от целеполагания и целесообразности. Ее основательность и гарантированность – в реактивности ответа; рефлексия, сталкиваясь с негативным, устремляется к очевидности. Тем самым она вносит смысл очевидного, вернее будет сказано, в очевидное, основная функция которого утвердить ценность разума. Осуществив процедуру проверки его на уместность, рефлексия дает разуму надежную почву, при этом сама вынуждена распрощаться с зыбкостью, изменчивостью и непостоянством флексии. Замечу, что акт рефлексии исходных моментов мысли невоспроизводим на языке флексии, на языке зеркальной оптики, языке рассудка, языке прозрачного для самого себя сознания и, наконец, языке «прозрачного общества». Результат рефлексии не дан, как даны объекты флексибельного мира, он, как и стольность, непредставим. Отрефлексированное сознание приобретает новое качество, всегда добавляющееся к нерефлективному, оно столь же очевидно, как и проанализированное, проработанное, отреагированное. Прежде рефлексии человек чувствовал, но не осознавал, не чувствовал, что чувствовал, не понимал, что понимает. Но сверхзадача понять понимание – не занять внешнюю позиции по отношению к моему Я, но понять Я как единство и того и другого, и обы-

денный и рефлексивный уровень, и флексию и рефлексивность, и сознание и тело. Рефлексия есть то, что объединяет мое уникальное восприятие, с общим чувством, мое событие с бытием. Поэтому мы можем сопереживать и понимать чужие мысли. У нас есть общий опыт, в том числе и опыт мысли.

История рефлексии, тесно связанная с оптическими реалиями, с аподиктичностью утверждений об их неразрывности и продуктивности оставили другую ее сторону: флексию. Не менее, а в ситуации возросших скоростей и драматических поисков основ расползающегося основания жизни, представляется продуктивным связать рефлексивность с такими понятиями, как реакция, реанимация, рекреация, реабилитация и т.д. (А если вдуматься, то *ge-flexia* есть типичная *ge-akzia*, а, следовательно, рефлексивный – значит реакционный разум, разум, реагирующий на радикальные изменения, революции в обществе и качественные скачки экологического состояния).

Вспомним, что именно идеи Прокла оказали большое влияние на мысль о возвращении к исходному Средневековья. Флексия – означающее изменения, развития и непостоянства². Тожество идеально. Только чистое (божественное), бестелесное сознание, не знающее ни становления, ни изменения, ни развития, возвращается к изначальному, к исходному, однозначному точно таким же. Ибо, как нас убедил Прокл: «Все способное возвращаться к самому себе бестелесно. В самом деле, никакое тело не возвращается к самому себе». Тело изменяется во времени, оно себе не тождественно. В свете гераклитовско-гегелевских аргументов эта мысль ясна (ее же выражает и Джуан-цзы: «Только отлили тело в форме человека, и уже ему радуются; но это тело еще испытает тьму изменений бесконечных, такое счастье разве можно измерить?»), хотя порой и не очевидна, вернее до поры, до времени вытеснена.

Но и идеальность сознания не гарантирует самоидентичность и неизменность. Зазор, развитие и утрата наивности и оптимизма – растущий дискомфорт самоуверенности и трагизм встречи с идеалами юности – хорошо известный сюжет искусства – бесспорное свидетельство нетождественности тождественного. Если мы, конечно, на манер Декарта, не превращаем его в *substantia cogitans*, за что справедливо критикует его Гуссерль. Поэтому-то Аристотель гораздо осторожнее, с оговорками указания на высшую инстанцию говорит о возможности рефлексии. «А мышление каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его так, что ум и предмет его – одно и то же» [Аристотель. *Мет.* XII 7, 1072b18-24.]. Только плоское зеркало неизменно ровно и холодно отражает падающий на него луч света. Экзистенциальная же рефлексия возвращается к себе, отражаясь от «зеркала природы» (Р. Рорти) (природа – то, что род человека окружает, вмещает, соседствует), то есть зеркала неровного, изменчивого, живого, чувствующего. Недаром флексия – знак постоянного изменения. Если классической рефлексии соответствует геометризованное пространство, в котором универсальный субъект собирает себя посредством зеркального отражения, топологической же рефлексии – отражение от различных топосов, неоднородной сотовой структуры с тысячами плато, физической метафорой которой выступает явление диффузного отражения. Социология, эстетика, экология, геология и иные дисциплины дают определенный образ человека данного места. На фоне сметающей межевые столбы национальных и культурных границ глобализации концеп-

² В немецком языке *flexible*: 1) гибкий, эластичный, *ein flexibler Einband* – мягкая обложка; 2) *перен.* гибкий, подвижный, (легко) приспособляющийся *eine flexible Politik* – гибкая политика *грам.* изменяемый. Во французском *flexibilité* f 1) гибкость, сгибаемость, упругость; 2) *перен.* податливость, гибкость; 3) гибкий характер распятия; *flexion* f; 1) сгиб, сгибание; изгиб, изогнутость; 2) коробление; 3) *грам.* флексия. В русскоязычном варианте «флексия (*flexio* – сгибание, переход) – последняя часть слова, выражающая отношение данного слова к другим словам в предложении и изменяющаяся при склонении и спряжении, напр. “звезд-а, звезд-ы, звезд-ой, звезд-ами”» [Кондаков 1975: 645].

туализация места все настойчивее привлекает внимание. Аутентичное, местное, неподдельное, в том числе и переживание, – под вопросом. Уникальность локального в информационную эпоху конвертируема в популярность, безграничность, повсеместность³. И не важно, о чем идет речь: о картине ли, пирамиде, водопаде, философии. В кризисной ситуации топологическая рефлексия помогает обрести точную меру воздействия на локальную ситуацию глобальных, массмедиаальных процессов.

Уместно вспомнить термин «глокализация», введенный в оборот английским социологом Роландом Робертсоном для обозначения связи и взаимодополнительности двух противоположно направленных процессов в современном мире гомогенизации и гетерогенизации. Как отмечает Робертсон, в мире происходит не просто глобализация, но «глокализация», т. е. «гомогенизация и гетерогенизация. Эти одновременные тенденции в конечном счете взаимодополняемы, взаимопроникают друг в друга, хотя, конечно, в конкретных ситуациях они могут прийти, да и действительно приходят, в столкновение друг с другом» [Robertson 1995: 40]. Термин – продукт эпохи локальных сопротивлений, оптимизма разрешения противоречий (двух противоположных тенденций не изжитой еще эпохи благодушия и вестернизации). Объявленная война с террором положила конец благодушию и цивилизационному оптимизму. В результате локальное становится предельно замкнутым, непрозрачным, опасным: и как террористическая угроза, и как угроза туризму и экономическим интересам работающим там компаниям, и как место выращивания и производства наркотиков. Топологическая рефлексия является методологической основой аналитики локального топоса изнутри самого топоса.

Если в отношении рациональности стало общим местом говорить о различных типах и формах рациональности, то в отношении рефлексии дело обстоит иначе, так как она по-прежнему отождествляется с рациональностью определенного – а именно классического – типа⁴. Но, посчитав обоснованным существование качественно разнородных типов рациональности, спросим себя: как в таком случае обстоит дело с рефлексией? Остается ли она неизменной в различных типах рациональности, либо она также приобретает свое качественное отличие? Приняв последнее, нам не остается ничего иного, как лишь попытаться «показать» ее специфику, когда она касается истоков сознания и границ своего и чужого в истории сознания.

В исполнении задуманного нам поможет метафора многообразия зеркал (говорящая о различных способах конструирования своего образа в мире и способах задания онтологии этого мира), в которых отражался человек на протяжении своей истории. Рефлексия неклассического типа тем, что она отказывается от прямолинейности и стерильности оптикоцентристской метафоры, беря в советчики зеркало «кривое», которое не подтверждает известное, приоткрывает неизвестное себе состояние. Состояние множественности своего я, его эклектичности и равноправия различных стратегий, участвующих в его сборке. Ибо жесткой однозначности субъекта, представленного (отраженного) в «зеркале» классики, про-

³ Теоретики архитектуры выражают это по-своему, но, по сути, о том же: «Локальные культуры сегодня оттягивают на себя внимание и играют роль своего рода центра, который постепенно теряет свою монопольную позицию. Причина перекодировок силы влияния местных событий на общие процессы – глобализация информационного обмена. При моментальной огласке любая фраза в самом забытом месте может сыграть решающую роль, будет услышана, словно сказана с мировой трибуны. События периферии переписывают сценарий мировой истории» [Татлин 2006: 31].

⁴ Приведу мнение С.С. Аверинцева: «Рационализм античный, средневековый и ренессансный... – тот первый тип европейского рационализма, который был подготовлен досократиками, шумно и с вызовом заявил о себе во всеуслышание у софистов и окончательно выяснил собственные основания в творчестве Аристотеля, затем сохранял фундаментальное тождество себе до времен Декарта и далее до зари индустриальной эры. Что это был за рационализм? От всех предшествовавших ему состояний мысли и форм познания его резко отделяло наличие методической рефлексии, обращенной, во-первых, на самое мысль, во-вторых, на инобытие мысли в слове» [Аверинцев 1996: 338].

тивнопоставляется многообразие рефлексов, прихотливо собирающихся в некие коллективные целостности и столь же прихотливо исчезающие с той лишь целью, чтобы собраться вновь в ином месте и иной конфигурации. Рефлексия подменяется игрой рефлексов. И именно тем, что она зависит от контекста, она структурно совпадает с рефлексией сознания своих исходных оснований в пространстве архаического.

Чем острее кризис современной цивилизации, тем неотвратимее требуется возрождение опыта культуры древних: необходима работа, обратная той, которая привела к кризису; необходимы новации-возрождения, новации-реунификации, новации-самоидентификации, новации-адаптации. Интонация ответственности и участия реабилитирует стратегии сборки и реагирования единого тела на единой же экзистенциальной территории. Ведь мировоззрение архаического человека радикально центрировано; он мыслит свой мир – единственным миром, миром, в котором нет стремления к иному «зарубежному» миру (у каждого племени свой центр, свой жертвенный алтарь, свой Космос), в котором он являет собой активное начало: жертвами и ритуалами организующий мир. Он Космоустроитель. Их повседневность самозамкнута и суверенна, что, по сути, предвосхищает все усилия постструктуралистов децентрировать любые структуры, сделав равноправными различные культурные и географические миры, а также усилия по «одомашниванию» мира.

Способ, каким, может быть, рефлексия заявляет собой иной тип дискурса. В рефлексии – фундаментальным условием ее осуществимости – включается особенность топографии того объекта, который подвергается рефлексии; рефлексии, которая не столько учитывает специфику своего объекта, сколько специфическим образом разворачивается в пространстве его существования. Конкретные условия становятся онтологической предпосылкой рефлексии, ее принципиальной обусловленностью. Аккумулируя опыт древности, субъект обретает способность участвующего и сопереживающего отношения к познающему объекту. Добавлю не только в духовно-практической, но и предметной деятельности. Жертвоприношение по окончании сева совершалось не только для того, чтобы умилостивить духов места, но и обретения согласия и покоя, поскольку оно «связано со всеми аспектами человеческой жизни и даже с материальным благополучием. Когда пропадает согласие между людьми, то хотя и солнце светит, и дождь идет, как обычно, но поля обрабатываются хуже, а это отражается на урожаях» [Жирап 2000: 15].

Как способ решения глобальных проблем современности архаический опыт все более становится привлекательным как для общественных и политических течений (от «Новой волны» и «Зеленых» до антиглобалистов), так и научных прогнозов, глобальных ориентиров и футурологических концепций. В чем же, однако, отличие проводимой здесь идеи культивирования архаики от названных движений, заявляющих о себе в самых различных уголках Земли? Очевидно, что идея обращения к архаике является одной из самых устойчивых в истории мысли. Она сродни идее о вечном возвращении, круговороте сущего и цикличности развития. Особенность предлагаемого мной подхода в том, что возвращение к архаике не является регрессивным движением, то есть возвращение не есть возвращение назад к природе, к «дикому» состоянию. Так как когда речь идет о рекультивации архаики, то это необходимо понимать в том смысле, что воспроизводятся некоторые осевые направления мысли и чувства, некоторая мировоззренческая установка, а не полное воскрешение архаического состояния человека. Движение к архаике есть, по сути дела, движение в будущее и *vice versa*, есть способ прорваться к решительным новациям, есть, наконец, способ достойно ответить на вызов современности – радикально изменить свои стратегии отношения к миру, к себе и себе подобным. Ведь сегодня уже ясно, что человек не может не брать на себя заботы и хлопоты по образу архаического человека за «Космоустроение», то есть за процессы, ранее считавшиеся объективными: геологические, экологические, климатические и пр. Однако если экологи-

ческие процессы уже стали объектом сознательных усилий и целенаправленных действий, то сфера реальных потребностей и желаний, культивируемая в архаическом периоде истории человека в определенном времени и месте, в которых нарушались табу, проводились жертвоприношения, мистерии (дающие опыт единого архаического тела, периодическое пребывание в котором является фундаментальной потребностью человека и находящиеся на границе культуры и натуры), – осознается далеко не в той мере, в которой она того заслуживает.

Версия Джона Саллиса

Работы Джона Саллиса, посвященные архаической рефлексии, оказали серьезное влияние на англо-саксонскую мысль, что, в частности, подтверждает книга под редакцией Кеннета Мали, посвященная работам Саллиса⁵. Саллис исходит из тезиса о первичности перцепции перед апперцепцией (вопреки традиции, идущей от Лейбница, трактовать перцепцию как восприятие смутное и бессознательное в противоположность ясному осознанию – апперцепции). Его точка зрения принципиально расходится с позицией Мерло-Понти, понимание телесности которого он разбирает. Саллис фиксирует следующие, связанные с основной характеристикой перцепции качества: новизна и автономия. Проблема новизны опирается на новизну перцептивного опыта, предваряющего размышление. Согласно Мерло-Понти рефлексия должна быть понята в терминах тела. Поскольку субъект и объект не существуют вне пространства, Саллис поднимает важный вопрос: «Обосновывается ли невозможность рефлексии тем, что она встречается с непроницаемостью при каждой попытке рефлексии?» [The Path of archaic thinking... 1995: 32]. Эта ситуация указывает, что путь возвращения к началу требует иных средств, нежели те, которыми располагала классическая рефлексия. Как тогда возможно обратиться к истокам, которые Саллис именуется первобытный слой (primordial stratum)? И что дает рефлексивное обращение к истокам (pointing back), к состоянию, которое является изначальным (radically antecedent), непосредственным? За этими вопросами идет следующий вопрос Саллиса: «Как возможна рефлексия, если уже есть перцептивное тело?» [Там же: 40] Это подводит к третьей проблеме, относящейся к основной характеристике перцепции. Согласно Мерло-Понти, восприятие обнаруживает мысль и воспринимает ее как данную. Таким образом, нет никакой возможности возвращения к тому состоянию, когда человек еще не воспринимал мир. Как следствие – сама направленность мысли, с помощью которой Мерло-Понти стремится устанавливать зависимость мысли от восприятия, зависит от восприятия, следовательно, ее результат – мысль – является зависимой. Тотальный проект оборачивается сам против себя [Там же: 41].

Возвращение к истокам, по Саллису, ведет к поиску нового проекта, который стремится ясно сформулировать отношение выражения (expression) мысли к опыту восприятия. Новый проект строится на различии видимого и невидимого (The Visible and the Invisible). Здесь тематизируется Логос невидимого. Задача, по Саллису, состоит в том, чтобы раствориться в невидимом и «внести тишину в выражение» [Там же: 64]. Чтобы выполнить эту задачу, Саллис, указывая на руку, спрашивает: «Поскольку определенные движения моей руки по поверхности могут показать текстуру этой поверхности, постольку я удостоверяюсь, что осуществляю соответствующее движение?» [Там же: 78]. Саллис убежден, что их гармония возможна, потому что моя рука «знает» свой путь по формам материальных вещей. Тело подводит нас к вещам непосредственно. Но вещи – больше чем поверхности, и следовательно, нет возможности наблюдать с некоей высоты, с которой полностью видимо тело. Вещи обладают временем ожидания, размерностью, плотностью. Они открывают себя в соприкосновении.

⁵ См., например, его работу «Феноменология и возвращение к началам» [Sallis J. 1973].

Тело, поэтому, больше не препятствие доступу к вещам. Само тело – участок пересечения, область, которая и ни внутри, и ни вне предмета; скорее, это – то место, где возникает гармония видящего и увиденного. Это подводит Саллиса к следующему вопросу: «Как выразить это фундаментальное пересечение тела и предмета?» [Там же: 84] В ответе на этот вопрос, он руководствуется связанностью видимого и невидимого: тело видимо (разумно) «для себя». Исходя из того, что тело разумно «для себя», оно само-рефлексивно, что, по мнению Саллиса, доказывает Мерло-Понти, говоря, что такая само-рефлексия порождает чувство неловкости и пробуждает речь. Тело человека и мир находятся в диалоге, в котором человек формулирует себя, выражается и определяется. Тело – предъявитель значения.

Саллис, обращая внимание на проблему движения от перцепции к рефлексии и выражение ее результата посредством тела, которое дает гарантию если не полного тождества между до-рефлексивным опытом и тематизацией этого опыта в акте рефлексии, то их максимального сближения. Однако же Саллис предостерегает от полного тождества и совпадения: так как рефлексия целиком включена в процедуру самосознания, следовательно, она сама является основой опыта. Кроме того, Саллис, опираясь на положение Мерло-Понти, сформулировавшего идею языка как плоти, который является «менее тяжелым и более прозрачным, чем тело». Он проводит аналогию между рефлексивностью (обратимостью) тела и тем, что оно чувствует. Как есть рефлексия акта касания и видения этого касания, также имеется рефлексия речи и слушания ее. Это новая рефлексия – как и идея языка-плоти – обнаруживается и фиксируется им в изначальном (первобытном) слое опыта.

Итак, зафиксируем выводы Саллиса. Архаическая рефлексия неотделима от тела, включена в его «работу», в способ связи с вещами, в чувственное восприятие⁶. Есть архаика и специфика ориентирования в пространстве архаического Космоса. Отличие же архаического ориентирования от ориентирования в современных пространствах, где проявляются архаические формы сознания, состоит в том, что хотя и в первом, и во втором случаях ориентирование происходит стихийно, но во втором оно поддается, пусть и постфактум, рефлексии того, кто ориентируется. Но каким образом стихийное ориентирование в тех фрагментах реальности, в которых воскрешается архаический Космос, возможно подвергнуть рефлексии? Или иначе, как возможно ориентироваться в малом мире, на коротких отрезках жизненно-практических устремлений вне и без помощи трансцендентального означающего? В том случае, если это осуществимо, то властен ли тот или иной топос требовать уникальности его прочтения?

Скрытая локальность универсальности

То, что предстает сегодня как новизна, является лишь революцией в исходном смысле этого слова – возвращением. Много сил было положено на утверждение и господство гносеологически трактуемой концепции адекватности: соответствия слов и вещей, мысли и бытия, замысла и воплощения. Но именно в неадекватности, смещении смысла – парадокс, оксюморон, амфиболия или экстагический жест (заранее обреченные стать закладной жертвой разума, быть снятыми и разрешенными или, напротив, размещенными в определенном изолированном месте) – обнаруживают поступательный прогресс познания, столь же неотвратимый, как и технический прогресс. Неадекватность регламентируется. Мы уже привыкли, что уголовные законы формулируются для правонарушений, а не предписывают правильный образ действий; предполагается, что, за исключением обязательств перед государством, во всех ин-

⁶ Поворот современной философии в диагнозе Саллиса сопряжен с «освобождением чувственного от его классического определения как образа или воплощения интеллигибельного, высвобождение чувственного ради него самого» [Саллис 2001: 29].

дивидуальных отношениях человек *знает*, как себя вести, как сохранять адекватность. Примером высокой степени заботы об адекватности как упорядоченности отношений между людьми была китайская цивилизация. Во времена Конфуция там «человек, стремящийся добиться успеха в жизни, должен был овладеть примерно 3300 правилами поведения». Вспомним, для того чтобы быть образованным в средние века, ученому необходимо было освоить и держать в актуальной памяти около 3000 цитат из Библии и Отцов церкви [Сергеев, Слинин 1987: 115].

В итоге можно предположить, что есть прямая зависимость чистоты рефлексии от глубины забвения архаического отношения к миру. Дошедшая до своего логического конца чистая трансцендентальная рефлексия деконструируется, обнажая тотальность *частного* случая или, вспомнив Т. Вадена, претензия на универсальность исходит всегда из локальной культуры, которая «стремится свою локальность скрыть». Архаика меж тем универсальнее претензии на универсальность, поскольку она не есть только исход и прошедший этап всех без исключения культур, не рудимент, напоминающий о себе в экстремальных условиях, но и наше настоящее и будущее. Сознание и культура не могут не быть включенными в архаику, питаемыми ею и ею же захваченными. В силу этого архаика является отправной точкой размышления и одновременно – пределом рефлексивной мысли, иными словами, она предстает сознательной рефлексии в той же мере, в какой предел предстает мысли и ограничивает ее (ибо мысль на пределе мысли лишь осознает границы невозможности преступить свой предел, осознавая его неодолимую силу).

Как показал анализ смены форм рефлексии, ее тотальной критики и дезавуирования, а затем возрождения в форме рефлексии топологической, определяемой как рефлексия условий процесса рефлексии или рефлексия над рефлексией, в которой ее *местные* условия, ее *генеалогия* включаются в структуру самой рефлексии; посредством апроприации вначале досократических, а затем и архаических способов отношения к окружающему миру становится ясно, что пространство архаического является реальностью не только археологии, но и эпистемологии, культурологии, исторической и культурной антропологии, медиафилософии и аналитики актуальных форм экстремальности.

13. Опыт концептуализации места

Урок Аристотеля

Наряду с проблемами теоретического обоснования связи рефлексии с телом человека, с местом ее проведения, актуальны исследования, продумывающие специфику места в различных его аспектах – от естественнонаучного до символического и культурного [См.: Минц, Преображенский 1970; Известия АН РФ 1996; Культурная география 2001; Замятин 1999, 2003; Черняева 2005; Филлипов 2008; Шевцов 2009]. Но прежде всего стоит вспомнить, что место (греч. *topos* (τόπος) лат. *spatium, locus*) понимается Аристотелем в двух смыслах (это дало повод поместить две статьи понятия «*topos*» в аристотелевском лексиконе). Первое значение раскрывается им в трактате «Физика» в пяти главах четвертой книги. Поставив вопрос о месте (*ho topos*): «существует ли оно или нет, и как существует, и что оно такое» [Аристотель *Phys.IV* 1, 208a25], он, в четырех главах разбирая различные аспекты понимания места, отвечает на поставленный вопрос следующим образом: «Будем считать правильным прежде всего, что место объемлет тот [предмет], местом которого оно служит, и не есть что-либо присущее предмету» [Аристотель *Phys.IV* 3, 210b30-211a]. При этом под местом, согласно Аристотелю, не стоит понимать лишь поверхность или плоскость. Место не есть форма, ма-

терия, ни протяжение, а то, что соотносится с «границей объемлющего тела» [Phys.IV 4, 212a 5].

Второе значение термина дается в трактатах «Топика» и «Риторика», где *topos* (τόπος) лат. *locus*) лишается значения *spatium* (пространства) и означает некое начало, руководство или инструкцию, которыми должен руководствоваться диалектик (говорящий, вопрошающий, ритор) приводя свои аргументы⁷. Топика и риторика содержат указание (топ) диалектику или оратору, как он может аргументировать мысль в определенной ситуации. Сами топы не являются аргументами, но выступают общей схемой того, как выдвигать аргументы. Здесь топы есть *место в речи*⁸. Они служат для правильной цепочки умозаключений, они не есть форма логически правильного вывода, но дают рекомендации, как вызвать эмоции и представить характер, или дают советы, как дискредитировать соперника. Они есть общие правила аргументов, как то: «В каком порядке нужно задавать вопросы. Тот, кто собирается задавать вопросы, должен, во-первых, найти тот топ, исходя из которого следует приводить доводы» [Тор. 155b2-5]. Важное различие для Аристотеля между диалектиком (по сути, выпад против софистов) и философом в том, что софист последовательностью вопросов обращен к другому лицу, а философ «ведет исследование для себя», хотя здесь же Аристотель делает уступку публичности, ибо его философ все же должен прикладывать усилия, чтобы его «положения были, возможно, более известны и близки к началам» [Тор. 155b14]. Таким образом, если положения близки началам, то обращенность к другим не только не запрещена, но предполагалась им. Сделаю вывод, урок Аристотеля в том, что топос это не плоскость, а объем, это не просто место среди вещей, но и правило аргументирования и убеждения в их неотторжимости. От дискурса топос отличается тем, что природная составляющая его содержания, акцентирует соположение природной закономерности и логике порядка вопрошания и уместности приведения аргументов. Топос объединяет место и дискурс, и географические особенности места, и способы коммуникации, и осуществление власти (дискурсивных практик).

Вольфганг Маркс о топологии

Представляет интерес то, как аристотелевская трактовка места в «Топике» и «Риторике» предстает в объемном исследовании «Топология рефлексии», или, точнее (исходя из его содержания), «Рефлексия в топологии» Вольфганга Маркса. Он убежден, что во всех сложных жизненных ситуациях нас спасет логика, а именно, как каждый раз заново применяются проверенные временем и надежные топы мышления Аристотеля. И речь лишь о мастерстве их применения, которое опирается на владение топологией. Автор предостерегает нас от мертвых философских систем, поскольку «нужно принимать во внимание собственный вес настоящего». Следуя Аристотелю, Маркс, с одной стороны, считает идеи потенциалом, вечно сущим и гарантирующим нам будущее (в качестве осмысленного бытия). С другой стороны, в

⁷ На эту сторону трактовки места у Аристотеля обращает внимание Ч. Рапп, см.: [Rapp 2005: 605-607].

⁸ Стоит указать на архаическую ситуацию, высказанную глубоким и тонким исследователем мифа В.Н. Топоровым, где различие слова и тела еще не произошло: «В ряде традиций (в частности, в древнеиндийской) в круг жрецов включался и “грамматик”, в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала». Действия грамматика поразительным образом совпадают с тем, что совершает жрец: «Они оба расчлениют, разъединят первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосмоса), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторенное и выраженное в слове, что придает достигнутому «вторичному» единству (усиленному) силу вечности (ср. мотив вечного, «неуничтожаемого» слова, непобедимого временем), с одной стороны, и большую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым – с другой» [Топоров 1988: 21].

духе Фуко он предостерегает читателей от устойчивых смыслов, само собой разумеющегося понимания идей, стабильных формул, которые лежат в основе всякой властной диспозиции. В духе же Гегеля он трактует динамику идей, зависимых от времени и потому советует не считать идеи «колоннами, подпирающими нашу ориентацию в мире». Речь скорее идет «о нейтрализующем сознании, гарантирующем будущее и спасающем от страха перед ничто не имеющего конца настоящего без прошлого, ведь будущее – это нечто иное, как отдаленное и становящееся еще отдаленным, но одновременно и скрывающееся в тени прошлого» [Marx 1984: 2f]. Эту связь времени гарантирует нам рационализм и научный подход. «Потрясающая сила систем спекулятивной метафизики основана на элементарной потребности живого сознания с течением времени останавливаться в старых формах, но также и старом содержании, из-за чего возникает слепота к новому, в ложной успокоенности, считающей, что духовные (интеллектуальные) операции будут якобы протекать автоматически, напрасно надеясь на существование надежных схем, которым можно доверять с закрытыми глазами и в любой ситуации». Противоречие старых форм (в которых нуждается живое сознание) и старого же содержания (которое просачивается в эти старые формы) решается введением концепта «динамического консерватизма».

В. Маркс подвергает критике тех, кто сегодня в ситуации утраты единства сознания пытается реанимировать и использовать старые философские системы, как, например, трансцендентальную теорию рефлексии. Не отказываясь от категориальности мышления, Маркс подчеркивает, что есть некое *между* – «между категорий, которое никогда не может быть заполнено» [Там же: 654], что и обеспечивает принципиальную «незавершенность системы топологии рефлексии».

При этом он вводит понятие «динамический консерватизм», означающее умеющего приспособлять старые формы к любой ситуации, что предполагает тотальность единой рациональности. «Чистое и позиционально детерминированное мышление непосредственно связываются друг другом так, что определенность (точность) мыслительных представлений (как процесс их дифференцирования в их точности (определенности), так и связанный с этим топологический сдвиг в контекст определений, которые поддаются определению) зависит от категорий. Все это разыгрывается в динамическом между, которое определяют и раскрывают категории, при этом само же между не наполняется ими. Но категории в их определенности (точности) не зависят от детерминированных мыслей и их различных (актуальных) детерминантов: так как они должны быть помыслены как освободившиеся от всего внешнего (развязавшиеся со всяким внешним). Но, тем не менее, они могут быть помыслены только как определенности. Чистая функция мышления призвана указывать на определенность (точность), в которой эта функция реализуется. Эта определенность (точность) – это поверхность чистого понятия, которое постольку есть само чистое мышление, поскольку оно структурировано и определено (точно), а также охватывает мыслительные представления, которые как поверхности существуют в синтезе. Поэтому чистое мышление как внешняя рефлексия, по сути, относится ко всем мыслям и функционирует как основа системы по-разному взаимосвязанных мыслей» [Там же: 657]. Весьма недвусмысленно связав чистое мышление и внешнюю рефлексия, В. Маркс совершенно справедливо связывает их системой. Не чистое мышление, опирается на рефлексия изнутри топоса, или, согласно Хайдеггеру, такое «вопросание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос» [Хайдеггер 1993а: 333]. Экологические катастрофы ставят на грань выживаемости людей в данном месте и в данных условиях. Посему желаемая чистота (от вещества, материала, среды, до социальных отношений и трансцендентального субъекта), которая оправдана в определенных исторических условиях, в наши дни достигла стерильности, сегодня все чаще осмысливается не-

гитивно.

Система рефлексии топоса принципиально не может быть завершена. «Поскольку согласно теоремам Гёделя о неполноте (доказывающим, что программа Гильберта по поиску полного и непротиворечивого множества аксиом для всей математики несостоятельна и невозможна), экстраполированной в область эпистемологии и гносеологии, показывает невозможность полной формализации человеческого знания. Эффективность используемых концептов распознается в опыте постижения особенности специфических условий его применения; они не есть содержание мыслей предпосланные рефлексивному акту, не априорные формы, косвенным свидетельством чего является тот факт, что со временем появляется острая нужда в новых концептах и новых формах рефлексии, обусловленные, но не predeterminedные тем, откуда и на что направлена рефлексия. Таким образом, незавершенной остается не только система содержаний, но и «формы рефлексии, которые обязаны пройти свой путь, отвечая на диктат историчности любой определенности, преследуя при этом самовыражение; но, выразить себя в различных системах, следовать различным по содержанию точкам зрения с тем, чтобы ясно и контролируемо продолжать себя; при этом завершенностью и гарантированной надежностью принципов о фундаментальных основах мышления мышление не обладает. Функции чистого мышления в системе всех мыслей можно понимать как чистые моменты потому, что мышление как синтез на поверхности остается чистым; поскольку в нем самом теряет значение как понятие определенной поверхности, так и основа синтеза» [Marx 1984: 657].

Только конечная личность, осуществляющая рефлексия, способна к топологическим формам, идущим от тотальности к локальности, означающее того, что в своей конечности человек способен постигнуть бесконечное, моральный императив, произведение искусства. «Но не только моральный мир оказывается связанным с топологическими способностями субъекта, но также и размерность произведения искусства. В произведении, концентрирующем опыт субъективности в различных моментах переживания своей конечности, субъективность дает себе видимость своего ядра. Как будто бы она утвердилась в своей реальности; субъективность в своей свободе дает образ самой себя, но не такой образ, который есть образ самой себя, будто бы она сама есть отображаемое: скорее она отображающее (образующее) то, что входит в произведение, и то, что остается снаружи». Интересно, что Маркс в итоге своего исследования приходит к произведению искусства, которое вечно действенно в той мере, в какой «в нем реализуется основа всякого топологического движения»; поэтому великие превосходящие свое время произведения содержат фундамент жизни, который связан со своим временем, концентрирующим и интерпретирующим вечно движущуюся жизнь и духовность. Но произведения теряют силу вместе со своим временем, поскольку они возникают только в результате определенной констелляции. Но во время своего заката, утрачивая свою значимость, произведения проговаривают нечто существенное: «В своей исторической обусловленности они показывают исторические воздействия, те воздействия, которые раскрывают “действие осознанной конечности, порождающей сеть непрерывных и направленных в будущее трансформаций сознания... Не зря о произведениях говорят, что они объективации духа. ...Все мысли возникают как поверхности с ее бесконечной подосновой, они всегда есть начало новой мысли. Поэтому нужно постоянно помнить об условиях раскрытия новых мыслей» [Там же: 667-668, 670]. Это и только это дает свободу мышлению, которое из себя самого выйти не может, поскольку замкнуто классической версией разума, классическим же идеализмом и наивной верой Маркса в спасение «свободы мышления».

Место восприятия и неприятия

Место *восприятия* или *неприятия* мира, которое удерживается топологической рефлексией, свидетельствует о том, что нет безусловного (что в контексте нашего исследования в первую очередь означает – *внепространственного*) основания для различных топосов, культур, разума; как нет в данном топосе ни чистого разума, ни зеркальной рефлексии, ни объективной истины. Неизбежность прихода к новому способу мысли требует самым внимательным образом продумать вопросы: кто видит нами? кто чувствует нами? кто желает и волит нами? Именно это является одной из главных задач топологической рефлексии. Вот один из примеров. Мы привычно говорим «западная метафизика», «европейский разум», а в отношении Востока столь же привычно воспроизводим устойчивые клише: «восточное коварство», «восточный деспотизм», «восточная экзотика», «восточная утонченность». Все это не что иное, как стереотипы, которые мы транслируем, не задумываясь. Естественно, что данные фразы произносятся тем увереннее, чем менее знаком говорящий с предметом суждений. Специалист и подлинный знаток данных регионов будет куда как осторожнее в суждениях, речь его будет содержать неизбежные оговорки. Ибо для того, чтобы высказываться, необходимо не только иметь сцену речи – место для высказывания, но и опыт познания: «Наиболее оптимальным вариантом познания места нам представляется путешествие как процесс соединения субъективности автора и индивидуальности места. Оно, помимо всего прочего, позволяет использовать процесс раскрытия места перед путешественником. Первый взгляд на место есть особый жанр, особая составляющая комплексную географическую характеристику. Сюда попадает именно то, что сразу бросается в глаза, то, что “выдаёт” место с самого начала» [Митин 2004: 13-14].

Но если «рефлексия конструирует абсолют» (В. Беньмин), дает убежище в трансцендентном, то топологическая рефлексия отвечает не столько на вопрос о способе *проживания*, но о способе *выживания*. И оттого, насколько она была проведена строго и последовательно, насколько бескомпромиссно отстаиваются интересы изнутри *telos*'а (единства тела и топоса), настолько же она будет точной. Видом рефлексии, адекватным ситуации равноценности различных культур, может быть рефлексия топологическая. По аналогии с топологией ее можно соотнести с таким созерцанием, которое предполагает *общую природу* созерцаемого и созерцающего. Для нее нет универсальной меры для всех явлений мира, но есть соразмерность близкого. Фактически это воплощено в известном принципе «подобное познается подобным», но поскольку подобное не тождественно подобному, постольку всегда остается некоторый «нетождественный» остаток, дающий как основание уникальности топосу, так и топологическому способу его постижения.

С введением топологической рефлексии утверждается новый способ мысли, осознавшей свою задачу в движении от тотальности к локальности, от всеобщего к единичному, от глобализации к культурной самоидентификации, от внешнего к внутреннему, от евклидовой геометрии к страбоновской географии. И трудно сказать, чего больше в ней: строгой логики процедуры или метафорической силы схватывать нечто как целое, аристотелевской логике не поддающееся. Идея топологической рефлексии заостряет проблему соотносимости несоизмеримого: восприятия, концепта и проекта. Топологическая рефлексия не может не переописывать три важнейшие составляющие философской работы: перцепцию как форму восприятия или неприятия, концептуализацию как способ мыслить и проект как полагания новой цели. Эти моменты динамически связаны: не важно, что идет первым, что начинает трансформироваться, важно, что одно неизменно влечет перестройку другого и с неизбежностью третьего, встраиваясь в итоге в цепку нового расположения мысли, тела и действия.

В этом пункте есть определенное сходство топологической рефлексии и архаического

восприятия мира. Первобытный человек не только отражает себя, но и *воплощает* себя в предке, в животном тотеме, в других (рисует на скалах, лепит из глины, изображает в танце). Отождествляя себя с животным (тотемизм), он удостоверяет биологическое родство и историческую связь с ним. Его отношение к миру участливо, а диалог не утратил изначальный смысл симпатии через симметричное саморанение, сожжение, самопожертвование. В этом типе рефлексии разваливаются привычные оппозиции активного и пассивного начал, внешнего и внутреннего, причины и следствия. Архаическая рефлексия, рефлексия усложняющихся форм поведения, представляет возврат в состояние еще неотделившейся от топоса мысли и еще не ставшего отдельным телом, к тому истоку, где мысль неотделима от других форм реакции на мир, где активность среды ощущается и осознается как собственная активность, поэтому человеком не овладевает чувство покинутости и неприютности. Воскресить забытое, напомнить о чувстве коллективного тела в до-индивидуальную, до-персональную, до-классовую эпоху способна топологическая рефлексия, прототип которой – мифопоэтические воззрения. В итоге топологическая рефлексия предполагает актуализацию ценностей близи и окрестности, в которых пребывает и исходя из которых мыслит человек. Интенция к высказыванию из пространства своего переживания воплощается в желании достигать ближайших целей, основываясь на понимании местоположения современного человека.

Способ обретения неравенства

Методологическое требование топологической рефлексии учета *в равной мере* как всеобщих (вне места и времени) законов рефлексивного разума, так и специфических особенностей места (флексии) неизбежно корректируется выводами проводимой рефлексии. Каковыми являются закономерности проявления унифицирующей всеобщности в виде «азиатского способа производства», «латиноамериканской версии католицизма», «африканского варианта глобализации» и т.д. Идеал всеобщего равенства сталкивается с реальностью жизни конкретного места. Однако, если мы посмотрим на историю осмысления уникальности места, то обнаружим две теоретически проработанные крайности: либо «географический детерминизм», либо всеобщность и необходимость классической рефлексии элиминирующей и пол, и тело, и топос. Контекстуальный, средовой, глокализационный, региональный и прочие подходы к традиционным вопросам означают рост интереса к конкретным условиям трансформации всеобщего в определенных условиях. Косвенно указывая на поиск адекватного ответа на забвение места и тела в эпоху торжества всеобщности и необходимости – фундамента скрытого европоцентризма, идеал динамического равенства, густо замешанного на морально-этических утопиях, в гуманитарной науке мало-помалу пробивает себе путь. Разоблачение и отказ от идеалов модерна показало как свои продуктивные возможности, так и свои ограничения, о чем речь шла в первой главе книги. Закат концептов постструктурализма воскресил ответственности за место, которое в свою очередь привело к особой чуткости к своеобразию места, к топосу, к конкретным условиям местожительства. Воскрешение рефлексии под видом топологической рефлексии чревато не отказом от заявленного методологического требования «учета в равной мере», но движением к нему посредством удаления от него или, иными словами, обретение равенства «в конечном счете». Но этот механизм действует только в том случае, если идеал представим. Итак, идеал равенства мыслим только тогда, когда в каждом конкретном случае он нарушается. Идеал равенства существует как равенство динамическое, предполагающее в каждом акте момент обретения равенства через легитимацию неравного.

Стоит ли приводить пример, который, казалось бы, опровергает саму идею равенства – уникальную непрерывность культурной, социальной и религиозной традиции, основывающейся на столь же крайней кастовой форме неравенства, сколь и легитимной, но, возможно,

из-за своей легитимности так долго существующей? (Не лишними будут и вопросы: не оттого ли каста неприкасаемых жива по сей день, а «прикасаемые» старообрядцы либо сожгли себя, либо погибли от рук православных, либо рассеялись по свету от Сибири до Бразилии?) Поскольку именно утопии равенства, часто вели к восстаниям, массовым убийствам и кровопролитиям, о чем талантливо, осмысливая опыт Октября, писал Павел Антокольский в стихотворении «Санкюлот» 1925 года: в «Был в Париже голод. По-над глубиью / Узких улиц мчался пережат / Ярости. Гремела канонада. / Стекла били. Жуть была – что надо! / О свободе в Якобинском клубе / Распинался бледный адвокат./ Я пришел к нему, сказал: / «Довольно, / Сударь! Равенство полно красы, / Только по какой линейке школьной / Нам равнять горбы или носы? / Так пускай торчат хоть в беспорядке / Головы на пиках!»

Неравенство – изначально, естественно, массово. Оно «такой же хороший закон природы, как и всякий другой», – заметил как-то немецкий историк литературы Иоганн Шерр (Johannes Sherr). Лишь два дня в году день равен ночи, а в остальном каждый день есть движение к кратковременному – раз в полгода – равенству (времени карнавала, мистерии, праздника). Равенство по определению идеально, неравенство – реально. Дабы одни не были «равнее других», необходим прозрачный механизм определения лучшего. Ибо скрытое неравенство под видом равенства неизменно хуже открытого признания иерархии, победителей, рейтингов, выборов. Причина неравенства – природа человека. Спорт, наука, искусство – требуют оценки и признания. В этом пункте даже рьяные идеологи эгалитаризма привычно делают оговорки. Соглашусь с точным определением Александра Кустарева: «Но допустить неравенство в разумных (отрефлексированных) границах для данной культуры и данной местности – архисложная задача. Мера неравенства, допускаемого данной культурой, говорит о самой культуре больше, чем она говорит о себе самой. Только древняя культура Индии и современная развитых стран Запада допускает уважение к собственности, к неравенству социального положения. Противное же – равенство в нищете – не рождает ни искусство, ни качество жизни, ни здоровую экологию, ни нравственного здоровья нации. Как раз напротив, оно ведет к разрушению очагов культуры, созданных в эпоху «эксплуатации и неравенства».

Топологическая рефлексия – инструмент обретения *меры* равенства. Мера обоснованности, разумности, справедливости неравенства в данном месте определяется каждый раз заново. Ее определение – предельно сложный и очень ответственный шаг, предполагающий принятие ответственности. Но как в экономических, социальных и культурных процессах всегда важнее второй и третий шаги, чем первый, например показательной, единичный (отрубить голову ненавистному народу министру), но определяющий тенденцию и направление развития. Итак, топологическая рефлексия гарантирует воспроизводство топоса исходя из идеалов репрезентации его интересов, так как их наличие *допускает* меру равенства неравного. Акт ее не однократен, так как ее проведение включает постоянную осцилляцию всеобщего и единичного, универсального закона и упрямого своеобразия места, глобального и локального.

Мир как продолжение кожи

Гурманы знают, что лучший вкус фруктов проявляется там, где их срывают с дерева, искусствоведы убеждены в том, что произведение поймешь лучше тогда, когда посетишь места, в которых жил и творил художник, экономисты и политологи оперируют понятиями «геоэкономика», «геополитика», «глокализация». Для философов же мысль в топосе не укоренена, поэтому геометафизика – *contradictio in adjecto*. Ибо метафизика фактически исходила из вневременных и внепространственных допущений. Тем не менее, вспомним изречение древних китайцев о том, что «только величайшим удастся установить неразрушимую живую связь с телом своей культуры». Спросим себя, что является более трудной задачей: «устано-

вить неразрушимую живую связь с телом своей культуры» или освоить и присвоить концепты западных философов? Допустим, что постижение зарубежных концептов не самоцель, а средство для того, чтобы на современном уровне анализировать тело своего региона, своей культуры, своей цивилизации. Допущение не столь аподиктично, как может показаться на первый взгляд. Ибо часто, слишком часто средство оборачивается целью, а освоение концептов – самоцелью.

Пытаясь найти ответ на поставленный вопрос, начну с очевидного (не кажущегося): философ, равно как и поэт, и художник ничего не предписывают жизни, но участвуют (то есть воспроизводя и переописывая ее, они, хотят того или нет, изменяют конфигурацию сил, облик событий, интенсивность переживаний и мотивацию поведения), сопрягая способность понимания с изменениями жизни. И здесь нет границы между переживанием внешнего и внутреннего, мыслью и рефлексией истоков этой мысли, частного взгляда и общего настроення, настроение и понятие времени; понятие, в котором переплавилось и отлилось в понятие *сочувствие* данному топосу. Иначе говоря, философ не может не схватывать мир как целое, но целое мира мыслится через локальное, осознаваемое как то, что неотвратно влечет к осознанию ограниченности или, иными словами, конкретности принятия политических решений и практических действий. Как и конструкция взгляда художника, конструкция мысли философа меняется под действием восприятия или неприятия мира, его вида на жительство. Еще раз напомним продуктивную максиму Деррика де Керкхова: «Мир как продолжение кожи – намного интересней, чем мир как продолжение взгляда». Отнестись к миру «как к продолжению кожи» – значит не только прорвать плену оптикоцентризма, но и быть уместным, обрести твердую почву и практически (что, кроме всего прочего, означает как отказ от безусловности метафизических ориентиров и математических проекций) действовать в нем, так и от ситуации постсовременности с ее полным набором постструктуралистских примет, отказ от которых исходя из топоса провидел Ги Дебор в середине прошлого века: «В этом подвижном пространстве игры и вариаций свободно избираемых правил игры автономия места может вновь проявить себя, не без того, чтобы повлечь за собой исключительную привязанность к почве, и этим восстановить действительность странствия и жизни, понимаемой как странствие, полностью несущее в себе весь свой смысл» [Дебор 2000: 97]. Смысл открывается неравнодушному. Присвоить его – труд. Но это присвоение имеет иной, нежели смысл буржуазного накопления и прагматизма: оно указывает на отношение к миру как к себе самому – участливо. *Восприятие* философа зеркально *неприятно*, устроено, так же как и восприятие художника, претворяющего переживание и личное отношение в художественном образе. Мотив обрести адекватность коллективных сообществ условиям жизни в XXI веке приводит к поиску нового способа концептуализации, каковой обнаруживает топологическая рефлексия. Она преодолевает постструктуралистскую негацию тотальности классической рефлексии, прошедшей этап эмпирической, логической, трансцендентальной и завершившейся абсолютной рефлексией.

Итог этих усилий можно выразить так: *чем чище рефлексия, тем тоталитарнее режим, на ней построенный, и тем более загрязненной оказывается естественная природа.* Чистота проведения преобразовательных усилий, идеологии прямо и непосредственно связана с трактовкой природы в духе Галилея и Ньютона, предполагающей наличие отвлеченных и существующих по своим универсальным физическим и химическим законам. Такая картина природы ведет к насилию над естественной природой человека, над культурными условиями его воспроизводства, над, наконец, естественными циклами воспроизводства «дикой» природы. Чем чище необходимо получить вещество, тем больше «произведем» отвалов породы, тем вреднее и опаснее получим продукт, тем тяжелее его будет утилизировать. Особенность топологической рефлексии раскрывается тогда, когда она дает максимальную сте-

пень приближения к уникальному месту, степень, определяемую экологической, само собой разумеется, включая весь спектр тематизируемых сегодня экологий: человека, культуры, города, визуальной и т.д. – ответственностью. Поэтому топологическая рефлексия отрицает редукционизм атопичных концептов, поскольку остро переживает проблемы местной жизни. Она вбирает идею контекстуализации, с одной стороны, и идею целого – с другой, она, вспоминая Сквороду, как змий, по земле ползущий, и как око голубицы, взирающее выше вод потопных на прекрасную ипостась истины. Схватывает ли в таком случае топологическая рефлексия жизнь? Естественное ее течение – да, противоестественное – нет. Стремясь к чистоте рефлексии трансцендентальный субъект неумолимо отделял себя от ландшафта и климата, от политики и эстетики, а в конечном итоге от совокупности проблем, включая экологию, демографию и медиакультуру данной местности.

Опираясь на опыт мышления тела, опыт принятия решения и действия в конкретном месте, рефлексия неумолимо обретает топологические черты. Она дает актуальное основание мысли для понимания противоречия между имеющимся в распоряжении философа способом анализа, что привычно называть философским дискурсом с очевидным: *настоящее* не может быть схвачено концептами прежних эпох. Риск облечь в слова неназванное, предложить жизнеспособный концепт оправдывается целью – суметь сказать (убедить, увлечь других точной интонацией, которая в философии означает, или, лучше, означивает, смысл, этическую и эстетическую рефлексии в их неразрывности) о насущном, положении дел, положении человека в Космосе, в топосе повседневности. Настоящее происходит не из точки зрения человека, но из места восприятия мира, места его про- и переживания. Ее результат есть осознание того, что нет более безусловно общего основания, нет чистого разума и зеркальной рефлексии. Ее утверждение идет рука об руку с воскрешением субъекта, истины, геометафизики, этики.

Облечь в слова то, что еще не продумано, не названо, предложить новый концепт – значит претендовать на власть в данное время и данном месте. Тот, кто претендует на настоящее – тот претендует на будущее. Претензия же обеспечивается силой убеждения других точностью интонации, которая в философии означает смысл, этическую и эстетическую рефлексии и в их неразрывности – дает власть. Власть оправдывается целью постигнуть *настоящее*, подлинное положение дел, положение человека в современном медиапроизводном Космосе, в повседневности. И как бы ни хотели мыслить настоящее исключительно в темпоральном ключе, ценностный его аспект нам никогда не удастся вывести за скобки. Настоящее происходит из местопребывания восприятия или отторжение мира и им же – местопребыванием – удостоверяется. Недаром четвертый закон логики, закон достаточного основания, используется (а лучше – опирается на) строительную метафору.

Авторы, всерьез акцентирующие топос, телесную составляющую мысли и чувства, высказываются в пользу «пространственного поворота» в философии. Но сегодня интерес к месту, пространству, топосу происходит не только на предметном, но и на методологическом уровне. Таковым, можно полагать, является введение концепта топологическая рефлексия. Повторю, поскольку она отталкивается от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности; шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас *уникальным* образом, шаг от регулярного тождества, к тождеству единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с *абстрактной* единицей, для которой равнозначественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии хотя инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее – не идеальные объекты, но концепты, которые есть продукт в равной мере и теоретического самопознания, и познания природы, и художественного обобщения, и эстетиче-

ского опыта, и экологической и этической ответственности за топос. Концепты топологической рефлексии проверяются не всеобщей формой предметов, не логикой взгляда, парящего над ними, но выживанием в реальных условиях и обиходе в предметно-чувственном мире.

Топологическая рефлексия включает топос, пространство в координаты своей реактивности. Ее результат есть осознание того, что нет более безусловно общего основания, нет чистого разума и зеркальной рефлексии. Чистота – термин теологии. Она же следствие не только предельного уровня абстракции – чистый (безусловный) дух, чистый свет разума, чистый эксперимент, чистое насилие⁹, но и предельных напряжений и экономических затрат. Из истории техники известно, что в цехах с земляными полами и черными от сажи потолками дул ветер, песок и грязь оседали на механизмах, но они легко проходили между зубцами шестерен, валами и т. д. С появлением механизмов, требующих высокой точности изготовления, – паровых машин, ткацких станков, нарезных пушек и ружей – грязь стала мешать, с нею стали бороться. Появились белые и синие воротнички. С появлением атомного оружия (требующего высокой очистки урана), а затем транзисторов (1951 год) стало ясно, что даже самые высокие требования к чистоте уже не годятся. Нужна уже не чистота, а стерильность. Появилось целое производство, производящее стерильное помещение. На производство квадратного метра в 2006 году шло в среднем около 200 000 дол. США. Нанотехнологии требуют более высоких стандартов стерильности, а, следовательно, претендуют на львиную долю ресурсов, которые в свою очередь формируют новый тип власти, опирающийся на законы медиареальности.

Вспомним о спекулятивности, которая стерильна по определению, которая, как и классическая рациональность, исключает особенности места. Она вне топоса. К тому же, усиливая и поддерживая друг-друга, чистота производства требует чистоты социальных связей, мотивов, эстетических норм и культуры труда, но все вместе армии одинаковых потребителей, иными словами, – налицо характеристики пресловутой глобализации.

Случай Хайдеггера

У Хайдеггера есть замечание: «Возможно, что человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил» [Хайдеггер 1991: 135]¹⁰. Возможность мысли строго определена потребностью в ней для эффективного действия. Продумать то, что не продумывалось, что опиралась на стихию, саморазворачивающуюся и самовоспроизводящую себя традицию, на сохранение того, что есть, в воспроизводстве того, что производит устойчивые структуры жизни, что позволяет выжить в пусть и медленно, но все же непрерывно меняющемся мире. Поскольку Хайдеггер застал мир, тяжело и медленно разгоняющийся паром техники, который перешел в технический мир, движимый принципом «внутреннего сгорания», то, что явилось плодом прегрессирующей мысли, актом целеполагания и инженерного проекта. Щварцвальдские горы давали точку зрения извне, позволяли уходить во все еще девственный лес, пить воду из источника. Этот контекст крепко удерживал от всепрятия и гордости за техническое развитие, мощь и открывающуюся перспективу. «То, что воспринимает мышление как восприятие, – это наличествующее в его наличии. По нему – наличию – мышление и снимает мерку для своей сущности – для восприятия. Следо-

⁹ Было бы предосудительно не упомянуть о логике чистоты наслаждения, которое «не имеющее оснований и законов, порожаемое лишь насилием, скрывается под так называемым правом пользования» [Энафф 2005: 364].

¹⁰ Не проявляется ли здесь след давнего спора с А. Боймлером, который в 1931 году утверждал: «Философы – это те, кто отдает приказы и формулирует законы. Они говорят: “Так должно быть!”» [Zit. nach: Günther 1981: 224].

вательно, мышление – это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в его присутствии и ставит его перед нами. Как такое предъявление, мышление вручает нам присутствующее, восстанавливает его в отношении к нам. Поэтому предъявление – это репрезентация. Слово *repraesentatio* – это более позднее общепринятое название для представления» [Там же: 143]. Мир не лишен мысли, но именно мысль – основа технического покорения. Ее проекции и принудительность загоняют природу в сферу интенсивности, в область использования энергии.

Ко времени написания работы Хайдеггера «Что значит мыслить?», то есть к 1952 году, человек вдруг стал слишком много продумывать, изобретать, развивать, совершенствовать, устремляться в будущее, с гордостью смотреть на совершенство техники – рождая исторический оптимизм, который пусть и омрачался образом ядерного гриба, но в целом не отменял ни прогрессистских устремлений, ни сциентистских установок, ни попыток навязать западный взгляд незападным народам. «Слишком много мыслить» означало разрыв с архаической традицией, с собственным телом, перестал мыслить телом, доверять своей интуиции, вслушиваться в соприродную природе природу своего тела. Да это и понятно, поскольку «мышление телом – безумное усилие» [Кампер 2010: 131]¹¹. Безумное усилие выражать и понимать выраженное, поскольку мы не знаем язык тела, не знаем результат какого сообщения несет тело, не знаем всей совокупности воздействий, запечатленных на теле. Тело – конверсив топоса. Понять тело, понять то, что еще не имеет своего понятия, что еще не артикулировано, что только-только обрело форму тела, телодвижения, чувства. Безумное усилие концентрации при попытке понять мысль тела, предполагающее репрессию мысли, основанной на идее возможности мысли без и вне тела.

Сверхусилие или безумное усилие мыслить телом, а тем более доверять результатам такого усилия, требуются при попытке выражения этого опыта в языке. С трудностями выражения внутреннего опыта, он же мистический опыт, сталкивался Ж. Батай, который, желая выразить несказуемые пограничные экстатические состояния своего внутреннего опыта, должен был, в пределе, отказаться не только от «проекта», но и от текста. В этом смысле кажется глубоко ошибочной попытка постструктуралистов «начиная с конца 1960-х гг., – пишет Н.Я. Григорьева, – представить Батая первым создателем чисто текстуальных “трансгрессий”. М. Фуко, Ф. Соллерс, Ж. Деррида и Ю. Кристева ухитрились проглядеть во “внутреннем опыте” физическое (и антропологическое) событие, отыскав в нем лишь языковую игру. Между тем Батай, считавший, как и Бубер, что “в опыте текст ничто” (“dans l’expérience, l’être n’est rien”), всегда искал «путь, на который <...> вставал человек, ощутив потребность восстановить себя после непомерных злоупотреблений речью» [Григорьева 2009: 275-276]. Но поскольку речь, письмо и текст – сферы, относящиеся более к трансляции мысли вне тела, вне топоса, то и опыт выживания, общения, соразмерности природы выражается в не более в нравственных максимах, сколько в экологических табу, способах действия, мышлении телом.

14. Мышление телом

Естественное благоразумие

Но можно ли мыслить телом? Если допустить, что да, то как фиксируются результаты такого мышления? Являются ли они универсальными, повторяемыми, проверяемыми? И наконец, что утверждает и о чем проговаривается критик концепта «мышление телом»? Странные вопрошания в свете охранительных интенций самозамкнутого и надменного разума

¹¹ Как безумно трудно «мышление смехом», экстатическим телом, которое с таким трудом обретает свой язык [См. Фокин 2002: 13-14].

неизменно возникают тогда, когда мы сталкиваемся с выражением «мышление тела».

Долгий путь осознания обособленности мышления привел к очевидности, которая почти рефлекторно полагает самим собой разумеющимся то, что опыт тела, чувства, желания и аффекты прерывают мысль, мешая чистоте рефлексии и объективности научного подхода, а в состоянии экстаза невозможна рефлексия, которая возможна лишь до или после него. Следуя указаниям картезианской процедуры самосознания, мы приходим к радикальному отрешению тела от дела мысли: «Таким образом, из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я – вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я – мыслящая вещь. И хотя, быть может (а как я скажу позднее, наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи

только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него» [Декарт 1994: 62-63]¹². «Жало в плоть» исключается, как и контекст мысли: географическое и геополитическое положение, экология места и культурные особенности. Но, как я уже не раз повторял, чистота рефлексии ведет к фаустовскому – а в пределе садовскому – господству над природой. В этой новой экологической, медиальной, химико-фармакологической и генно-модифицированной среде мышление не может не реагировать на происходящие изменения, не может не изменяться, не разрушать старые и производить новые иллюзии о самом себе¹³.

Естественное же благоразумие ведет к заключению о *равно* присутствующих, определяющих и друг друга предполагающих частях целого, подобно положениям о био-социальной природе человека или социально-экономических предпосылках революций. Если не игнорировать предшествующее, а дотошно рассмотреть историю отношения к мышлению в разных культурах, то увидим иную традицию, утверждающую важность телесной составляющей мысли, при этом натурализм и нейрофизиологический редукционизм будут одной, но далеко не исчерпывающей трактовкой мышления. Но и по эту – философскую – сторону анализа должны отметить непрекращающиеся оговорки в важности тела в деле мысли, в неразрывности мысли и тела. Хочу вспомнить работу, в которой отстаивается идея мышления, не связанного «со словесными формами, традиционными логическими структурами и закономерностями», поскольку «и работа архитектора, и творчество музыканта, и инженера-конструктора, несомненно, находится на уровне мышления» [Шинкарук, Орлова 1984: 25, 28]. Художник мыслит красками, музыкант звуками, танцор телодвижениями, а инженер машинами. Его мышление не менее понятийно, не менее логично, не менее принудительно, чем, например, математическое, физическое или любое иное подлинно профессиональное мышление [См.

¹² Как показывает исследовательница женской мистики Ингрид Кастен, «мистик неоднократно выражает убеждение, что человеческая душа необходимо превосходит ангелов, поскольку она плотски (vleisch) укоренена и потому ближе двойственной природе Бога, чем бестелесные небесные существа ангелы. Поэтому у Св. Мехтильды “низшая душа” умеет кое-что такое, что не могут делать ангелы: брать Христа за руку, есть и пить его и делать с ним всё что захочет» [Кастен 2011: 227].

¹³ На один из таких мифов: «строгость и точность мышления», достигаемая лишь вне тела, – справедливо указывает В.Ю. Сухачев: «Императив Тезиса – мыслить чисто и точно, потому что, как писал М.К. Мамардашвили, «когда мы не мыслим точно, нами играет дьявол». Однако точность мышления определяется точностью позиционирования, определением своей топичности, развертками воли и власти, за которыми стоит тело и которое неразрывно связано с мышлением» [Исаков, Сухачев 1999: 233]. Мыслить точно в угоду трансцендентальной установке в духе чистого полагания субъективности, в духе идеологии модерна трактовалось как лишенное тела, топоса и пола. Активный поиск конкретных черт мыслящего, отказ от редукции сознания к мышлению, а последнего как мышление чистое, самопрозрачное в каждом акте производства мысли, косвенное свидетельство обретения ответственности мыслителя и уместности его мысли.

Баталов 1985].

Говоря о мышлении телом, мне не обойтись без указания на то, что же сегодня понимается под человеческим телом. Во второй половине двадцатого века оно сменило свой волевой чеканно-стальной профиль на химико-фармакологическую невозмутимость, а затем и дигитальную неуязвимость. Но понимание последних не могло бы появиться не будь трансфигураций традиционного тела в модернистском проекте, или, иначе, метаморфозы образа тела эпохи модерн, родившего свое иное – телесность, не сводимую к анатомическому телу, но являющуюся местом взаимодействия идеального и материального, чувственного и сверхчувственного (см., например, тело «Рабочего» и «Воина» Э. Юнгера, тело «психотика» З. Фрейда, «тело без органов» А. Арто, Ж. Делеза и Ф. Гваттари). В конституирующей на глазах медиареальности – реальность всех, а не *для* всех, которая к тому же не произведена внешней всем инстанцией, не привнесена, не дана готовой, она функция жить в данном месте, на этом этапе взаимоотношения человека и природы. Именно в этом статусе она становится онтологическим условием существования человека. А в этом последнем качестве – предметом философии, представшей в форме медиафилософии.

У понятия тела, сколь бы оно ни было интуитивно ясно, все же имеются проблемы взаимной непереводаемости в европейских языках. В словаре непереводаемых терминов Барбары Кассин понятию тела отведено должное внимание: немецкие термины *Leib*, *Koerper*, *Fleisch*, их французский эквивалент *cair*, *corps*; английский – *lived-body*, *body*, *flesh* восходят к древнегреческому *soma*, *sarx* и лат. *corpus*, *caro*. Опираясь на опыт переводчиков и словоупотребление в европейских язык, она показывает их несводимое друг к другу различие значений [Vocabulaire europien des philosophies... 2004: 706].

Следующий шаг в раскрытии темы связан с тем, что рефлексия происходит не только в определенном месте, в соответствующей мысли позе тела, при наличии досуга, она происходит в момент утраты внешнего целеполагания, в связи с отказом от восприятия внешних вещей, дел и забот (вспомним слова Аристотеля о том, что «размышление всегда направлено на другое, а на себя лишь мимоходом», походя). Со временем же, *мимоходность* становится главным – и делом философов, а направленность на другое – не философов.

Позиция Дитмара Кампера

Достойна пристального внимания позиция одного из самых радикальных немецких мыслителей второй половины XX века Дитмара Кампера, который как никто другой до конца продумывал опыт мышления тела (*KörperDenken*), что согласно ему означает «не о теле думать – по определённым абстрактным образцам, а телесно думать» [Kamper 1998: 276], схватывая и удерживая две противоположные возможности: мышление телом (родительный объект) и мышление самого тела (родительный субъекта)¹⁴. И это же дает ему шанс, занимаясь способностью воображения, формировать тело. Мысля телом, он исследует границы боли и безграничность экстаза, всесилие образа, насилие взгляда и бессилие слова, раны как знаки тела и речь тела. Опираясь на разработанные им сюжеты, он дал оригинальные и запоминающиеся трактовки традиционных европейских образов, например культа черной мадонны, помимки единорога в изобразительном искусстве или тайны архаической сигнификации.

Утверждая, что разум сам по себе ничего не значит, так как он связан с телом определенной эпохи и господствующей системой воображения, Кампер видел выход, размыкающий

¹⁴ В 1996 году Междисциплинарный центр исторической антропологии к 60-летию Дитмара Кампера издает книгу с одноимённым названием «Мышление тела», обозначив его в качестве центральной для мысли философа: [Kamper 1996] В России проблему мышления тела активно разрабатывает философ и переводчик Кампера Михаил Степанов [См.: Степанов 2010: 108-117].

узкие рамки рационалистического подхода, в понятии существа человека в доверии опыту художников, в соразмышлении с ними. Ощущая тесноту рамок традиционного рационалистического подхода к человеку, он внимательно относился к опыту актуального искусства, он сам активно участвовал в художественных проектах, размышлял и писал о конкретных выставках. Его позицию смело можно назвать «философ как художник». К нему же с полным правом можно отнести слова П. Слотердайка, адресованные Ницше, который «не был, подобно многим художественным личностям, одновременно писателем и музыкантом, поэтом и философом, практиком и теоретиком и проч.: он был музыкантом *как* писателем, поэтом *как* философом, практиком *как* теоретиком» [Слотердаик 2001: 556]. Кампер не занимался двумя разными вещами сразу – делая одно, он *тем самым* делал другое. Он был философом, социологом, антропологом *как* художником, писателем и куратором. Отделив одно от другого, мысль его от тела и дела его, мы безвозвратно утратим нечто живое и невозполнимое из духа его текстов.

Иной ракурс проблемы открывается мне, когда я обращаюсь к Ж.-Л. Нанси. Его книга «Корпус» вызвала весьма серьезный интерес и подробные комментарии В.А. Подороги, на которые в свою очередь отреагировал Нанси: «у нас с тобой неодинаковое мышление, даже если наши мысли во многом соприкасаются, точно так же, как говорим мы на разных языках (и я, в частности, совсем ничего не знаю о твоём языке, а значит, и о физике мышления порусски, тем более о физике твоего и только твоего мышления – о его физике и химии, механике и биологии...). Нет такого мышления, которое не находилось бы в теле – то есть вне самого себя. Вот почему не может быть ни единственного, ни единого, ни объединяющего мышления – и прежде всего мышления, объединяющего тело и самую мысль. Позволю себе добавить: следует продолжить мышление тела (это выражение не есть противоречие, скорее оно разноречиво или само собой противоречит, если можно так сказать), переведя его в мышление техники. Орудия и машины служат, как говорится, «продолжением» нашего тела, иными словами, выводят нашу мысль все дальше и дальше вовне, помещая ее в предметы и операции, которые множат экс-позицию, рассеивают цели, – которые располагают природу вне ее самой» [Нанси 1999: 245-246].

Для меня важно то, что Нанси убежден в том, что «нет такого мышления, которое не находилось бы в теле – то есть вне самого себя», поскольку и логически, и топологически мышление есть продукт и того, и другого: мысли и тела, а не отдельно или поверх их существующего. Самое трудное в этом найти меру сопричастия, не впадая в чистые формы мысли, с одной стороны, и «нечистые» желания тела, ведущие человека, – с другой. Не менее трудно найти язык описания *события мысли, мышления тела, топоса мысли* – всего того, что относится к опыту топологической рефлексии.

В свете сказанного трудно не отметить глубину 7-го изречения «Даодэцзина»: «Мудрый ставит свое тело позади, а тело оказывается впереди, преодолевает свое тело, а тело становится вечно-сущим».

Уединенное место рефлексии

Рефлексия и медитация требуют покоя (досуга) и уединенного места, места концентрации. Прав Борис Останин: «Есть книги, которые читать на свежем воздухе просто невозможно». В связи с этим обращаю внимание, что расположение монастыря, и неважно какой конфессии, предпочитает отдаленные места, а его архитектура включает высокую ограду, отгораживающую монахов от мира (от мира – в отечественной культуре означает в первую очередь

от людей, а уж затем от природы)¹⁵. Уход в созерцание, растворение в большом мире, в переживание сопричастности с другим начинается с осознания несовершенства и трагизма существования, страха одиночества и разобщенности, а от него к восприятию красоты, гармонии, радости (победу над страхом разъединенности тел знаменует любой подлинный праздник). Например, сектанты во время празднований ощущают, что тело их стало необыкновенно легким, как бы невесомым, воздушным, что их «сердце, все жилы и ноги радуются», «играют», «все члены приходят в движение», «начинают веселиться», и охватывает «такая радость, что если бы не потолок, то хватил бы выше звезд небесных» [Коновалов 1908: 4-5].

Но для того чтобы изъять себя из повседневности, он должен остановиться, обратить *мимоходность* в устойчивую фигуру мысли, для чего ему нужно обратить себя, свое внимания, включить в размышление заботу о месте, в котором мыслишь. Рефлексия вынуждает останавливать поток невосприятия внешнего, раздражающего отношения к тому, что мешает установить подлинную связь с миром и «неразрушимую живую связь с телом своей культуры». Он углубляется в себя, тело рассредоточивается: оно немеет, становится неподвижным, чувства притупляются или временно пропадают. Человек смотрит на окружающих «не видящим» взглядом, слышит, но звуки не доходят. Он глубоко погружен в себя, он там, где другие бывают мимоходом. Рефлексия как обращенность к внутреннему миру требует внутреннего же света. Глаза закрываются, но открывается способность умозрения. Надо ли указывать, что подобное состояние есть состояние прозрения, медитации, вдохновения? Если классическая рефлексия «презирает тело и бежит от него», иными словами, не отрешившись от тела, от его восприимчивости и отзывчивости, не онемев на время, не застыв, обратившись к себе, нельзя запустить механизм зеркальной рефлексии, то рефлексия топологическая не может не включать тело (своим состоянием оно выражает топос, особенность проживания в данном месте и в данное время). Таким образом, особые уникальные свойства тела, обладающего местом¹⁶ – и прочих характеристик укорененности в особенном – не помеха топологической рефлексии, но ее исток, мотив, импульс, процедура проживания.

Иллюзия сна и грезы разума

Постоянное для Нового времени сравнение жизни со сном – результат открытия иллюзии как важнейшей характеристики реальности. Это удвоение реальности позволяло найти ту инстанцию, отсвет которой давал иное прочтение исходной реальности: подвешивал ее в неопределенности: «Поскольку вся жизнь есть сон, и сны суть сны» (Педро Кальдерон), «мы сотканы из вещества того же, что наши сны» (Шекспир), «жизнь – тот же сон, только менее

¹⁵ Важный элемент монастырской институции – огораживание. Под этим подразумевается существование границ, за которые монах не может выходить без особого разрешения. Огораживание в принципе совпадает со стенами монастыря, но создает прежде всего символическое принуждение, которое может действовать и там, где нет никакой видимой физической границы и которое является пространственным воплощением того модуса принуждения, который вводит устав, отграничивая внутреннее пространство от внешнего, сакральную территорию от профанной, тайную сторону от публичной. На более глубоком уровне отгораживание знаменует отречение от мирской жизни и ее искушений; герцог де Бланжи встречает узников Силлинга словами, с которыми обычно обращаются к принимающим постриг: «Вы уже мертвы для мира»... [Энафф 2005: 239]. Отказ от собственного тела, может свидетельствовать не только о подчинении и репрессии его, но и о свободе, обретенной в акте рефлексии. Декартовское «Я могу существовать вне тела» открывает перспективу свободного независимого от пыток инквизиции тела мыслящего Я, неуязвимо, не затрагиваемого острыми краями предметного мира.

¹⁶ Тело, говоря словами Пьера Бурдьё, «помещается, так же как и предметы, в определенном пространстве и занимают одно место. Место, *topos* может быть определено абсолютно, как то, где находится агент или предмет, где он «имеет место», существует, короче, как «локализация», или же относительно, релятивно, как позиция, как ранг в порядке. Занимаемое место может быть определено как площадь, поверхность и объем, который занимает агент или предмет, его размеры или, еще лучше, его габариты (как иногда говорят о машине или мебели) [Бурдьё 1993: 35].

прерывистый» (Б. Паскаль). Или мысль Монтеня о том, «мы бодрствуем во сне и спим, бодрствуя. <...> Наша явь никогда не бывает настолько полной, чтобы до конца рассеять фантазии, которые можно назвать снами бодрствующих и даже чем-то худшим, чем сны» [Монтень 1992: 293-294]. Хорошо известный сюжет сна во сне присутствовал в русской поэзии, вспомним М. Лермонтова: «но спал я мёртвым сном. / И снился мне сияющий огнями Вечерний пир в родимой стороне»¹⁷ и А. Фета: «Мне снился сон, что сплю я непробудно», обрамляя поэтической интуицией философскую тематизацию иллюзии.

Частота данных утверждений есть отражение напряжения между сном и реальностью, видимым и сущим, истиной и вымыслом. Если жизнь – есть сон, то, как отличить сон от бодрствующего сознания, реальность и иллюзию. Такие процедуры различения невозможны внутри самого сна. Поэтому неубедительны все исходные послышки «все есть сон», «мне снился сон», поскольку сомнительна сама ситуация, из которой нечто категорически полагается. Логически безупречной является позиция недоумения бабочки Джуан-цзы. Во сне чудесным образом путаются начало и конец, состояние и определение. Формула «сон во сне», удваивая иллюзию, пробуждает рефлексию. Стоит все же ввести условное (а что в этом контексте может быть безусловным?) разделение сна как состояния и сна как оценки. Внутри сна, мифа, экстаза, медитации человек не может занять позицию самонаблюдения, подвергнуть переживаемое критической рефлексии, ущипнуть себя. Характеристика сна в качестве сна начинается с вопроса, а что это было? Но и спасительное утверждение: это был сон – не спасает. Был сон. Он оставляет след, его воздействие на проснувшееся сознание велико. Сон отбирает картины и дает образ желаемого, ужасного, страшного. И чем глубже переживаемые события, тем острее противоречия жизни их вызвавшие. Мифы, как рассказываемые сны на кушетке аналитика, – криптография тела, посылающего сообщение сознанию в определенное время и место, рост экстремальных видов спорта и досуга, модификация тела.

Тема сна неявным образом связана с рефлексией. Сон – извечный аргумент нематериальности души – парадоксальным образом связан с местом. Ведь пробуждение, осознание и понимание, а равно как и переход от бодрствования ко сну, всегда определены местом. Так медитации, озарения, открытия и преображения, многочисленно разбросанные в истории философии, всегда связаны с определенными местами (в истории религии – святыми местами). Возьмем Августина, обретшего веру, читая Евангелие в саду в Милане, и Руссо, которому идея «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства среди людей» пришла во время солнечного удара, по дороге к Венсенскому замку, и Декарт, который во сне «делает свое открытие» и открывает в себе призвание философа ночью, в жарко натопленной комнате, вблизи горда Ульм, у Ницше идея о Вечном возвращении впервые возникла на берегу озера в Сильс-Мариин в Граубюндене.

Что может быть нереальнее абсолютного сна? Видимо, тотальная бессонница. Сон – есть забвение тела; во сне, как в вечности, сливаются все живущие. Непрерывное бодрствование – попытка, утрата своего места (отсюда выражение: он нигде не находил себе своего места). Пыткой бодрствования является бессонница. Согласно М. Бланшо бессонница – «это невозможность найти себе место». «Страдающий бессонницей крутится и вертится в поисках настоящего места, зная, что оно единственное на свете и что только там мир перестанет преследовать своей огромностью... Мое «я» не просто помещается там, где я сплю, оно есть само это место. Так что суть сна – в том, что мое местонахождение и есть теперь мое бытие». Место ухода в забвение, в вечность, в сон. Как комментирует это место Борис Дубин, «без “собственного места” даже осязательно-материальное тело как бы лишается физики, оно не может устать, почему не в силах и уснуть. Оно слишком легкое – потому что нереальное и не отли-

¹⁷ Комментируя эти строки, В.С. Соловьев усиливает игру отражений: «Лермонтов видел, значит, не только сон своего сна, но и тот сон, который снился сну его сна – сновидение в кубе» [Соловьев 1990:282].

чается в этом от окружающего мира. Нереально все, потому что нереально “я”» [Премия Андрея Белого 2007: 73]. Экстаз и вдохновение возможны лишь тогда, когда есть из чего исходить: тело и место.

Но, возможно, нереальнее сна могут быть грезы, насилие которых в том, что они утрачивают контуры реального, предчувствуют и торопят будущее, как уже сбывшегося, отсекают лишнее. Позволю себе отступление, связанное с одним широкораспространенным предубеждением о том, что «сон разума рождает чудовищ». Однако есть все основания полагать прямо противоположное: когда разум гре-зит порядком, он рождает чудовищ. Это зафиксировали М. Хоркхаймер с Т. Адорно и Марсель Энафф, представившие проект Маркиза Де Сада как инверсию классического субъекта Декарта. Так, Энафф полагает, что «ужас не внеположен разуму, а напротив, является его неизменным следствием», или, иначе, согласно Энаффу же, Сад «показал разуму, что тот, кого он считает своей противоположностью, иррациональным и злым началом, этот монстр всегда порождался им самим» [Энафф 2005: 431]. На подобную инверсию разума обратил внимание немецкий философ и социолог Дитмар Кампер. Название капричос № 43 Гойи «Сон разума рождает чудовищ» в подлиннике звучит так: «El sueco de la razon produce monstruos». Испанское *sueco* означает видение, грезы, мечты, сон. В угоду идеологии Просвещения не с грезами и мечтами разума, но со сном разума (отказом от разума) связывается появление чудовищного, чрезмерного [Kamper 1988: 134-135].

Повторю свой тезис: чем чище рефлексия, тем более загрязнена окружающая среда, а чем последовательнее воплощаются идеалы, тем более тираничный и тоталитарный порядок – создают их приверженцы, действуя, в конечном счете, подобно тиранам, диктаторам и либертенам. Не потому ли действия последних нуждаются в разумном обосновании? Фабрикация ужасного происходит в условиях господства разума. Неразумие и безумие становятся его синонимами. В европейской философской традиции ужас сублимировался в «страхе» Кьеркегора или «экзистенциальном ужасе» Хайдеггера; классический психоанализ истоки феномена ужаса обнаруживает в бессознательном, в версии постструктуралистов ужас купируется фармакологически, утрачивая основание вместе с утратой тела. Симптомы реанимации тела, субъекта, искренности и подлинности пробуждают и ужас, ужас после анестезии, туманных грез разума. Ужасаюсь, следовательно, живу. Мысль очевидно уязвима. Но ведь уязвимой может быть только живая мысль. Неуязвимо лишь мертвое тело или тело, лишенное разума.

Грезы разума рождают чудовищ, чудовища рождают бессонницу, и все вместе они навещают нас в одиночестве. Они есть метафора чистого я, вдохновения и экстаза: все эти состояния говорят о максимальной степени отрешенности. Не играет в данном случае большой роли, каким образом человек приходит к этому, через разрыв связей с миром (сон), или растворение в нем (экстаз). Сон ослабляет крепкую хватку разума, тело отпускается, рефлексия становится диффузной, включает маргинальные поля исследования, обрабатывает материал и мобилизует его обработку. Сон делает человека цельным, направляя рефлексию за границу зеркальности, находя смысл в не- или доразумии, тем прочерчивает вектор генеалогии разума.

В акте рефлексии (вот уже трудно пройти мимо того, что жанр *ню* в немецком языке называется *Акт*) умозрение преодолевает силу привычки, актуального порядка, норм и правил поведения, этикета, здравого смысла. Умозрение возносит человека над частными законами племени (не поэтому ли философы писали законы для полиса – этого собрания людей разных традиций, требующих нового качества коммуникации. Но у сообщества мыслителей есть тайны, тайны пифагорейцев, тайна личного изуственного обучения Александра Македонского Аристотелем, тайна либертенов: «Внутренние раздоры, никогда не должны доходить до подчиненных и правителей» [Энафф 2005: 382]. Чтобы возвыситься, нужно ограничить себя, а что-

бы выйти в безграничное, впасть в экстаз, нужно ограничить себя вдвое, стать аскетом. Метафорой отказа от внешних, отвлекающих забот мира, вторжения представителей его порядка является приводимая Садам конструкция места чистого желания, чистого разума, трансцендентального субъекта.

Вместе с телом

Итак, отвечая на вопрос, можно ли мыслить телом, скажем, во-первых, что ответ лежит в плоскости призна-ния очевидного: мыслить без тела невозможно. Попытки уйти от четких понятийных оппозиций во второй половине XX века родили сонм терминов (потоками, интенсивностями, сингулярностями, ризомами, машинами желания и телами без органов – и список, естественно, не полон), снять изначально присущее онемение частей целого в момент разрыва на противоположные – бинарные – составляющие. Мысль, лишенная слова, теряет возможности артикулировать, со-общать: нужен хотя бы один-единственный действующий палец Хоккинса для выражения ее. Тело в отрыве от мысли – *нечленораздельно*. Человеческая душа, говоря словами Спинозы, «воспринимает не только состояние тела, но также и идеи этих состояний». Без идей состояния тела тело себя не опознает, не знает, не определяет. Тому человеческому я, поведавшему миру открытие о том, что «я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него», невозможно без уступок, оговорок (в виде пресловутой железы), частичных отказов, сомнений¹⁸. Ясен музейно-библиотечный пафос хранения культурных артефактов: книг и произведений искусства, того, чем гордость человека творящего утешает себя, глядя в будущее, в «бессмертных произведениях искусства», в «величайших открытиях ученых», но столь же ясны анонимные протагонисты этих идей во времена произнесения этих фраз. Но вопреки намерениям трансцендентального субъекта отделить себя от всего, что ему противостоит, «культура, в которой мы воспитаны, принявшая нас в свое тело, формирующая язык, зрение, представления как окружающего, так и ее самой, т. е. «реальности», – функционирует как метафизическая машина совершенства, неуязвимой полноты, телеологичности» (А.Т. Драгомощенко). В настоящее время все настойчивее говорят об избыточности информации, перепроизводстве произведений искусства, машин, знаний и зданий. Но таков закон культурных циклов: после стагнации авангардной культурной формы всегда происходит сопротивление удушливой традиции, открытие нового, пусть вначале и варварского, но затем обретающего все новые и новые формы, изобретающего стили и правила. Но настоящее живет еще и практикой понимания тела, которое, укажу на тривиальность, старше человека и во многом мудрее его: оно может выживать, адаптироваться, быть уместным и конкретным. Доверять телу (равно как и искусству, экстазу, боли, – значит учитывать «идеи о состояниях, испытываемых телом») (Спиноза), вводить новые виды экологии: визуальной, ароматической, сетевой, тактильной и пр., которые не только не позволяют мыслить по-старому, но и требовать рефлексивного самоотчета в тех областях, которые им прежде не схватывались. Для жизни необходимо сознательно выбирать не только чистый воздух и воду, но и визуальную среду, отказываться от искусственных ароматизаторов, восполнять тактильной депривацию и давать шанс риску и неопределенности, включаться в коллективное тело.

Во-вторых, концепт мышления телом не изобретает новые способы мысли, но распространяет ее пределы в область еще не открытой или не продуманной сферы: тела, художественного творчества (мышления), происхождения человека¹⁹ и мистического экстаза, спосо-

¹⁸ Обзор и анализ современного состояния проблемы см. в обстоятельной статье: [Секацкая 2010].

¹⁹ Гипотеза неожиданно неожиданно подтверждается данными палеонтологии, палеоэкологии и теории происхождения человека, согласно которым опровергается распространенная теория, утверждающая, что «люди современного типа вначале сформировались и лишь гораздо позже приобрели мыслительные способности». (Замечу в скобках, что такая концепция – производная дихотомии души и тела новоевропейской науки, предзадана ею и в ее методологическом горизонте –

ба эстетического восприятия и силы аргументации, покоящейся на невербальных составляющих речи, на топос. Что вновь возвращает нас к забытым урокам Аристотеля.

В современном информационном обществе концентрация коммуникативных усилий на визуальном образе, на вербальной коммуникации, с одной стороны, ведет к нашей глухоте и безучастности к остальным фрагментам тела, а с другой – к утрате навыков понимания красоты обнаженного тела, о котором еще в середине XIX века писал Ипполит Тэн: «Прежде всего, люди того времени (эпохи Возрождения. – В. С.) принуждены интересоваться вещами, которых мы не знаем более, потому что мы их не видим или не обращаем на них внимания, – я разумею тело, мускулы и различные положения, которые принимает человек, делая движения. Ибо тогда человек, как бы знатен он ни был, стремился быть бойцом, мастерски владеть шпагой и кинжалом для самозащиты; вследствие этого в его памяти невольно запечатлеваются все формы и все положения действующего или борющегося тела». Эти люди были «вполне подготовлены к пониманию всякого изображения тела, то есть живописи и скульптуры; статный торс, изогнутая лядвея, поднятая рука, выпирающее сухожилие – все движения и все формы человеческого тела будят в них готовые образы. Они могут интересоваться мускулами и, сами того не подозревая, оказываются тонкими ценителями искусств... Восприимчивость их живее, ибо она загнана внутрь в силу гнета всевозможных грозных опасностей. Чем больше они напрягают свои силы или обуздывают себя, надевая личину, тем больше они наслаждаются, когда могут открыть свою душу или предаться отдохновению. Спокойная и цветущая мадонна в алькове, бодрое тело юноши на пьедестале особенно тешат глаз... Наш современник (это середины XIX в. – В. С.) встает в восемь утра, облачается в халат, пьет шоколад, идет в свою библиотеку... идет прогуляться на бульвар, заходит в клуб... Когда он возвращается домой даже в час ночи, он прекрасно знает, что бульвар охраняется городскими и что с ним ничего не случится. Где этот человек мог бы наблюдать тело? В купальне, цирке, балете... Он слишком спокоен, слишком защищен, слишком разменялся на мелочи» [Тэн 1995: 58-60]. Но не только скульптуру, но фотографию лучше увидишь, если образ переведешь в телодвижение, подобно тому, как это делал известный американский фотограф, критик и педагог Майнор Уайт, который в 60-е годы XX века обучал своих учеников рассматривать фотографии в состоянии «повышенной внимательности», которой он добивался тем, что заставлял студентов практиковаться «несколько недель в танце, движении», после чего «студенты начинают чувствовать, как на изображение начинает реагировать их тело. Они двигаются или принимают позы, соответствующие их ощущениям от изображения. Это не значит, что они перестают при этом думать. Напротив, к их способности мыслить добавляется нечто новое. Приходит постепенно понимание того, что эмоции могут возникать только тогда, когда работают ум и тело» [Хилл, Купер 2010: 322]. Что же говорить о человеке XXI века, который разучился не только фехтовать, но и под давлением медиареальности разучился сосредоточенно и внимательно рассматривать арт-фотографию, кажется, разучился ходить пешком?

Мыслить телом – это значит мыслить от имени интересов топоса, места, тела, то есть от имени того способа *быть совместно*, который заставляет рисковать, брать ответственность, инвестировать смысл, развивать местную культуру и вырабатывать стратегии выживания²⁰.

единственно возможна). Американский проф. школы эволюции человека утверждает, что «следы проявления сложных форм поведения (следовательно, и современного мышления) встречались даже в старейших уровнях пещеры», начиная с 164 тыс. лет назад [Как море спасло человечество 2010: 43]. Мышление в виде сложных форм поведения эволюционировало вместе с телом, отвергая идею качественного скачка (облучение, стресс, радиации и пр. теории, инспирированные настоящим представлением о себе). Хочу добавить, что не только мышление телом, но и эстетическое восприятие можно назвать восприятием или в ситуации его отсутствия невосприятием тела, о чем говорит нам Ипполит Тэн.

²⁰ Философия – интеллектуальный конверсив топоса, из него произрастая, она старательно забывает его культурные и географические границы, претендуя выдать частное за всеобщее (Т. Ваден). В свете нашей проблемы точка зрения финского аналитического философа, прямо поднимающего вопрос о возможности финской философии, к которой он прилагает как внешнюю оценку, так и распространенное мнение самих финнов, отрицающих наличие специфично финской философии,

И наконец, концепт «мышления телом» свидетельствует не об отказе от мышления, но о распространении мышления на те сферы, которые прежде мышлением не схватывались. Надо ли специально подчеркивать, что в результате такого распространения само мышление неизбежно трансформируется. Подобно тому, как провозглашение смерти литературы, как показало время, было сильным толчком для ее развития и обновления, так, надо полагать, и мышление телом обретает смысл в отказе от стереотипов классического типа рациональности. При этом вопрос, как можно мыслить телом, утрачивает остроту²¹. Больше удивление вызывает вопрошание: как можно мыслить без тела? Ибо сегодня – владея техниками (искусством) аналитики умолчаний, скрытых посылок, недомолвок – уже очевидно, что тот, кто отстаивает позицию мысли вне и без тела, на самом деле пытается мыслить, исходя из тела, сбранного в другом топосе, регионе, политическом устройстве и культурной традиции. Но поскольку пренебрежительно относится к своей стране – типично национальная черта, – то такая нерефлексивная позиция, оправданная в начале XX века, – анахронизм в веке XXI.

Парадокс современного состояния в том, что вопреки философам радикальные опыты актуального искусства направлены на поиск того, что радикально поставлено под сомнение – живое чувствующее тело. То тело, отказ от которого был вожделенной мечтой более чем двух тысячелетий мыслителей и художников от внушения Платона «душа философа решительно презирает тело и бежит от него» до декартовского отказа причислять к Я тело, как кажется, уже давно реализовалось: то, к чему так долго стремились философы, обрело плоть (в нашем случае напротив – утратило ориентиры тела, его волю и желание, его контуры и способы самоартикуляции): современные технологии, способы коммуникации, формы сосуществования привели к тотальному сомнению в его присутствии. Весь спектр аутодеструктивных перформансов, модификаций тела, экстремальных видов спорта, «бойцовских клубов» и пр. свидетельствует о поиске точек присутствия через ранение, боль и кровь. Задача ищущих подлинности проживания момента, события идет от непреложного факта медиальной формы существования и фармакологического отношения к своему телу. Посему радикальные опыты художников сопротивляются положению вещей, которые обескровливают и дематериализуют человека, деидеологизируют сознание, демистифицируют традиционные институты власти. Одной из важных практик признания истины является переживание боли. Боли – как истины присутствия.

казалось бы, столь же определенно ставит на ней крест: «Если и существует мышление, выраженное на финском языке и не являющееся европейским или американским, то оно будет оцениваться как проблема, подобно тому, как проблемой считается туземные религиозные ритуалы». Но такая унижающая национальное достоинство точка зрения не устраивает автора. В своей статье он пытается ответить на вопрос: «Если локально мышление – скажем, финское мышление – было возможно, то как именно?» [Ваден 2008: 89]. Среди условий возможности финской философии выделяется *обязательное* условие: творческая реконструкция тех узлов опыта, которые делают возможной не-западную жизнь. «Примесность и асубъективность не обязательно предполагают бесформенность, незрелость или примитивность, невыразимость или бессознательность» [Там же: 102]. Эти качества, по мнению Тере Ведена, востребованы в современных условиях *выживания* человека и поэтому, финская философия возможна. Откажем ли мы специфике русского опыта в ресурсе понять настоящее и выработать адекватную месту и времени стратегию выживания? При этом нельзя не заметить, что русский опыт – это не только экологические проблемы, не только проблемы относительно малой страны, но и проблемы сосуществования людей разных национальностей и культур на огромной территории, включающей разные климатические зоны.

²¹ Представляется, что не только антипозитивистские уколы наносил А.П. Чехов своим оппонентам, но и всему направлению философии, забывшей живое чувствующее тело: «Носящий это имя, то есть я, изображаю из себя человека 62 лет, с лысой головой, с вставными зубами и с неизлечимым tic'ом. <...> Насколько блестяще и красиво мое имя, настолько тускл и безобразен я сам... Пишу же я дурно. Тот кусочек моего мозга, который заведует писательской способностью, отказался служить. Память моя ослабела, в мыслях недостаточно последовательности, и, когда я излагаю их на бумаге, мне всякий раз кажется, что я утерял чутье к их органической связи, конструкция однообразна, фраза скудна и робка. Часто пишу я не то, что хочу; когда пишу конец, не помню начала. Часто я забываю обыкновенные слова, и всегда мне приходится тратить много энергии, чтобы избежать в письме лишних фраз и ненужных вводных предложений – то и другое ясно свидетельствует об упадке умственной деятельности. И замечательно, чем проще письмо, тем мучительнее мое напряжение. За научной статьей я чувствую себя гораздо свободнее и умнее, чем за поздравительным письмом или докладной запиской. Еще одно: писать по-немецки или английский для меня легче, чем по-русски» [Чехов 1889].

15. Перформанс – конверсив топоса

Тактильная реакция – форма познания

Искусство эмоционально реагирует на вызовы времени, целостно схватывая его в художественных образах, часто раньше, чем философия в концептах. Оно обнажает проблему, которая еще не нашла своего языка выражения, не артикулирована. Эвристический ресурс топологической рефлексии показывает свою эффективность в литературоведении, в анализе перформанса, фотографии, там, где концепт мышления тела наполняется конкретным содержанием. В поддержку сказанных слов я приведу анализ Игоря Кубанова аффектированного тела в текстах Достоевского и А. Белого. Кубанов берет на вооружение делёзовское понимание аффекта и топологии: «Каждое воздействие на тело со стороны внешнего мира приводит к тому, что какая-то часть нашей телесности остается как бы пригвожденной, пришипленной к тому пространственно-временному участку, месту, где, когда и как это произошло. Тело как бы растягивается, распластывается по точкам-местам таких встреч с миром, по аффективным точкам. Каждое такое место покрывается определенным состоянием, своего рода сигналом, неким топологическим индикатором. Под способностью к состояниям здесь понимается способность тела производить усилие по удержанию самого себя в множественности пребывания: состояние как стоящее само по себе, держащееся параллельно (со-...) и как бы независимое от того агента, который претендует быть субъектом состояния. Так, испытав эмоциональное потрясение в некоем общественном месте, например чувство обиды, придя домой, я буду продолжать свое пребывание именно в том месте, где произошло потрясение, и вполне возможно, что и на следующий день продолжу свое пребывание во вчерашнем событии.

Дальнейший ход рассуждения зависит от выбора одной из указанных перспектив, от выбора системы визуализации: либо это внешний мир вторгается в нас и оседает в наших состояниях, утяжеляя общую массу телесности, которую приходится нести. Либо в каждой точке соприкосновения с миром мы оставляем кусочек самих себя, растягиваясь таким образом по достаточно большой пространственно-временной плоскости и пытаюсь наладить сообщение между различными разбросанными частями нашего тела-топоса, что также утяжеляет массу телесности и еще более осложняет работу по само-идентификации. В первой перспективе достаточно мучительным является вопрос: «Кто Я?». Во второй перспективе, вопрос существенно видоизменяется, теперь это скорее: «Где, как и из чего собирается Я?» [Кубанов 1999: 43].

Тактильная реакция на потоки, пронизывающие человека, мысль телом и опережающее рациональную артикуляцию реагирование составляют еще один смысл рефлексии в современном искусстве. Рефлексия, которая обнаруживает внутреннее состояние, точку подлинной жизни – *Lebens-punkt*, – ведет к современным концепциям глокализации (учет и приспособление к местным условиям производства транснациональных компаний), к лозунгам экологов: «Думай глобально, поступай локально». В актуальном искусстве, где пространство жизни продумывается как место истины, поскольку определяет подлинное переживание тела, в то время как точка зрения есть истина тела идеологического и массмедиального. Что является телодвижением – это и есть то нечто, что есть, что случается, то, что воспринимается. Есть тело, ощущают свое тело, тело другого, а вместе с ними изменения тела природы. В перформансе тело продолжается из того места, где оно ранено, где получен импульс действию и куда оно возвращает не столько визуальный образ, картину, сколько позу, телодвижение, крик, выражающие состояние человека: удовольствие или боль, отчаяние или надежду, галлюцинацию или явь, чувство вины или свободы. Телесный образ этого возвращения – раз-

новидность топологической рефлексии, включающей в данном случае тактильную форму переживания, действие и жест в их неразложимости – во всей очевидности ставит проблему, которая часто еще не артикулирована, не нашла точной формы репрезентации.

Во второй половине XX века рефлексия над случившимся замещается рефлексией возможного случая, события, акта, репрезентирующих состояние меня-в-мире до экспликации его в проекте. До-визуальный, до-предметный слой рефлексии над еще нереализованным выдает попытку такой мысли, для которой «бытие в сподручности» не закрывает более весь горизонт бытия. Идеальное, в который уж раз, предшествует бытию реализовавшегося предмета. Но язык описания еще не сбывшегося, способы промысла и характер представления не выработаны. Именно «безумные» проекты и «аутичные» действия художников могут выхватить из хаоса событий формы становления и разоблачить механизм (вос)производства ставшего – того, как апроприируются властью, превращаются в стиль и коммерческие предприятия революционные новации предшественников.

Результатом топологической рефлексии является не картина мира, но *способ его сохранения, способ выживания* в радикально изменившихся условиях. Именно такой способ обращения-возвращения – разновидность конверсии топоса, включающей в том числе и тактильную (перцептивную) форму переживания, действие, жест и крик в их нераздельности. В то время как точка зрения задана – и следовательно, ограничена – идеологией просвещения, распространяется на весь мир, способствуя колонизации не охваченной Голливудом все новых и новых медиаплац-дармов, медиарегионов. Следующий от точки зрения шаг – господство над воображением, желанием, образами, умами, природными ресурсами и стремительной информацией коллективных тел. Новая медиареальность все настойчивее требует медиакритики, включающей визуальную экологию, экологию поведения, аналитику массмедиа, тотальную анестезию социального тела.

Поэт, философ, художник оказываются в самом центре «сопротивления» силам, сглаживающим и унифицирующим желания, в первых рядах инвесторов самостоятельности. Концепт – плод рефлексии – существует до акции, в самих истоках выстраиваемого художником дискурса. В его представлении. Философ-практик и художник-концептуалист в одном лице, провоцируя друг друга, разыгрывают и десакрализуют устоявшийся порядок означающих. Опыт нового тела радикален: он являет (воплощает и открывает) посттоталитарную конфигурацию мысли, которая, если приглядеться, – по-иному формирует тело, смещая границы самоощущения и провоцируя новую пластику жестов, его оформляющих, а также выстраивает новый способ понимания человека в неразрывной связи с топосом, в котором он находится и за который должен брать ответственность.

Вид изобразительного искусства

Перформанс с момента своего зарождения, облюбовав место в художественной галерее, утвердился как форма изобразительного искусства. Он проводился либо в общественных местах, либо в художественных галереях, выставочных залах и музеях. Хотя, казалось бы, почему создание образа движением тела, включающие разыгрывание целых театральных мизансцен, не относится к театральному искусству или к свободному танцу, почему перформансист не может быть назван артистом? На первый взгляд, перформанс неразличим со сценами из экспериментального театра или танца. Но близкое на поверхности – оказывается далеким по существу дела. С одной стороны, художники-акционисты активно отвергали соотнесение их с фигурой актера или исполнителя танца, а с другой – теоретики и театральные режиссеры не принимали перформанс в качестве жанра изобразительного искусства. Вот как едко писал об акционизме выдающийся режиссер Питер Брук: «Вольная сценическая форма хэппенинга слыш-

ком часто оказывается набором одних и тех же надоевших аксессуаров: муки, пирожков с кремом, рулонов бумаги, одевания, раздевания, еще одного одевания, еще одного раздевания, переодевания, мочеиспускания, жевания, объятий, судорог, катания по земле...» [Брук 1976: 101].

Во второй половине XX века распространение перформанса как нового (а посему до поры неопределившего свои границы) жанра изобразительного искусства повлекло издержки, присущие моде: танцовщики, музыканты и актеры часто стали называть свои импровизации и эксперименты перформансами. Выступая в галереях, они тем самым стали претендовать на позицию художника. Однако отторжение и нескрываемое неприятие их художниками, арт-критиками, галеристами и активное движение в направлении перформанса актеров, музыкантов, танцоров вновь заставляют обратиться к анализу специфики жанра.

Первым приближением к существу дела является анализ скорости изображения. «Полноту» жизни живописи, фотографии, кино и телевидению дала эпоха, культивирующая визуальность²². Однако точка зрения просвещения – точка утверждения и развертывания идеальной проекции, доступной прямому взгляду, – уступает сегодня по всему полю культуры точке переживания, точке прикосновения, точке испытания и выживания. Испытание пределов проживания на земле, в конкретном городе и месте, оперативную реакцию на предельные условия жизни дает актуальное искусство. Обратим внимание, что сама история изобразительности и, в частности, живописи укладывается во временные масштабы оптико-центристской установки, совпадая с ней по интенциям и, в конечном итоге, взаимно поддерживают друг друга. В этом она совпадает с историей новоевропейской науки. Живопись, в частности, утверждала себя в открытии новых точек зрения, нового способа видения, нового типа власти; она занимает достойное место в «истории глаза» в перспективе развития общества, она, наконец, – в новое время – стала действенным инструментом, социально организованной формой принуждения к иллюзии. Перспектива эта задана господством зрения над другими каналами информации. Данная ситуация в культуре была названа оптикоцентризмом.

В фантазмагорическом сенсориуме, редуцированном до чистого света разума²³, был все же слышен голос Ницше о важности запаха и танца как способов восприятия мира. Его идеи воплотились в истории борьбы против визуально-когнитивного господства в XX веке в трудах и манифестах виднейших революционеров эпохи модерн. Э. Юнгер, например, противопоставлял классической модели эстетического свою модель «стереоскопической чувственности», в которой органам чувств открываются чувственные стороны предмета, прежде всего тактильные²⁴, Андре Бретон манифестировал реабилитацию телесных, эротических, инстинк-

²² Строго говоря, мало кто дал себе труд проследить те трансформации сознания, которые имплицитно связаны со сменной «оптикой видения», как от телескопа – приближение дальних миров – мы пришли к телевидению – видению через, посредством, в формате телеобразов.

²³ Вспомним позицию Канта: «Какое внешнее чувство самое неблагоприятное, без которого, как нам кажется, легче всего обойтись? – Обоняние» [Кант 1994: 173].

²⁴ «Воспринимать стереоскопически – это значит получать одновременно два качественно разных чувства, и при этом одним единственным органом чувств. Это возможно только тогда, когда одно чувство берёт на себя кроме своей собственной способности ещё и способность другого чувства... Поразительно вторжение вкусовых ощущений в область осязательно-го; доходит до того, что в некоторых блюдах преобладает удовольствие от консистенции и даже их собственный вкус совершенно отходит на второй план... Сюда относится пеннистость, которая придает шампанскому особое значение среди вин. Сюда же относится спор о том, чем же собственно является устрица; это останется нерешенным, пока осязание (тактильность) не приведет к норме. Вкус принуждён переходить собственные границы; и он признателен, если к нему на помощь придут с капелькой лимонного сока... Вообще кажется, что осязание, из которого можно вывести все другие чувства, играет особую роль в познании. Подобно тому как мы, если нас оставляют понятия, снова и снова должны прибегать к помощи созерцания, также при разнообразных ощущениях мы возвращаемся непосредственно к тактильности. Поэтому нам так хочется коснуться кончиком пальца новой, редкой или дорогой вещи. Это жест в равной мере как наивный, так и культивируемый.

Возвратимся к стереоскопии: ее эффект состоит в том, что вещи «берутся» внутренними щипцами. Эффект стереоскопии происходит из *одного* чувства, когда оно словно бы расщепляется, обеспечивая утонченность касания. Настоящий язык, язык поэта, отличается словами и образами, которые схвачены, словами, которые, несмотря на то, что нам они давно известны, распускаются, как цветы, и кажется, что от них проистекает нетронутое сияние, цветомузыка.

тивных импульсов, соединяющихся в эстетическом опыте, В. Беньямин с его синэстетикой, А. Арто, Ж. Батай и многие другие предвосхитили мыслительную ситуацию, в которой образность в ее исключительно визуальном модусе репрезентации трактуется идеологическим анахронизмом или способом колонизации: «Прежде чем поглотить пространство с «прожорливостью, редкой в истории человеческих миграций», первопроходец сначала поглощает его глазами: в Америке все начинается и все заканчивается ненасытным взглядом [Вирилио 2002: 23].

Но если вспомнить, сама эстетика в основе своей неотчуждаема от соматики, от фюсиса в древнегреческом его понимании, как дисциплина возникла в качестве реакции на господство картезианской картины мира, сфокусированной на порядках разума и противопоставила последней дискурс тела, всю совокупность до- и вне разумных ощущений. Но в последствии, формы культуры стали довлеть над опытом, воображаемое над эмпирическим, точность исполнения над импровизацией, сознательность над неотрефлексированным движением, эстетика лишилась телесной составляющей. Логическим завершением можно считать то, что образность в ее визуальном модусе чувственности в стратегиях авангарда трактуется как исторический анахронизм. Трудно не увидеть параллель искусству в науке, когда речь заходит о теле, возникновению перформанса сопутствует переосмысление природы техники в антропологическом ключе, которое отчетливо заявил Марсель Мосс: «Я называю техникой традиционный действенный акт (и вы видите, что в этом отношении он не отличается от акта магического, религиозного, символического). Необходимо, чтобы он был традиционным и действенным. Не существует ни техники, ни ее передачи, если нет традиции... Мы имеем дело с техниками тела. Тело есть первый и наиболее естественный инструмент человека. Или, если выражаться более точно и не говорить об инструменте, можно сказать, что первый и наиболее естественный технический объект и в то же время техническое средство человека – это его тело... До инструментальных техник существует совокупность техник тела» [Мосс 1996: 248]. Аудиовизуальная информация клиширует и форматирует наше сознание, и мы начинаем воспринимать все в модусе безучастности к нашему телесному опыту²⁵. Даже реальные катастрофы, войны и теракты в информационных блоках телевидения воспринимаются нами клипированным взглядом, взглядом, застывшим и остекленевшим от экрана. Анемия зрителей прогрессирует, появляются первые симптомы «скорбного бесчувствия». Писатель Андрей Левкин по этому поводу обронил фразу-диагноз: «Мне совершенно наплевать, что кто-то, где-то, кого-то убивает». На фоне торжества заявленной еще в начале XX века эстетики скорости – «красоты быстроты» (Маринетти) – терпят поражение большинство попыток сделать так, чтобы художественное послание сохраняло чувственный накал на всей дистанции от замысла до зрительского восприятия. Интерактивность чаще декларируется, чем производится. Для ее реализации художнику-акционисту приходится воздействовать на зрителя не через аудиовизуальный, сколько через тактильные, обонятельные, осязательные и т.п. каналы восприятия. Добавим, что критика идеологии общества потребления информации эффективна не только тогда, когда выражена в слове, но когда выражена в психо-моторике, микро-физике движения, эмоциональном жесте. Только тогда у современника появится шанс волекаться, сопереживать, сочувствовать, когда он сможет разделить боль другого. Но если ху-

Каждое стереоскопическое ощущение вызывает у нас головокружение тем, что мы чувственное впечатление, которое представлялось нам прежде всего на своей поверхности отдаваемое в глубине» [Jünger 1994: 24-27].

²⁵ «Эту тенденцию, впрочем, заметил еще В.В. Розанов: «Вся “цивилизация XIX века” есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака... Кабак прошел в книгопечатание. Ведь до XIX века газет почти не было (было кое-что), а была только литература. К концу XIX века газеты заняли господствующее положение в печати, а литература – почти исчезла» [Розанов 1990: 252]. Под *кабаком* он понимает разрушающую теплоту связей традиционной общины пространство. В.В. Розанов – один из первых, кто отважился дать слово чувствующему телу: «Только то чтение удовлетворительно, когда книга *переживается*. Читать “для удовольствия” не стоит. И даже для «пользы» едва ли стоит. Больше пользы приобретаешь “на ногах”, – просто живя, делая» [Там же: 253].

дожник ранит только себя, не задевая зрителя, – решает свои личные проблемы, что естественно неплохо (арт-терапия – сегодня вполне легитимное средство лечения). Но, что может задеть сегодня зрителя, пресыщенного потоками аудиовизуальной информации, изливающейся и потребляемой с такой интенсивностью, при которой теряется способность эмоционального отклика?

Расположение тела в пространстве

Поиск «подлинного бытия» и обстоятельное продумывание понятия «почвы» подтолкнули М. Хайдеггера к работе, посвященной искусству «Искусство и пространство» (1969). Пространство переосмысливается им в связи с новым пониманием скульптуры. Ко времени «Время картины мира» пространство, согласно Хайдеггеру, трактовалось как геометризованное, лишённое мифопоэтической силы, чувствительности и органической целостности Космоса предшествующих эпох. В этом смысле пространство есть производная общей научной картины мира, которая со времен Декарта неуклонно отождествлялась с самим миром, а затем и подменила его. При этом стоит заметить, что авторы концепций гораздо глубже осознают иллюзорность претензии на всеобщность своих выводов. Так, Декарт, изложив «Первоначала философии», заключил: «Тем не менее, не желая полагаться слишком на самого себя, я не стану ничего утверждать... Я даже не желал бы, чтобы читатели верили мне на слово» [Декарт 1989а: 422]. При этом, как обратили внимание исследователи, Р. Декарт говорил от «первого лица», современная норма говорить «от третьего» и «множественного лица» есть речь от имени нововременного, лишённого тела субъекта [Уваров 1998: 77]. Хайдеггер свою картину мира не создал, но, разрушив иллюзию единственности и всеохватности прежней, показал, как не видеть то, что принято видеть, открыть в себе способность стать в «просвете бытия»: «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия» [Хайдеггер 1993b: 198].

Только ощущая себя ответственным за изменения и мутации, происходящие в мире, человек может стать философом и художником. Сегодня, в эпоху не только технической воспроизводимости искусства, но и технической его воспроизводимости подавляющее количество нашей информации мы считываем с плоскости экрана, листа газеты, страницы книги, рекламного щита и т. д., а навык «восприятия всем телом» (А. Майоль) у современного человека либо утрачивается, либо не развит вовсе. Не в последнюю очередь в этот процесс вносит свою лепту фотография. Из-за того, что наше *восприятие* мира, а вследствие этого и само сознание, стало плоским, как экран телевизора или монитора, скульптура, требующая пространственного представления и воображения, утратила своего зрителя. К шестидесятым годам XX века интерес к ней упал настолько, что Барнет Ньюман иронично заметил: «Скульптура – это то, с чем ты сталкиваешься, когда отходишь назад, чтобы получше рассмотреть живописное полотно». Но оппозицией последнему стал поиск пространства жизни, слияния жизни и искусства, искусство тела.

Французский антрополог Марсель Мосс опубликовал в 30-е годы свое знаменитое эссе «Техники тела» [Мосс 1996], в котором было показано, насколько движения и акции нашего тела, кажущиеся нам естественными, оказываются социально и культурно обусловлены. Демистифицировав «естественность», «природность», он заложил теоретические основы новой выразительности тела, которое утратило привилегию идентичности на основе рациональной самоидентификации. Оно стало продумываться как место встречи безусловных рефлексов, культурных образований, социальных нормативов. Художник стал активно разрабатывать новые выразительные возможности тела. Если романтический образ творца допускал противопоставление тела художника его творению: тело могло быть сколь угодно отвратитель-

ным, неопрятным, больным и опьяненным, а произведения, им создаваемые, – прекрасны и возвышенны, то актуальное его прочтение радикальными художниками сняло противопоставление тела и произведения. Тело стало равноправным материалом с холстом, глиной или мрамором. В нем субъект и объект искусства стали одним и тем же.

Искусство тела и перформанс выступили оппонентами сведения пространства к двумерному визуальному образу. В перформансе тело участвует во всей своей полноте, во всех аспектах положения тела в мире, выражая как расположение к нему, так и нерасположения, чувство радости и безысходности и покинутости, пресыщение избытком информации, так и отсутствия реальных переживаний. Художник-акционист пишет телом знаки-символы, искусствовед, читая эти знаки, встраивает их в традицию, добиваясь ясности на основе господствующей рациональности. Он хранитель каталога уже осуществившихся художественных акций. Философ, если он остается философом, обращаясь к искусству, – обнаруживает концепт, увязывающий в единое целое искусство, общество, самосознание культуры.

Вернувшись к исходному, спросим себя, что же исполняет перформанс? Исполняет ли он функцию в культуре, функцию визуального искусства? Делает ли видимым невидимые раздражения, невыносимость которых видна в жесте, позе, движении? Воскрешает ли и исполняет ли архаический ритуал, серьезность которого предполагает не роль, но проявление подлинных сил? Созидательны ли его последствия? Является ли его исполнитель актером? Часть этих вопросов, возможно, станет утверждениями после того, как со всей категоричностью (и присущей ей тонкостью дистинкций) исследователи искусства проведут различия между перформансом как жанром изобразительного искусства и актером как основной фигуре искусства исполнительского.

Экстравагантные аутодеструкции

Но прежде чем предаться греху реферативности – этой академически узаконенной формы не-мысли – и, следовательно, реализовать потребность в упорядочивании во времени или подведение под понятие школы разрозненные точки, – маскирующие свою антифизиологическую геометричность акцентированной наглядностью – зрения на искусство акций, оговорю специфику своего подхода. Начало нового века подталкивает к подведению итогов прошедшего, подавляющих живое событие весомостью страниц написанного, но и ими же картографируются новации в строгом соответствии с избранным методом. Временная дистанция накладывается на акции 50–60-х остывшую инто-нацию академического дискурса. Статьи в энциклопедиях, отсылая друг к другу, образуют столь же логически безупречный, сколь и порочный круг. Но чего в избытке латиницей, того непростительно мало в кириллической форме исполнения.

В чрезвычайно трудное положение попадает любой исследователь при попытке определить перформанс как самостоятельное направление (многие ставили под сомнение принадлежность его к жанру изобразительного искусства). Это обстоятельство, впрочем, не укрылось от эксперта (позволяют/принуждают ли нормы языка? общественной морали? личного вкуса? писать экспертиши? По-розановски отвечаю – не знаю) такого уровня, как Розели Гольдберг: «История перформанса в XX столетии – открыта для интерпретаций, незавершенное пространство с бесконечным числом переменных, которое создано художниками, нетерпимыми к ограничениям более устоявшихся форм искусства, с целью донести свое искусство напрямую к публике. Поскольку для перформанса фундаментальным признаком является синтез искусств, художники привлекают множество дисциплин и медиа, включая в свои материалы литературу, поэзию, театр, музыку, танец, архитектуру и живопись, а также видео, фото, слайды или нарратив. Перформанс не поддается точному или простому определению.

В широком значении, это любая форма live art перед публикой, тесно связанная с визуаль-но-пластическим искусством своего времени. Он используется художниками как средство конфронтации с модным художественным истеблишментом либо как путь оживления формальных и концептуальных идей, на которых основано производство искусства.

Обратившись к иным отточенным формулировкам, увидим, что «перформанс (Performance от англ. – исполнять, представлять) – форма акционистского искусства, в которой предполагается преодоление разрыва между акцией и публикой. Перформанс, или, как его называют иначе, «искусство действия», в противоположность хэппенингу проводится в соответствии с четкой концепцией и представляет собой попытку расширить границы изобразительного искусства» [Reise 1994: 226]. Брендон Тайлор полагает, что «произошедший из Дада, альтернативного театра и хэппенинга 60-х гг. перформанс противопоставил себя товарно-денежным отношениям (его нельзя ни купить, ни продать) тем, что заменил обычные материалы телом художника» [Taylor 1995: 31].

Не менее авторитетный источник говорит следующее: «Перформанс, искусство перформанса – одно из направлений акционистского искусства, пришедшее в 70-х гг. из США и заменившее флюксус и хэппенинг. Исполнение перформанса организуется часто с помощью кино или видео, и ими же документируется» [Der Kunst Brockhaus in 10 Bänden 1987: 319]. Полагаю верным и к тому же конвенционально признанным термином, отражающим способ помыслить себя/время телом, является акционизм: «Акционистское искусство – общее понятие для эстетических действий художников, которые выходят за традиционные рамки художественного произведения и парадоксально реагируют на кризисное состояние искусства в условиях развитого капитализма. Первый шаг в направлении акционизма был сделан в мероприятиях художников Дада и сюрреалистов. Эти ранние акционистские действия оказали влияние на акционистскую живопись. С 50-х годов началась новая фаза акционизма, который включал не только сложное, отчасти срежессированное и тесно связанное с театром и музыкой действие, но и спонтанное инсценирование ситуации. Концептуальный акционизм (флюксус, хэппенинг) действует на сознание человека и призван разрушать привычные установки. Достижимое при этом единство жизни и искусства, производителем которого является не только художник, – сознательная цель. В противоположность все еще довольно сильно импровизированному хэппенингу в более молодом, так называемом процессуальном искусстве или перформансе, подчеркивался запланированный характер процесса. При этом предусматривалось осознание восприятия, переживания, действия. Очень близок к нему Боди-арт, который воздействовал непосредственным языком жестов, тела, обращением к кинэстетике и тактильности. В противоположность хэппенингу, который должен спровоцировать публику к совместному действию, перформанс рассчитывает на разделение (с публикой), которое одновременно позволяет демонстрацию процесса. Противоречие акционизма в том, например в случае хэппенинга, что участники скорее втянуты, чем имеют возможность реализовать что-то собственное, «они организованы» (В. Хофманн). Зона охвата акционизма простирается от сознательных политических деклараций (О. Дресслер) до эстетического ритуала, в котором происходит освобождение от непосредственных импульсов (например, агрессии) через проживание (Венские акционисты вокруг О. Мюля). Среди прочего, акционисты стремились к созданию нового типа пространства переживаний. Интересен переходный характер акционизма между театром и изобразительным искусством... Возможности акционистского искусства в социализме, свободном от элитарного и отчужденного характера капитализма, теоретически и политически спорны и едва ли могут всерьез реализоваться» [Lexikon der Kunst 1996: 84-85]. Последнее положение оставлено мною намеренно, так как оно характеризует «инфицированность» аналитиков акционизма левыми убеждениями, которые часто воплощаются в марксистские и троцкистско-маоистские схемы.

Следует, однако, обратить внимание на то, что перенос (точнее было бы говорить о возврате) на Европейскую почву перформанса происходил не без существенного изменения содержания знака, которое происходит в связи с изменением контекста. Для Люси Липпард, например, очевидно, что европейские боди-арт и перформанс обладают иными характеристиками, нежели американские. Так, европейский боди-арт отсылает к другим общественным и философским традициям, он проявляется в таких темах, как боль, ранение, насилие, болезнь более бескомпромиссно и с большей угрозой и вызовом телу, чем североамериканские, более легковесные работы [Lippard 1976: 68]. Брендон Тайлор, развивая этот тезис, пишет следующее: «В противоположность этому в Европе возникли работы на тему сексуальности, которые относились к концептам половой идентификации... Кино и видеоработы Ульрики Розенбах и Марины Абрамович продолжили жанр консервации текучих образов. Марина Абрамович включила аутодеструктивный для своей психики элемент, проглотив таблетки, которые прописывают при шизофрении и зафиксировав вызванное ими состояние и реакции публики...

Как наиболее сложный случай Body-Art нужно рассматривать акции Джини Пейн в Париже, которые достигают предела человеческой способности вынести страдания. С 1968-м она использовала свое тело как топос своего искусства, при этом она ранила и терзала перед публикой и передвигающейся камерой части своего тела. Она писала тогда, что «жить в своем теле – означает открывать его слабости, трагичность его границ и тем положенное ему немилосердное рабство, его естественный износ и его нестабильность; это значит осознать его фантомы, которые нечто иное, как рефлексия мифов, созданных обществом: тем обществом, которое не может признать язык тела, так как его устраивает автоматизм, необходимый для функционирования системы». «Рана – память тела, – подметила она позже, – для меня было невозможно реконструировать образ тела, не будучи при этом мясом, не поместив себя в него фронтально, неприкрыто и без дистанции».

Джина Пейн использует фотографа как свидетеля и «необходимую поддержку» при документировании причиняемой себе боли. «Таким образом настигается ядро той диалектики, которая гласит, что поведение будет значимо, если оно сообщается обществу» [Taylor 1995: 32]. «Передовым отрядом» в становлении жанра, как отмечают ведущие исследователи перформанса, являются женщины: «Существенный вклад в перформанс вносят с 70-х годов художницы, акцентирующие патриархальное насилие» [Lexikon der Kunst 1996: 504]. Радикальные работы художниц были прохладно встречены публикой в нью-йоркском художественном мире в 60-х: «Меня не принимали даже в авангард», – вспоминает Йоко Оно, – «потому что в нью-йоркском авангарде было заявлено холодное искусство, никак не горячее, а то, что делала я, было слишком эмоциональным; в определенной мере они находили все это слишком аномальным». В пост-абстрактно-экспрессионистической школе битниковского холода (Beatnik-Cool-ness), которая в Нью-Йорке затвердела в минимализм и закоснела во флюксе, произведения Оно воспринимались как преувеличенные. Фактически Йоко Оно, Шнееманн и Шигеко Кубота – все женщины и все занимались выражением инстинктивной сексуальности и эмоций – игнорировались своим окружением» [Out of actions 1998: 278]. Согласно художественной энциклопедии Брокгауза, перформанс от хэппенинга отличается большим отрывом художника от зрителя. Он «в большинстве случаев проводится отдельным художником, который одновременно является автором, предьявляющим свой субъективный опыт». Другой предшественник перформанса – «флюксус (от лат. течение, протекание) – неодадаистическое направление в искусстве, возникшее на рубеже 60-х гг., которое, во-первых, хотело преодолеть границы между музыкой, театром и изобразительным искусством, а во-вторых, – между художниками и зрителями. Первое представление флюксуса произошло в 1957 г. в США, его организатором был композитор Джон Кейдж» [Der Kunst Brockhaus in 10 Bänden: 232]. Обра-

тившись к авторитетному исследованию перформансов Элизабет Яппе, приведем ее различные хэппенинга и флюксуса: «Флюксус и хэппенинг называются часто на одном дыхании. Имена многих художников всплывают одновременно в связи с этими терминами... Отцами подлинного перформанса считается Аллан Капроу (Allan Kaprow) и Вольф Фостель (Wolf Vostell), а флюксуса – Георгий Мачунас (George Maciunas), Дик Хиггинс (Dick Higgins), Джордж Брехт (George Brecht), Роберт Филлоу (Robert Filliou)». В общем виде различие между хэппенингом и флюксусом заключается в том, что «хэппенинг делает ставку на процесс в движении, сценарий отбрасывается, однако течение происходящего зависит от реакций публики, его окончание неизвестно. Акция флюксуса – в противоположность “аморфной картинке” хэппенинга – определена, остается в руках художника. Публика заключена в себе, однако ожидает выхода из самой себя (или движения дальше, но не за счет своего собственного поступка), а за счет жесткой атаки художника» [Яппе 1993: 10].

Точное реагирование

Но вернемся к исходному. Живопись в свое и, как оказалось, на время дала способ относительно – скульптуры, фрески, мозаики, иконы и т.д. – быстрого создания художественного образа, картины. Сегодня перформанс, наследуя традицию скорости и дух живописи и поэзии²⁶, «впитывая» реальность, реактивно возвращает художественный образ ее; не умаляя прочих его функций, – перформанс дает динамическую картину времени.

История жанра дает основание называть хэппенинг, флюксус и перформанс формами акционизма. Реактивно донести свое понимание ситуации в контексте времени понятным образом – значит самому художнику быть представлением сил. Для этого необходимо сохранить чувствительность к воздействиям и чуткость самонаблюдения над следствиями этих воздействий. Глубина мысли выражена поверхностью тела, той поверхностью, которая предъявляет собранное, но сокрытое от рефлексии *раздражение, переживание, реагирование*. Тело художника – понимающее и мыслящее тело. Оно есть текст с записанным на нем концептом понимания местоположения человека в космосе вещей и системы событий. В таком виде понятно сближение искусства, жизни и концепта «искусство жизни». Представление перформанса отличается от других *представлений* тем, что оно рождает смысл тело-движения и чувства, никем прежде не производимые, указывая на сцену жизни как драму, снимая маски, одеваемые в повседневности, раздвигая декорации рассудочного устройства жизни. Его образ не есть представление другого, но отказ от господства иллюзии естественности норм и правил общественного поведения.

Точка жизни, тактильная реакция на потоки, пронизывающие человека, мысль телом и быстрое реагирование составляют смысл современного акционистского искусства. Перформансист находит сюжеты и материал для своего творчества повсюду: в политике, стереотипах сознания, идеологии, религии, производстве, рекламе, театре и ритуалах повседневности. Справедливее будет сказать, что нет, пожалуй, областей, которые не могли бы дать приют акционизму: «Вследствие того что тактильные, телесно иннервированные элементы все больше входят в структуру эстетического восприятия, они все меньше организуются и определяются пространством образов и как бы представляют собой оперативное пространство практики и события, которое властно пронизывается извне либидинальными энергиями. То, что является «искусством», удаляется от образного пространства произведения к оперативному про-

²⁶ Обратим внимание, что на превышающую скорость и глубину сообщения поэта обратил внимание еще Декарт: «Может показаться удивительным, что великие мысли чаще встречаются в произведениях поэтов, чем в трудах философов. Это потому, что поэты пишут, движимые вдохновением, исходящим от воображения. Зародыши знания имеются в нас наподобие огня в кремне. Философы культивируют их с помощью разума (ratio), поэты же разжигают их посредством воображения, так что они воспламеняются скорее» [Декарт 1989а: 575].

странству события, в себе самом самодостаточном» [Voss 1986: 239], – мысль немецкого исследователя вполне определенно отсылает к акционизму. В ряду устоявшихся форм искусство акций отличает, с одной стороны, быстрота и непосредственность реакций, а с другой – целостность и объемность, или, как принято характеризовать искусство эпохи становления человека разумного, синкретичность. Его прямая зависимость от интерактивной среды влечет пересмотр техники выражения в сторону ускорения способа сообщения. Перформанс соматически, а следовательно, оперативно соединяет мысль и образ, жизнь и искусство. Он театрален и живописен, музыкален и танцевален, абсолютно спонтанен, ситуативен и срежиссирован, интерактивен и зрелищен одновременно. Он, наконец, кинематографичен в том буквальном – бессловесном – смысле, на утрату которого указывали теоретики кино в тридцатые и сороковые годы: «Когда пропадет экранная тишина, – пропадает 99 процентов кинематографа» (А. Роом). Перформанс продолжает прервавшуюся линию пластического письма или изображения движения – кинематографии – не отягощенного словом и звуком. Впрочем, апофатичные определения перформанса здесь были бы столь же уместны: он – все не: не ритуал, не театр, не танец, не пантомима, не скульптура, не живопись, не шоу и т.д. При этом использование названий театральный, музыкальный, танцевальный перформанс часто банализирует ритуальную серьезность перформанса как жанра изобразительного искусства, сводя его к искусству исполнительскому.

Там, где традиционное изобразительное искусство предполагает в отношении к реальности художественную репрезентацию²⁷, перформансист в большей мере чувствует идентичность. Его действия не являются представлением состояния человека, они и есть сами эти состояния, подобно различию, подмеченному Декартом: «То, что для души является претерпеванием действия, для тела есть вообще действие» [Декарт 1989b: 482]. Однако здесь необходимо считаться с важным обстоятельством: художник, как бы правдив он ни был, не исчерпывается этими состояниями. Он может и иначе, если изменится его кредо. В системе означающих современной артритики его действия описываются перформативными высказываниями. Во всяком подлинном перформансе (а их, как впрочем и любых других настоящих произведений искусства, мало, что имеет объяснение, с одной стороны, в том, что перформанс как никакой другой вид искусства не «дублирует» обычные повседневные действия, а с другой – нет еще наработанного поля критериев и оценок) есть точка, когда человек попадает в эти состояния и, стягивая и резонансно усиливая, возвращает зрителям весь фон воздействий, информирующих тело. Здесь он соединяет несоединимое: восприятие и высказывание, демонстрируя тело максимально претерпевающее и столь же активно действующее, он есть чистая флексия (то, что в идеале делает актер, играя различные роли) и рефлексия. Топологическое понимание среды помогает нам постигнуть природу перформанса как конверсива внутреннего состояния, отражающего внешние, далеко не очевидные, и до поры до времени не схватываемые разумом воздействия. Суть перформанса в неустранимой тактильности его реакции на окружающий мир. Все те информационные, экологические, экономические, социальные, психологические и прочие волны, накатывающиеся на человека и прокатывающиеся через него, запечатлеваются во «внутреннем» теле человека, подобно тому, как эмбрион реагирует на изменение окружающей среды и психологическое состояние матери. Художник-акционист преобразует воздействия в сигналы тела. Обладая волей к репрезентации, он обнаруживает это внутреннее тело, делает его зримым, воспроизводя скульптуру тела внутреннего или предъявляя новый способ освоения мира.

²⁷ Укажем на пояснение Хайдеггера: «Следовательно, мышление – это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в его присутствии и ставит его перед нами. Как такое предъявление, мышление вручает нам присутствующее, восстанавливает его в отношении к нам. Поэтому предъявление – это репрезентация. Слово *gepraesen-tatio* – это более позднее общепринятое название для представления» [Хайдеггер 1991: 143]. Тем самым художественная репрезентация сближается с мышлением.

Именно художник-акционист делает жест в «натуральную величину» человеческого переживания. Репрезентация этих внешних незримых воздействий собирает и превращает их в эстетический объект. Но это не все. Жест акциониста лишь тогда может претендовать на качество, когда является результатом работы художественной рефлексии, когда в него вложены усилия по выражению инвариантного состояния другого, когда есть «концепт» образа и культурная дистанция. Телесный образ, создаваемый художником, – результат творчески-рефлексивного самопознания. Предъявления такой точки отсчета, когда человек оказывается среди привычных предметов, а не над ними. Его состояние перформативно, поскольку указание на переживание и само переживание здесь совпадают. Они – две стороны одного и того же.

Параллели действий перформансиста с реакцией физической непереносимости столь же наглядны, сколь и глубоки. Хорошо документированные «опыты» над людьми в лабораториях немецких и японских «ученых» в годы Второй мировой войны на предмет границ выживаемости человека в разреженном воздухе, в низкой/высокой температуре и пр. свидетельствуют о неменяемом поведении людей в критической для жизни ситуации. Они расцарапывали себе лицо, тело, вырывали волосы, заламывали руки. Современные экологическое, психологическое, идеологическое и прочие воздействия на человека оставляют свои знаки, записываемые на теле человека. Они переживаются внутри, но до поры до времени они не обнаруживают себя во внешней реакции человека. Но на определенном этапе (вслед за художественной рефлексией) происходит конверсия внутреннего раздражения во внешнее движение: в жест, движение, действие. Часто присутствующая в них сила и интенсивность аутодеструкции – сигнал невыносимости, или, точнее сказать, – непереносимости среды, в которой оказался человек. Точно описанное в экзистенциализме неподлинное существование кроме мировоззренческого поиска и индивидуального решения имеет не только литературные и кинематографические формы выражения, но и форму перформанса. Что, собственно, подтверждает старую истину: художник по существу своего дела не может не выражать общее переживание, собирать в целое опыт повседневности, то есть не может не реагировать, не *сообщать* болевые точки времени. Перформансист, обладая наиболее быстрым способом осуществления замысла, ответствен за предъявленную скорость своей реакции. Именно последняя, не оставляя времени на продумывание и коррекцию симультанно с событием производящегося жеста, требует от него безупречного вкуса при создании телесного образа, на изломах, обрывках, спазматических судорогах или безвольной пластике которого чуткий зритель считает не пантомиму или литературный сюжет, но телесный образ адекватный современному поэтическому образу, картине, музыке. Катастрофа вербального, а посему – по определению – запаздывающего сообщения, сцепляющего слова в осмысленную фразу, рождает последовательную цепь движений, уместность которых есть гарант их подлинности.

Перформанс тем, что являет собой некое, выходящее за скобы повседневной жизни нерациональное и непрагматическое действие, воскрешает ситуацию первораны, первоболи, первого сдавленного культурой крика и жеста. В потоках актуальных сил и воздействий, ими производимых, имеются устойчивые образования, которые структурированы, так же как в архаическом сообществе. В этих сгущениях происходит то же, что осуществляется в ритуале, – переход в сакральное пространство-время, в предельно типическую ситуацию любого представителя архаического мира. (Не делая уступку структурализму в целом, отступлю в частности, объединив пространство-время ритуала и действий акционизма.) Именно поэтому так трудно иногда, при условии поверхностного слепка раздражений повседневности и пространства массовой психологии, представлять перформанс в инородной среде, в другой стране.

За акцией, если она художественна, остается одно неотъемлемое свойство – дарить смещение норм реактивности и показывать конструкцию естественных форм поведения в культуре. Однако естественные признаки современного человека подобны знакам на теле Квикега – героя Мелвилла из *Моби Дика*. Родившись на тихоокеанском острове, Квикег получил в наследство от сородичей всю «космогоническую теорию» племени «вместе с мистическим трактатом об искусстве познания истины», которые он сам прочесть не мог. Подобно Квикегу, современные люди не ведают о знаках, записанных на их телах социумом, техниками власти, легальными способами осуществления желания. Художник не только носит эти знаки, но и, читая их, доносит нам смысл написанного. Но характерно, что смысл ищется не в сакральной герменевтике, видящие в телах египетские иероглифы тайнописи. Тела не несут скрытый смысл борьбы космогонических сил, но отсылают к условиям производства актуальной фигуры тела.

И как только зритель вовлекается в действие, он сразу же попадает в зону провокации жеста (который есть не что иное, как адекватная – потому в высшей степени вынужденная – форма реакции на совокупность раздражений, травмирующих человека); раскрепощенное сознание и возросшая степень свободы телодвижений провоцируют завершить намеченную мысль телом, поскольку здесь, в паузе перехода от одного движения к другому, есть мгновение абсолютной свободы, в котором и художник и зритель равны. Внутреннее движение сцеплено с внешней достоверностью внутреннего состояния. Этот опыт искусства, согласно И. Канту, «благоприятно встряхивает наше тело», «вызывает полезное для здоровья движение» [Кант 1966: 354-355] и выбрасывает участника и зрителя интерактивного перформанса за пределы обычной ситуации, за пределы форм, нормирующих телесность в повседневности, и, наконец, за границы символических порядков, гарантирующих комфорт. Сопряжение готовности открыться до конца своему переживанию и удивление от точности образа, в котором выражает себя/меня художник, – одна из главных интриг акционистского действия. Художник делает шаг, который, вычеркивая все представимые возможности, отсылает к психосоматическому переживанию, в котором человек собирался воедино, мог пребывать во времени до производства и потребления, то есть вне денежного эквивалента всех событий.

Художник работает со всеми объектами, в том числе и новыми технологиями, чтобы дать им другое значение, чем их прагматическое или чисто техническое предназначение. Так, театр, например, есть проект, нуждающийся в сцене нашего пространства сознания, нашего ментального пространства, поскольку он моделируется письмом. Роман есть внутренний театр событий. Балет, который начался вместе с танцем хора трагедии, был представлением нашего чувства, которое становится господствующим вместе с культивированием взгляда. Искусство перформанса дает телесные образы метафорическим интерпретациям воздействий, которые осуществляют наши технологии на нас самих. В эстетической плоскости рассмотрение перформанса сталкивается с формами, которые вбирают всю историю человека, весь багаж его мифологии, религии, философии и искусства. Он есть реакция цельного человека, ужаленного цивилизацией. Языком перформанса, который заново открыт в XX веке и который не менее «гибок и мощен в своих оборотах и средствах», чем язык поэтический, художник говорит нам о том, что «экслюзивная и фрагментарная «точка зрения» ученых Ренессанса начинает уступать мультиплицированной и инклюзивной (включающей) «точке жизни» (Lebenspunkt) глобального человека. Человек исчезающий больше не имеет перспективного взгляда, так как он одновременно есть везде. Точка жизни соединяет тело и дух в едином синтезе, ею соединяются всегда достаточная, требовательная, строгая истина нашего окружающего мира» [Kerckhove 1995: 123]. Он использует энергию жеста, звуки, запахи, визуальные образы, коллективные действия, медитативные состояния, страхи и ожидания, табу и карнально-праздничное чувство его нарушения и т.д.

Критерий актуального искусства

Но чем отличается реакция на событие художника от реакции не-художника? Пока ограничимся общим местом – художественной рефлексией. Последняя не есть незаинтересованное отношение к действительности, но следствие идиосинкразии на вторжение во внутреннее пространство привычной, но запредельно уплотнившейся информации, либо новых явлений, порожденных как социумом, так и технологиями.

Будучи порождением Западной, отягощенной двумя тысячелетиями христианской, аскетичной к живому образу вне веры и отвлеченной от мира сущего культуры, акционизм представляет собой обращение искусства к своим корням, а именно к дионисийской, связанной со стихийными силами топоса, местной традиции. Слияние с забытой формой философии, с философией, активно участвующей в жизни полиса (или информационного мегаполиса современности), влечет и «возвращение» соответствующего типа рефлексии – топологической рефлексии, которая включает основание мысли в саму мысль; она – рефлексия из определенного места и времени, приоритетом имеющая контекст мысли и чувства в их неразложимости на составляющие элементы, рефлексия, помещающая тело в дело мысли и сферу заботы, рефлексия, понимающая, что ее порождающая структура – тело и топос, точнее тело-топос как целое – создает онтологические условия его существования, возникла прежде осознанной целерациональности и, наконец, рефлексия, реабилитирующая Логос в качестве принудительной силы конкретного действия, разворачивающегося скорее по логике опыта выживания в данном топосе, чем по траектории, задаваемой всеобщностью и универсальностью геометрии мысли.

Но что нового может дать топологическая рефлексия в отношении анализа такого феномена, как перформанс? Перформанс как мысль телом может быть вписан в структуру топологической рефлексии. При всей кажущейся несовместимости институциональных пространств и проблемных полей они имеют то несомненное сближение, которое трудно игнорировать. И топологическая рефлексия, и перформанс указывают на существование другого мира, но если мы употребляем термин указывать, то мы рискуем тотчас оказаться внутри пространства оптических реалий, так как указание является разновидностью определения, которое в логике называется остенсивным (от лат. *ostende-re* – показывать). В нем значение слова проясняется указанием на предмет, этим словом означаемый. Но речь здесь идет о том, что ни указание, ни выделение или отвлечение отдельных признаков конкретного предмета или явления не составляют того, что мыслится под сопоставляемыми процедурами, или, точнее, действиями. В них происходит то, чего нет в полном реестре логических определений – вовлечение. Вовлечение в область, которая не показывает себя, но, напротив, сокрывает, и в своей скрытности, неявленности и неочевидности она возбуждает тотальное переживание, в том числе вытесненное и забытое. Перформанс дает не зеркальный образ («зеркало копирует устремления тела, вместо того чтобы откликаться на них свободным изменением перспектив» [Мерло-Понти 1999: 130]), но образ осуществленного желания. Если мифологические Герои не должны были оглядываться и прислушиваться, то отвлеченный рационально-телеологический разум обязывал для уверенного движения вперед проделывать рефлексивные акты, удостоверяющие надежность исходных принципов. Если исход из царства Аида, как и рождение Космоса, Рода, Первопредка в силу кругового, то есть непоступательного, движения архаического времени заново воскрешается и переживается сообществом в ритуалах и мистериях, то в прямолинейном движении оптической рефлексии сознание отражается от исходного, удостоверяет абстрактное тождество с ним, однако не переживает мучительный акт рождения самой его возможности. При этом генеалогия, включающая метаморфозы и мута-

ции, прочно выносятся за скобки (скорее, скрепы разума). Конвергенция топологической рефлексии и перформанса вовлекает всего человека, создавая ситуацию непосредственного и тактильного переживания другого.

Объединяет их и то, что они не указывают, но инсценируют первособытие, исходную точку, прорывая семиотические коды культуры, находят язык, в котором означающее еще не оторвалось от означаемого; когда крик от боли раненого тела, от удивления или торжества не отделялся от самих состояний, когда символическое обслуживало в равной мере и коллективное тело рода, и личное тело отдельного его члена, когда зазор между телами еще только намечался, когда те же жест, слово, желание были внутренними моментами искусства выживания – органо-подобной внут-ренней трансформацией. Чуткому к архаическим корням языка Велимиру Хлебникову эта ситуация представлялась следующим образом: «Простейший язык видел только игру сил. Может быть, в древнем разуме силы просто звенели языком согласных», может быть, язык «мудр потому, что сам был частью природы»²⁸.

Перформанс как и топологическая рефлексия – форма победы над хаосом через уподобление. Он – наследник вечной битвы хаоса и порядка. Хаос неизбежно возрастает, если дисциплина тела не нарушается. Прерывая привычный круговорот, перформанс хранит топос хаоса в культуре известным со времен архаики способом, который предписывает момент растворения в хаосе, отдачу себя ему с тем, чтобы запустить механизмы самоорганизации. Уподобляясь его деформированным линиям и состояниям, перформанс с предельной серьезностью вовлекает в то, во что человек погружен в повседневности, но что в пространстве культуры и разума не может заявить о себе без утраты образа нормального человека. Перформанс не только интерпретирует жизнь, как драму, ибо только «человек есть бытие, посредством которого ничто входит в мир» [Сартр 2000: 61], но и возвращает ритуальную серьезность и весомость архаического сакрального жеста. Работая с негативными состояниями: страхом, неуверенностью, абсурдностью, перформанс дает надежду на исцеление, на целостное полнокровное ощущение жизни. Абсурд действий вызывает оторопь разума, закрепляя новые смыслы там, где с унылым однообразием утверждается то же самое, само собой разумеющееся, то, что окончательно амортизировалось в словоупотреблении. Абсурд действует по ту сторону границы смысла, извне, очерчивая и тем укрепляя смысл разумного пространства. Часто на абсурд судьбы указывает не рефлексия, а чистый аффект (Эдип, убивающий отца, исполняет предсказание оракула; Антигона, нарушая запрет Креонта, совершает по-хоронный обряд над телом брата, после чего, заключенная в пещере, кончает жизнь самоубийством). Аутодеструктивность – реплика мифологического первочеловека, расчленяемого

²⁸ Подобно Хлебникову Ж. Делез, анализируя живопись Френсиса Бекона, замечает, что существенной задачей живописи, равно как и других видов искусств, например музыки, является способность делать видимым силу, которая в других случаях является невидимой, – такие феномены, как время, отпечаток, зарождение или вес. Силы представляют себя на теле. Этим силы связываются с сенсацией, понятие, определяемое через сезановскую чувственную форму, которая воздействует непосредственно на нервную систему: «Сила должна направлять себя на тело, т.е. на определенное место в мировом движении, тем становится сенсация». Силой, которая обычно остается незамеченной и в отличие от, напр., движения, которое едва ли могут отличить художники, специально занимается Ф. Бэкон. Его интересует продвижение за поверхность тела: печать (отпечаток), отрезки, взаимовлияния, обмен и т.д. Его художественные средства представляют эту силу как деформацию. При этом своим достижением Бэкон считает то, что крик для него – высший предмет живописи. Ибо крик есть результат невидимой силы. Эта сила выслеживается художником, схватывается, так полагает Делез, в единичном виде. Крик в картине, как на портрете Папа Иннокентий X крик есть крик о жизни. Ф. Бэкон напрашивается на сравнение с Кафкой и Беккетом, которые вопреки страху и уродующей жизни описали новую власть и делали видимыми новую интенсивность жизни.

Делез открывает в живописи три невидимые силы: а) силу изоляции, которые становятся видимыми, когда пятна в формах контуров закатываются за фигуры; б) силы деформации, которые влияют на тело; в) силы растворения (разложения), посредством которых блекнут тела и объединяются цветные пятна. В общем, Делез видит связь между истерией и живописью, так как последняя отказывается от репрезентации. Тем самым «в живописи истерия становится искусством». Многие из того, что Делез говорит о силах, деформирующих тело в живописи, применимо к перформансу, и, быть может, к нему даже более, чем к живописи. (Есть два издания: первое, в 2 томах, при этом 2-й том полностью занят пронумерованными репродукциями, к которым отсылают анализы из первого тома. Второе издание скромнее: только текст. См: [Deleuze Gilles 1981]; [Deleuze Gilles 2002].

с тем, чтобы, собрав тело, вновь обрести уверенность, прибавление силы, плодородия, жизни. Тело перформансиста олицетворяет собой коллективное тело, актуальная деструкция которого неумолима. Деструктивное безумие переживается и побеждается безумным его удвоением (благодаря этому художник не может не быть аутодеструктивным). В этом качестве перформанс стихийно обнаруживает способ целительного воздействия ритуала на человека. Из «симметрии» инсценированного безумия и безумия современной ситуации «цивилизованного» существования рождается покой, подобный покою, наступающему после того, как индивидуальная психотравма уже отреагировала или боль отпустила. Соотнесение несоизмеримого, соотнесение как переживание и узнавание себя в неизвестном, в табуированном, безумном, кровавом, жестоком, растворение в едином мистериальном теле – все это составляет природу перформанса в той же мере, в какой предполагает П. Рикер, определяя: «Рефлексия – это присвоение нашего усилия существовать», или, иначе, «рефлексия есть лишь присвоение нашего акта существования посредством критики» [Рикёр 1995: 27].

При этом необходимо четко отличать действия художников-акционистов от политических акций. Последние, безусловно, прагматичны и целерациональны. У политических акций иная форма взаимоотношений с аудиторией: акционизм, «сбивая установку», ставит в тупик привычные взгляды, означает проблему, политическая же акция представляет собой форму ее решения; аудитория для акциониста – соавтор, вдумчивый и критический соучастник, для политика – противник или приверженец, перформансист играет с аудиторией, политик – на аудиторию, актер – для аудитории. Цель перформанса – художественный образ, политика – власть, актера – убедительная игра.

К аргументам отличия перформанса от театра добавлю лишь то, что перформанс, лишаясь слов актера, говорит языком тела. В книге Элизабет Яппе приведена иллюстрация одного из первых и значительных, по ее мнению, перформансов рубежа 1910 и 1920 годов в России (заметим, что наряду с авангардом в России были удивительно зрелые художественные эксперименты – группа «Производственников», например, – в области искусства акций): «Дирижер концерта фабричных гудков и дымовых труб» [Яппе 1993: 11]. Следы решительного прорыва времени зафиксированы в этой акции. В ней и серьезность энтузиазма 1920-х годов, его героический пафос и титанизм ударников первых пятилеток. В этом «произведении» мы видим ни с чем не спутываемый коктейль из архаической телесности и вывернутого наизнанку духа традиционной общины, которые сплелись в коммунальном теле Советской России. Нас здесь подкупает безоглядная вера в истинность и необходимость производимого действия. Даже не чуткий к архаическому контексту человек не может не заметить связи с древними земледельческими, календарными ритуалами, в которых от космоустроительных усилий людей действительно, а не метафорически зависел урожай, в нашем случае – производство на фабрике. Дирижер – рабочий. Вся культовость этой фигуры – гегемона, творца, передового класса – осознавалась исполнителем акции. Торжественности и воодушевленности жеста сопутствует аутентичность внутреннего состояния. Вера в свою неразрывность с целым, в позитивную ценность движения в массе, в процессии, в коллективном хороводе, который в то время выступал в виде процесса строительства новой жизни, утверждающая, в свою очередь, что художник является не просто попутчиком передового отряда строителей светлого Будущего, – отливается в этой акции в переживание важности и необходимости предпринимаемых действий, равно как в свое время были важными и никем не оспариваемые просьбы осуществить ритуал вызывания дождя шаманом. Флаги в руках и газета в кармане – операторы времени, столь точно отсылающие к той эпохе, сколь и разводящие «акциониста» с нашим современником. Символически важные атрибуты работают на идею, на логику происходящих событий, на форму реализации художественной задачи.

Перформанс, если он своими действиями не соединяет различные миры, обречен на театральность в негативном смысле этого слова. Хотя внешне он порой и напоминает театральное действие, однако нет ничего более чуждого ему, чем дух театра с его господством воображаемого над реальным, с его разделением сцены и зрителя, с его господством текста и представлением режиссера о смысле его представления, включающем как версию речи и поведения актера (на фоне того, что вербальное сообщение в цивилизации образа основательно себя девальвировали), так и предполагаемую реакцию зрителя. (Заметим «странность» языка: в театре – зритель, а в галерее – посетитель, хотя здесь он только смотрит, а в театре еще и слушает, а может и проявлять и влиять на происходящее аплодисментами или гулом неодобрения и освистыванием.) Если театральный спектакль держится с режиссированным единством слова, жеста и смысла, то образ в перформансе создается вне слова. Однако даже тогда, когда слово включается в действие, оно скорее исполняет роль кавычек по отношению к «странным» действиям перформансиста. Здесь естественно возразить, в современном театре также можно встретить представление без слов, но тогда, скорее всего, мы будем иметь дело с пара-театральными формами, граничащими с пантомимой, современным танцем или перформансом. Пример подобных пересечений/объединений жанров в Петербурге дают «До-Театр» Евгения Козлова, группа «Ахе» (Максим Исаев и Павел Семченко) и царскосельская группа «Запасный выход» под руководством Юрия Соболева.

Природа перформанса ближе искусствам изобразительным, в которых «автор» и «исполнитель» – одно неподцензурное рассудку телодвижение. Но изобразительность его особого рода. Вместо того чтобы представлять глубину эмоционального переживания и играть или ставить трагедию, в перформансе концентрированно проживаются и, отрефлексировавшись, возвращаются отрезки его/моей жизни; художник делает это проживание произведением, в котором объективируется картина воздействий контекста. При этом он не отрицает и не осуждает реальность, а лишь демонстрирует следы ее предельных напряжений, противоречий и конфликтов на теле человека. Представляя «слово» дорефлексивному желанию, он запускает механизм тактильной формы реагирования, поскольку «в тактильной области отсутствует эквивалент того, чем в области оптической является созерцание» [Беньямин 1996: 60]. Перформансист инсценирует телесную свободу выражения, но не более в негативном, например криминальном, чем в позитивном – театральном – смысле.

Необходимость различения перформанса от танца связана с тем обстоятельством, что часто танцоры, танцевальные коллективы, называвшие себя прежде «экспериментальный танец», «свободный», «неклассический», «импровизационный», «контактный» и пр. танцы, стали в одно-часье именовать их перформансами. В связи с этим спросим себя еще раз: в чем же существенное отличие танца от перформанса? Танец уходит корнями в ритуал, у него долгая история. Представляя коллективное тело, он работает с типичными ситуациями труда и праздника, торжества, брака, подготовки к охоте, севу, войне. Он задает ритм и рисунок исполнителю. Перформанс же есть реакция локальная и индивидуальная. Его действия не исполняются, но, повторяясь, проживаются, хотя и могут дать форму актуальному движению, и, по сути своей, он не воспроизводится, так как обладает индивидуальным почерком и индивидуальной образностью, подобно образу живописному. Подлинный перформанс *нельзя ни исполнить, ни повторить*. В акте перформанса создается образ, который инициирует осмысление культуры, топоса, времени. Перформанс не играют – его создают, как картину или музыку. Перформанс большей частью производится один раз, документируется, а затем существует в культуре как артефакт; у него нет сценария, но есть замысел, как у живописной картины. Говоря театральным языком, он сплошная реплика в сторону – парабаса, сказали бы современники Софокла. Он не играет роль, он доносит то, что есть, демонстрируя и комментируя, переживая и понимая одновременно, привнося бытийный контекст. Он, по сути, есть древний

ритуал, в котором язык тела не является средством передачи мыслей, но, вбирая типичные ситуации, он *сообщает* актуальные восприятия и переживания человека, те восприятия, которые, по глубокому замечанию Мерло-Понти, включают момент «деперсонализации», некой общности переживания (не будь которой мог ли вообще существовать жанр перформанса в изобразительном искусстве?), поскольку «*некто* во мне воспринимает, но не я воспринимаю».

Театральные и танцевальные поиски новых форм выразительности в эпоху иконического поворота в начале XXI века укрепились в своем движении к подлинности и непосредственности выражения, которые давал перформанс. Произошло обогащение театра и танца внетеатральной выразительностью. То, что в прошлом веке художники-акционисты активно отвергали соотнесение их с фигурой актера или исполнителя танца, а с другой – теоретики и театральные режиссеры не принимают перформанс в качестве жанра изобразительного искусства, век нынешний театральный или танцевальный перформанс принимает как норму. На 59-м театральном фестивале в Авиньоне 2005 г. самым представительным жанром стал театральный, музыкальный и танцевальный перформанс. Так, уже упоминавшаяся выше радикальная югославская художница Марина Абрамович, представляющая здесь Голландию, на этом фестивале показала премьеру своего театрального перформанса – ремикс старых перформансов в виде спектакля, – в котором она рассказывает личную историю, выраженную в известных публике перформансах.

16. Фотография – поза логоса

Репрезентация идеи реальности

Художниками, искусствоведами, философами давно подмечено: изображая другого, художник изображает себя. «Кого бы ни взялся изображать человек, он всегда играет вместе с тем и себя самого», – говорит Монтень [Монтень 1979: 77]. Вот наблюдение Поля Гогена: «Модели – для нас, художников, – это только типографские литеры, которые помогают выразить себя» [Мастера искусства об искусстве 1969: 169]. Но есть и другая прямо противоположная точка зрения: В.А. Фаворский отмечает, что «метод искусства, так же как и науки, строится на том, что человек забывает себя ради правды в искусстве или науки, ради красоты и справедливости» [Фаворский 1966: 9]. Но и присутствие «кроткого» – назовем его так – художника, хочет он того или нет, осознает или не осознает, одним своим присутствием изменяет ситуацию непрерывного диалога взглядов, поз, выражения лица, улыбок и пр. сигналов коммуникации, трудно поддающихся осознанию взаимодействия: запах, цвет одежды, рост собеседников; диалог либо гасит, либо провоцирует раздражение, рождает умиротворение или бурю эмоций. В любом случае происходит то, что: «человеческие лица определенным образом производят друг друга; они формируются в вибрирующем круге прогрессирующей взаимной открытости друг другу» [Слотердаjk 2005: 170]. Это же подмечает и это же пытается выразить поэт и художник Анри Мишо: «Что я хотел бы научиться писать, так это флюиды между людьми. Всякий портрет – это компромисс между магнитным полем рисующего и рисуемого» [Пространство другими словами 2005: 63]. В любом случае, если речь идет о художнике, то мы имеем выражение внутреннего мира художника, как то подметил Поль Гоген: «Когда я вижу портрет, написанный Веласкесом или Рембрандтом, я едва замечаю черты изображенного лица, так как у меня внутреннее ощущение того, что передо мной – моральный портрет этих живописцев. Веласкес глубоко царственный. Рембрандт – волшебник, – глубоко пророческий» [Мастера искусства об искусстве 1969: 169]. Сюжет об изображении себя художником касается не только изображения своего представления о мире, ценностей,

установок, но и изображения своего тела. В этом случае объяснения, как правило, сводятся к тому, что художник, изображая другого, пропускает его образ через умение своей руки, через жест, через позу своего тела, воплощая другого, он тем выписывает другого в формах своей телесности.

Если в отношении живописи и графики эта тема разработана, то как она раскрывается в фотографии? Есть ли там нечто подобное? Если я утвердительно отвечу на вопрос, то возникает цепь других вопросов: как может фотограф изобразить себя, впечатать себя в другого, если между ним и изображаемым не работа руки художника, но техническое устройство, фотоаппарат? Он механически фиксирует объект, попавший в его объектив. Если фотограф и выражает свой мир (а с этим уже мало кто спорит), то как он может выразить свою телесность? Да и может ли?

Позволю себе отступление. В теории фотографии XIX и XX столетий выделяются три этапа, озаглавленных следующими фигурами: Уильяма Генри Фокса Тальбота, Вальтера Беньямина/Эрнста Юнгера и Ролана Барта. Каждый из них в свое время определяет отношение фотообраза к реальности – позитивизм Тальбота, теория модерна Беньямина/Юнгера, структурализм Барта. Это, выражаясь в духе Фуко, основатели дискурсивности фототеории. Для Тальбота образ является фактом, для Беньямина и Юнгера – фиксацией эстетического опыта и памятью, а для Барта – элементом структуры. В переходе от аналоговой к цифровой фотографии репрезентируется уже не столько реальность, сколько представление реальности. Образ исполняет роль иллюстрации концепта. Это в свою очередь говорит о том, что сам образ концептуализируется. К настоящему времени, опрокинув все привычные оппозиции: объекта и субъекта, желания фотографа снимать и желания объекта быть сфотографированным, образа и понятия, постструктуралистский дискурс о фотографии обретает собственную самореферентную структуру. В гносеологии образ был исходной формой восприятия: от чувственного восприятия к абстрактным понятиям. Новое его понимание, основательно подготовленное идеями концептуального искусства, рассматривает образ в целом и фотообраз в частности как *репрезентацию идеи*. В ней, помимо провокации, присутствует объяснительный потенциал: почему становится господствующей та или иная система образов, что становится объектом рассмотрения, чем предопределяется фиксация именно этого момента непрерывно изменяющейся жизни, а не другого?

Тезису приверженцев иконического поворота: «нами видит образ», предшествует понимание того, что фотограф *видит* понятием, точнее, он видит позой логоса, стирающей границы понятия и образа, чувственного и рационального. Этим объясняется то, что фотографы в одно время видят одно и совершенно не замечают другого, а в другое начинают замечать то, что не видели в предыдущую эпоху и т.д., говорит нам о *конструкции* взгляда, которая опирается на специфический комплекс идей, особенный тип рациональности. Таким образом, первый тезис теории фотографии таков: *новые концепты изменяют привычные способы восприятия*.

Второй тезис, в теории фотографии с наибольшей чистотой воплощается тенденция реабилитации активности объекта. Эту гносеологическую посылку высказывает Лакан и придает ей популярную форму Ж. Бодрийар и С. Жижек. Здесь идея активности и тесно связанной с ней первичности концепта в образной структуре дополнительной является идея активности объекта восприятия.

Объект ведет себя вызывающе, он желает быть снятым, а фотограф должен задержать дыхание и, замерев телом, «парализовать взглядом» объект (Ж. Бодрийар). При этом замереть и сконцентрироваться настолько, насколько может забыть себя, опасность, связь с миром. Заметим незаинтересованный (эстетический по Канту) и независимый (то есть не ощущающий опасности) взгляд – довольно позднее приобретение в эволюции человека. Как в религи-

озных практиках сосредоточенность и отрешенность требовали высоких стен и законов, охраняющих культовые объекты, так и в практической жизни сосредоточение также требовало определенных навыков. Интересное предположение о преодолении усталости при сосредоточении взгляда на одном объекте сделал Карл Саган. Смысл его в том, что пигмеи, готовые себя к выслеживанию зверей на охоте, должны иметь выдержку, не доступную «для любого существа, развитого более, чем дракон Комодо. Чтобы суметь вынести подобное напряжение, пигмеи опьяняют себя марихуаной. Марихуана... это единственное растение, которое культивируют пигмеи» [Саган 1986: 1999].

Поза логоса – вид топологической рефлексии

А как сегодня в повсеместности агрессивной визуальной среды возможна позиция концентрированного внимания в отношении черно-белой фотографии? Как не впасть в отчаяние, не отложить встречу с ней на другой раз? Современный человек в тотально прозрачном мире, мире всеобщей освещенности объектов, которые с невероятной скоростью сменяют друг друга, вспоминает о тени лишь в связи с эпохой свечей и керосиновых ламп, он отучился от концентрации, от усилия всматриваться. Как ему относиться к резким и глубоким теням – одной из важных составляющих языка серебряной фотографии? При этом следует учесть, что ныне человек апроприировал взгляд Бога, стал видеть предмет со всех сторон одновременно, включая взгляд сверху, а при рентгеновской или медицинско-космической съемке внутренних органов человека – еще и изнутри. К этому нужно добавить, что его взгляд, «который в эпоху Ренессанса обрел перспективу и устремился за линию горизонта», сегодня обогнул Земной шар и вернулся в исходную точку. Однако экстенсивному движению всегда сопутствует как контртенденция – интенсивное. Как, сев на землю, кочевники стали нуждаться в вертикальном движении ритуалов и мистерий, так и расширение поля зрения, продление взгляда потребовало точки его предельной концентрации. Продления во времени.

Но видим мы не только увиденное другим, но еще в большей степени сделанное и понятое другим. Поза внутреннего сосредоточения, которую принимает фотограф, воспроизводится зрителем. Эту позу я называю позой логоса, которая является телесной в той же мере, что мыслимой. При этом под Логосом я буду понимать нечто явленное, оформленное и данное сразу. В ней реакция, реагирование неразрывны с рефлексией. Поза логоса это не только поза внешнего тела, но и внутреннего тела, которое есть род собранности мыслимого, продуманного, образованного, ставшего. В свете Логоса – мир есть целое, он ритм взаимоперехода субстанций, законосообразность любого состояния и изменения. У досократиков он обладает фундаментально онтологическим содержанием (С.С. Аверинцев).

Возможно, прольет свет на этот вопрос рассмотрение фотографии – как позы логоса. Поза логоса констатирует принципиальную неразрывность мысли и тела, понятия и образа, мыслительных и телесных практик. Поза логоса проявляется в широком диапазоне социальной активности, и в том числе и тех, давших пищу карикатуристам позам первых фотографов, которым подстать позы фотографируемых. Здесь logos обретает тело и форму – telos. Он опирается на доверие к размышлению образом, убедительность и глубину обретая в точности жеста.

Чем масштабнее художник, тем более он ощущает тесноту рамок прежней картины мира, ограничение устоявшихся форм выражения чувственного потока; занимая и принимая позу логоса (именно занимая, усилив же тезис, можно сказать, захватывая ее, так как прежняя поза в культуре прочно сращена и с определенными мыслительными процедурами, и с определенными формами мысли), предлагает новый образ, фиксирующий изменения, произошедшие в мире и в отношении к этому миру. В фотографии, как и в любом ином виде

искусства, момент открытия и расширения, момент опережения в постижении меняющегося мира находится в драматическом соотношении с моментом подчинения, иллюстрации, воплощения. Ставя на первое место понятие, делая его исходным, игнорируя при этом причины его эволюции, фотограф заставляет внимательнее отнестись к фотографии как документу, который фиксирует наступающий или господствующий тип рациональности во время ее создания. Позу логоса принимает любой фотографирующий, однако один принимает непривычную, не завладевшую – еще – умами, не перешедшую в стереотипную позицию, а другой удостоверяет господство определенных представлений о реальности. Здесь спонтанность нового понятия и нового образа тождественна. Сам же переход от перспективной в общепринятую осуществляется не без помощи теоретика, который увязывает фотографию в культурный контекст эпохи. Одну из версий подобных инверсий образа в понятие и *vice versa* мы обнаруживаем в версии Лакана-Бодрийара, убеждающей нас, что это не фотограф хочет фотографировать, но объект желает быть сфотографированным, и его желание первично. Сместив ракурс аналитической активности, мы обнаруживаем слабые взаимодействия, накопление массы которых в итоге дает сильный импульс к пониманию существа дела фотографии.

Во взаимоотношении образа и понятия существуют две крайности, которых следует избегать. Первая – трактовать фотообраз как независимый от культурной ситуации, от идейного и эстетического контекста, другая – полагать, что

образ лишь иллюстрирует концепт. Здравый смысл полагает учитывать обе позиции. Однако нынешний акцент на *активность объекта познания*, на предопределенности взгляда понятием оправдан исторически. Господство альтернативной модели, активности субъекта познания, преувеличивавшейся пассивности объекта, материала, натуры, модели уходит в прошлое. Чистоте позиции, исходящей из активности образа или понятия, с одной стороны, и определяющей активности объекта фотографирования, с другой, противостоит идея динамического неравновесия разрешающегося масштабом личности художника, художника, который принимает позу логоса.

Позу логоса отличает то обстоятельство, что она пронизывает все эшелоны культуры, воспроизводит себя во всех ее сферах. Стилистические признаки этой позы мы обнаруживаем во всех жанрах. Каждому направлению в искусстве соответствует своя характерная поза (замечу в скобках, что и историю философии можно представить как смену характерных поз мыслителей каждой эпохи, которые не внешни и безучастны в деле мысли). Логос задает не только оптику наблюдения, но и самонаблюдения, Сократ, например, не хотел выглядеть некрасиво и поэтому попросил удалиться учеников, когда почувствовал, что члены его коченеют. Фотограф парализует взглядом объекты в тех фазах движения, которые заданы его представлением, его пониманием, эстетическим резонансом. Фотография – род собранности мыслимого. Поэтому у фотографа не один, а как минимум два разнесенных во времени взгляда. Первый – в момент съемки, второй – отбора. И здесь два различных мира. Первый раз художник ищет признаки, подтверждающие его взгляд в мире, который содержит все взгляды, а второй взгляд направлен на оценку различных фрагментов уже-схваченного и разложенного на столе материала, из которого отбирается соответствующий построению целого, серии, разные стадии приближения к законченному образу, выражающему его точку зрения.

Но что сближает позу логоса с рефлексией? Собственно, любая поза не является естественно данной. Естественные позы животных четко отсылают к определенной ситуации, конкретному мотиву, позы же человека культурны. Повторю, наиболее близкие к философскому статусу положения теории фотографии обретают себя в теме онтологии фотографии, которая, напомним, стала возможна после того, как философская мысль прошла через ряд радикальных поворотов, тематизированных как онтологический, лингвистический, иконический, медиальный и пр. повороты. Сделав последний, мышление уже не может выйти за гра-

ницы визуального образа, поскольку за картиной всегда уже стоит другая картина, а за образом – другой образ. Вместо бытийного измерения существования мы оказываемся перед бесконечной глубиной образа. Осознание сверхзначимости визуального образа индуцирует усилия исследователей проникнуть в его существо. Этому способствует регистрация эволюции от аналогового образа к цифровому и к его повсеместному господству в медиасфере; все это начинается с образа фотографического, и с гибелью его *фо-тографичности* – в смысле аналоговости – заканчивается.

Интерес к фотографии – реакция на изменение мира, его фундаментальной метафоры – картины мира, его способа описания. Портреты времени, общества и человека ныне совпадают. Правда, многие не хотят признать в увиденном свое отражение, притом что не только художник, но и философ, как художник (добавим, и как фотограф), предъявляет нам одни и те же образы. Отказываясь от эзотеризма авангарда, полагавшего, что «живопись – для индивидуального, а фотография – для массового потребления» (Беньямин), признаем, что различие индивидуального и массового образа утратило не только привкус героического одиночества и избранничества, но и продуктивность мыслительных интервенций в область видимого. Со временем произошла смена полюсов для масс и для индивидуума: та черно-белая массовая и лишенная ауры фотография времен Беньямина стала уделом немногочисленных ценителей и знатоков, а цветная – продуктом массового спроса и потребления.

Если перформанс – есть конверсив топоса и одновременно наследник дидактической пантомимы истинного поведения киников, принуждающих к концептуальному прочтению своим *нерасположением* тела абстрактным определением, то поза логоса есть истинная теория – со-зерцание, есть схватывание и удержание состояния человека в его решимости так воспринимать, переживать, видеть. Поза логоса всегда противится принуждению чужого – общепризнанного – взгляда видеть мной, делать соответствующее выражение лица, принимать позу тела; поза логоса призывает вглядываться иначе, фиксировать и аутентично воплощать эту инаковость в разных претерпеваниях тела. Наперекор «малым злым истинам» унифицированной типичным образом повседневности заявлять свой стиль. Таким образом, конверсив топоса есть выражение внутреннего тела тело-движением, жестом, состоянием, а поза логоса – позой показывает внешнее тело видящего.

Указывая на экзистенциально важные приоритеты в донесении чувственно воспринимаемой истины, поза логоса напоказ выставляет истину видимого, того видимого, которое в акте видения, согласно Плотину, схватывая иное «становится умом, т.е. видящим взглядом». Поэма, которая согласно Бадью есть «мысленная зарубка чувственного на языке, выставляет напоказ родовую истину чувственного (*как чувственного*), то есть вне всякого уточнения – в отличие от других искусств, которые поставляют истины видимого, слышимого и т.п.» [Бадью 2003: 139]. Но поэма записывает внутренние – музыкально ритмические – декорации, на фоне которых разыгрываются события языка; избегая определенности и давая волю чистому, не обремененному ставшей формой выражения чувству, поэма остается в сфере по-эту-стороню воспринимаемого, едва касаясь изнутри поверхности существующего. Как сообщник слова она предаёт чистоту осуществления аффекта: говорит от имени чувства как такового.

Но поэма не может не вести диалог с визуальным. Видимость, казалось бы, навсегда осталась вне бытия по истине со времен древних греков, однако ныне в эпоху цивилизации образа видимость, явленность и несокрытость вновь стали проблемой философии. Указывая на *вероятность* видимого, на его *сомнительный*, а следовательно, конвенциональный, и на этом основании подлинный характер, мы возвращаем традиционной эпистемологической проблематике экзистенциальное переживание только что осознанной проблемы, подобной той, о которой размышляли Платон и Аристотель.

Поза логоса в фотографии проявляется тогда, когда происходит отказ от истины единственного образа, за сферой которого начинается хаос точек презрения реальности, презрения такой же силы, с какой каждая (точка) претендует на единственность и власть заявлять о своей единственности. Власть своей точки зрения.

Портрет есть лицо в себе

Но вернемся к оставленному на время вопросу: как можно сфотографировать себя, фотографируя другого? То, что фотограф обладает проективной способностью образа, воплощающего своё *представление*, а модель – в идеале – должна обладать открытостью и миметической чувственностью уподобления образу и воплощению естественных состояний. Задумавшись, портретируемый *в себе* (до встречи с художником) никому не известен. Он создает портрет вместе с художником. Не удивительно ли, что только в отношении портрета оба, и тот, кто изображен, и фотограф, в равной мере говорят: «это мой портрет»? Портретируемый становится *для нас* тогда, когда пройдет чистилище съемки, отбора, когда он вынужден будет участвовать, принимать позы, отвечать на вопросы, свидетельствовать о своей неловкости или невозможности сделать соответствующее выражение, принять позу и, совместив их, сделать то, что он от себя не ожидал, – выражение его и не его одновременно. Поэтому если уже не скукой, то, по крайней мере, общим местом для человека искушенного веет от рассуждений, будто художник, изображая другого, изображает себя, вписывает в образ свою фигуру, свой экзистенциальный опыт, свои контролируемые или неконтролируемые взаимоотношения со своим телом. Ну а фотограф, выражает ли он себя, делая чей-либо портрет? «Для создания портрета необходима собственная готовность, собственное внутреннее состояние», – свидетельствует петербургский фотограф Александр Китаев.

Фотограф всегда обнаруживает себя в двойственной позиции. С одной стороны, он зависит от внешнего мира, от объекта съемки, от используемой техники и степени освещенности (оговорюсь, речь об аналоговой фотографии). Свое видение ситуации дает фотограф Брассай: «В фотографии мне как раз нравится подчинение объекту и отрицание себя. Что особенно необычно, так это то, что, несмотря на подчинение и самоотрицание, личность фотографа виднеется сквозь все эти помехи. В конечном счете, снимки передают индивидуальность автора так же явно, как и рисунок» [Хилл, Купер 2010: 61]. Близкая к точке зрения В.А. Фаворского позиция, отмечает, но не раскрывает, как все же индивидуальность фотографа воплощает себя в портретируемом. С другой же стороны, фотограф обладает властью над видимым (не отсюда ли проистекают многочисленные размышления о насилии фотографии, насилии образа, насилии прямого взгляда). Фотопортрет, может быть, в первую очередь, заставляет задуматься о неравной позиции снимающего и снимаемого. Хотя эти размышления – вариации на известную тему «художник и его модель». Однако в фотографии мы имеем *своеобразие техники*, которое с уверенностью можно назвать существенным. Фотограф видит себя в *зеркале* чужого лица и, многократно отразившись в нем, отбирает свои *получившиеся* образы.

По Анаксагору, и зрительные, и слуховые ощущения сопровождаются болью. И если в целом принять это положение древнего философа мешает повседневный чувственный опыт, то в отношении процесса фотографии оно верно: сопротивление материала, границы светочувствительности мучительны: «Вижу больше, чем могу сделать», – таково общее место самоотчета фотографов. Формы обобщения, разложение цвета или объема и масса других уже известных приемов не срабатывают. Бессознательное сопротивление модели образу, накладываемому на него фотографом, настолько же сильно, насколько упоителен миг победы, когда фотограф – здесь он не отличается от живописца – находит свои состояния, отыскивая

«избирательное сродство», и *обнаруживает* свой взгляд. Мера преобразования у всех разная, но у мастера оно приобретает четкий и рефлексивный характер – у него нет или почти нет случайных кадров. Он уходит от лица как маски, или, как сказал бы Э. Юнгер, «*мины лица*», то есть от сети неисчислимых оттенков выражения, которые задаются как внешней, так и внутренней инфраструктурой принуждения. Последнее работает в паре с хорошо функционирующим мышечным аппаратом. Насколько фотограф чувствует себя, настолько же он чувствует другого. В перспективе другого он оставляет отпечаток своей личности. И чем значительнее фотограф, тем более узнаваемы *его* портреты. Собранные вместе, они предъявляют зрителям автопортрет фотографа. И в этом смысле принципиальной разницы между *изображением себя* в живописном и фотографическом портрете нет. Но в любом случае портрет остается лицом в себе, поскольку сопрягая внешнее воздействие и внутреннее состояние портретируемого мы принуждены к усилию вступить в диалог и с первым и со вторым, и еще учесть их диалог между собой. Но увидеть портрет – значит открыть себя чужому лицу, принять соответствующую «внутреннюю» позу. Если последовательно входить в мир конкретной фотографии, то неизбежно придешь к позе логоса: частному случаю топологической рефлексии.

17. Коммуникант: конфигурация медиального тела

Медиа: от средства к цели

Придет ли прозрение в то, что есть? Этот экзистенциально важный вопрос, заданный Хайдеггером в работе «Поворот», важен нам в деле понимания того, что такое медиа и что они делают с нами. Империя медиа – реальность, которая мобилизует легион подданных. И имя им коммуниканты. Но кто такой коммуникант? Чем он отличается от сообщника или собеседника? Он есть производное средств массовой коммуникации и новых медиа и их же условие существования.

Прежде разговора о том, как медиа, опосредуя коммуникацию, *делают* коммуникантов, мы должны ответить себе на вопрос: что есть медиа? Как *они или оно* (важно оговорить здесь, что оба эти значения предполагаются мной *в равной* мере) понимаются в современной медиафилософии? Media (от латинского *medium*) – нечто среднее, находящееся посреди, занимающее промежуточное положение, середина, центр; в мистической и в мифопоэтической традиции медиум (жрец, колдун, шаман, трикстер) соединит основные семантические оппозиции: землю и небо, дух и тело, и тем удостоверит их существование. В различных европейских языках *medium* означает: и средство, и посредник²⁹. Медиум – это человек, легко поддающийся внушению, и, наконец, в физическом смысле – среда. Например, в английском языке значение этого слова раскрывается в слове «посредник», но так же: а) способ, средство, деньги, средство коммуникации (*mass media*), поддержка, посредничество, середина, промежуточная ступень, промежуточная стадия, среда (вещество, в котором существует что-либо); б) окружение, окружающая реальность, а также и центр, и посредник, и средство, и новая среда: общество, общественная жизнь, гласность, нечто, находящееся в общественном пользовании. Таким образом смысл медиа растворяется в многообразии денотатов, трудно схватываемых в одном понятии. С каждым новым открытием в области медиа создается новая картина мира, в которой иначе структурируются пространство и время, переопределяются категории «активное» и «пассивное», заново конституируется субъект и переопределяются актуальные способы самоидентификации человека.

²⁹ Владимир Даль дает такое определение: «медиум – от лат. *medium* посредник, сообщитель; ныне название людей, будто бы способных к духовным сообщениям» [См.: Даль 1914: 815].

Основательно рассмотрев историю и содержание понятия *medium*, немецкий исследователь Стефан Хоффман пришел к следующим выводам: «Слово *medium* пришло в Германию в XVII веке и понималось прежде всего как естественнонаучное понятие и термин грамматики. Вместе с немецкими словами “середина” (*Mitte*), “средство” (*Mittel*), французским “среда” (*milieu*), итальянским “средний” (*mezzo*), греческими словами *meta* и *meson*, а также со многими другими оно восходит к индоевропейскому корню *medh-*, *medhios*. В латинском языке доминируют значения усредненный, середина (пространства и времени), средний размер; средний уровень, золотая середина, средний, половина. Субстантив в классической латыни главным образом означал пространственный центр: с одной стороны, указывает на середину объекта, с другой – центральную точку пространства или нечто лежащее в основе (субстанцию) двух или более объектов» [Hoffmann 2002: 24-25].

По существу дела, природа медиа (вариант медиальности) и медиума едина. Вспомним, голос трансцендентного говорит медиумом тем лучше, чем меньше присутствия индивидуума в медиуме; чем менее говорит он от своего имени, тем более он не есть личность в момент трансляции превосходящего его. Донося сообщение, медиа всегда трансформируют нечто в форму общего смысла, переводят на доступный и понятный язык, претворяя уникальное в общее. Вопреки очевидному контрасту значений термина «медиа», крайние точки оказываются суть одно, сливаются до неразличимости, до явленности выражения и действия, как в архаическом ритуале жертвоприношения, экстазе, медитации, воодушевлении и азартном сопереживании спортивной игре. Надо полагать, именно поэтому медиа-историк Вернер Фальштих и И. П. Смирнов к исторически первой форме медиальности относят не только «похоронный ритуал, но и жертвоприношение».

Но хитрость мирового разума здесь проявляется в том, что в истории средство становится целью, а цель – средством. Вбирая крайности в качестве семантической полноты или, быть может, интуитивно взыскуемой неопределенности; именно неопределенность является привлекательным моментом, поскольку обретает смысл в актуальных дискурсах в таком качестве, которое позволяет использовать этот термин, избегая прямого значения. Медиа оказываются не столько посредником, сколько *средой*, включающей в себя то, что прежде противостояло друг другу: мир небесный и земной, субъективную и объективную реальность, индивида и общество. Универсальность отсылает к неопределенности, а потенциальность – к актуальности, средство – к цели, а начало – к итогу.

Видимо мне не избежать самоотчета о том, как соотносятся понятия средства коммуникации и медиа. В исторически исходной фазе они совпадают. Здесь важны *средства* сообщения. Парадокс в том, что средство сообщало людей, еще не обретших самостоятельности, обособленности, атомарности – в досубъективный период человека. Они были внутренним делом архаического коллективного тела, а затем и архаического сообщества. В дальнейшем новые медиа (не в современном, а историческом в том, который ему придал Ф. Киттлер, смысле), усиливая скорость, разъединяли людей и сплачивали их на другом, «более высоком», «более абстрактном», «более метафизичном», уровне. Под понятием «средства коммуникации» акцент делается на средстве и скорости, на внешнем, на сообщении, то в понятии «медиа» все более продумывается трансформация участников коммуникации до пользователей, зрителей, коммуникантов. Акцент смещается. Если средства коммуникации (как наиболее знаковые возьмем: граммофон, фильм и печатную машинку, функции которых сводились к записи, хранению и воспроизводству информации) [Kittler 1986]. Поскольку средства коммуникации разобщают близких людей, а медиа соединяют дальних, то и результат их воздействий противоположен. Медиа раскрываются и обретают свою силу внутри нас. Они видят, слышат, обоняют и чувствуют нами. Они – инстанции вкуса и нормы, ничего не запрещающая прямо, они делают невозможным косвенно. При этом нормы и экзотические правила

субкультуры медиа с невероятной скоростью (невероятной лишь на взгляд старой доброй культуры *крейсерских скоростей* и «*скорых*» поездов) переплавляют в норму массовой³⁰. Поток, в котором мы уже давно существуем, захватывает все новые сферы, стирая различия «высокого» и «низкого», втягивая в середину, а лучше среду медиакommunikации, в которой нет места индивидуальных различий, обособленности, своего индивидуального языка. Массовые коммуникации ничего так более не взыскивают, как сенсации экстраординарного события, но, тиражируя и доставляя ее, они создают унифицированное массовое общество, которое не переносит различий, оригинальности, тонкого вкуса. Массмедиа, или рынок общественного мнения, допускает строго дозированные версии оригинальности.

Замечу при этом, что медиареальность – новое качество которое возникает на основе системы коммуникации, описанной Н. Луманом. Медиареальность двойственна; ее природа чувственна и сверхчувственна одновременно (чувственно-сверхчувственна), что позволяет ей включить *виртуальную реальность* как свой закономерный, но исторически предшествующий этап. Перефразируя мысль Фуко из «Воли к знанию», можно сказать: «Социальность находится повсюду, и не потому, что она все охватывает, а потому, что идет отовсюду». Подобно тому, как постмодернистское понимание тела не могло бы появиться не будь трансфигураций традиционного тела в модернистском проекте, или, иначе, метаморфозы образа тела эпохи модерн, родившего свое иное – телесность, не сводимую к анатомическому телу, но являющуюся местом взаимодействия идеального и материального, чувственного и сверхчувственного (см., например, тело «Рабочего» и «Воина» Э. Юнгера, тело «психотика» З. Фрейда, «тело без органов» Ж. Делеза и Ф. Гваттари). Медиареальность – реальность всех, а не для всех, не произведена внешней всем инстанцией, не привнесена, не дана готовой, она – функция жить вместе, на этом этапе взаимоотношения человека и природы. Именно в этом статусе она становится онтологическим условием существования человека. А в этом последнем качестве – предметом философии, медиафилософией.

Коммуникант – эпифеномен коммуникации

Не только всевозможные гаджеты, мобильные телефоны, компьютеры, но и их производное – медиареальность – стремительно меняют свою конфигурацию. Но что понимать в данном случае под выражением «конфигурация медиареальности»? Обратимся к этимологии. Конфигурация – термин довольно позднего происхождения (от позднелат. *configuratio* – придание формы, расположение), – есть внешний вид, очертание, образ; взаимное расположение предметов; соотношение составных частей сложных предметов. Древние греки мыслили мир устойчивым, неизменным. Пришедшая позже идея *mutatis mutandis* в значении изменения сообразно с новой обстановкой переходит в область непрерывной трансформации самой формы изменения. Революция утрачивает смысл, переходя в режим так истово желаемой революции перманентной³¹. От формы форм, от надежности мира, в котором привычные вещи переживали жизнь отдельного человека и передавались дальше, от устойчивого порядка и твердости традиции мы переходим к миру увеличивающихся скоростей, текучих одно-разовых вещей, к миру постоянно обновляемой компьютерной и программной configura-

³⁰ Ср., например, наблюдение Дж. Сибрука: «Благодаря MTV авангард мог становиться мейнстримом так быстро, что старая антитеза – или авангард, или мейнстрим, – на которой строились теории многочисленных культурологов от Клемента Гринберга до Дуайта Макдоналда, потеряла всякий смысл» [Сибрук 2005: 141].

³¹ Петер Слотердаjk в своей книге «Испытание себя» писал, что мы живем в эпоху «после революций», назвав ситуацию успокаивающим фактом. На вопрос: почему успокаивающий?, – ответил: «Потому что возникает чувство, что мы и так живем в хронических революциях. Вместо исключительно политических перемен происходят параллельно друг другу и одновременно перманентные технические, символические, ментальные перевороты, которые вызывают чудовищно сложные процессы обучения. Мы живем в эпоху хронических открытий, изобретений и обогащений» [«Man muss sich von allem freimachen... 1999: 34].

ции, к миру, в котором самые смелые фантазии утопической архитектуры осуществляются, поскольку и помещения для форумов, и объекты для олимпийских игр, и павильоны всемирных выставок собираются для одноразового события, а затем разбираются. Динамизм жизни зримо воплощался в смене стратегий ведения войны, нового уровня сообщения воинских частей (*configuratio*), в возведении «Большого каприза», популярности арий из оперы «Риголетто» Верди «*La Donna И Mobile*», в гимнах скорости художников-модернистов, незримо входил в эстетические предпочтения буржуазии, желающей присвоить уникальное произведение. Любая уникальность тиражируется, а основа, определяющая видимое, дематериализуется.

Последовательность осознания важности произошедших поворотов в культуре: от лингвистического и иконического до перформативного – приводит к совокупности «фигураций» – видов медиа. Навык видеть, в той или иной степени опосредующий восприятие человеком вид медиа, будь-то язык, образ или телефон, подводит к идее конфигурации, к осмыслению не фотографии, компьютера или танца в качестве медиа, не конкретного его вида, но медиа как такового. Суммируя, можно сказать, что конфигурация медиареальности раскрывается максимой – все есть медиа, или иначе *media ergo sum*, что дает ответ на вопросы, каким образом я воспринимаю или не воспринимаю мир, сообщаю себя с другим, о себе, о том, что делают медиа со мной, о том, наконец, посредством чего сообщаю? Не атомарные фиксированные шаги производителя мысли, передатчика, транслятора или адресата – дискретность есть идеальная модель поступательности, – а пребывание в континууме медиареальности, медиакультуры, медиатела. Поставив вопрос о дискретности, мы уже предполагаем разрыв как *отсутствие*. Акцент на последнем условии сообщаемости определяет специфику медиасубъекта. Вопреки очевидному различию *источника* информации и *получателя* ее, крайние точки оказываются суть одно и то же, сливаются до неразличимости, как, например, в подлинном ритуале жертвоприношения жертвующие и жертва являют собой единое тело. Надо полагать, именно поэтому Веренер Фаульштих к исторически первой форме медиальности относит не только «похоронный ритуал, но и жертвоприношение».

Медиа в качестве объекта по определению должно полагаться вне средства, посредством чего нечто может быть схвачено. В результате – исходный пункт становится конечным. Логика же неразличения внутреннего и внешнего, начала и конца, логика сообщения как процесса и одновременно итога его решительно исключает редукцию медиа к средствам коммуникации, к инструментальному прочтению их. Медиа в качестве медиафилософии фрагментирует сущее исходя не из своей природы, но природы существа мысли, то есть не самостоятельно, но доверяя мысли, движимой ее усилием, ее волей выхватить из нечленораздельности, удержать и предъявить в качестве смысла возможной повторяемости результаты опыта. Таким образом, медиа становятся фундаментальным событием, ведущим к медиальному повороту. Последний, обустривая философский дискурс рефлексии медиа, тем самым обживает «медвежий угол» отечественной философии, который влечет за собой актуализацию сферы жизненного опыта, искусства, повседневного языка, который – и об этом наглядно свидетельствует собственный лингвистический опыт – наиболее интенсивно пропитывается сегодня компьютерной лексикой и в результате видоизменяется. Конфигурация имплицитно содержит в себе новое качество – метауровень взаимодействия различных медиафигураций. Теоретической репрезентацией нового качества является переход к медиафилософии.

Именно актуальная медиакоммуникация оказалась тем ресурсом, приведшим к непредсказуемым и непредвиденным конфигурациям, рождающим как новый тип субъекта коммуникации – коммуниканта, так и новой же реально-сти – медиареальности. К настоящему дню их различия становятся все более очевидны. Исток проистекает из различий средств коммуникации и медиа. Средства коммуникации – *вне нас*, а медиа – *внутри нас*. Если средства

коммуникации сообщают, то медиа и есть сообщение, то есть: они видят, слышат и чувствуют нами, они – инстанции вкуса и нормы; ничего не запрещая прямо, они эффективно делают это косвенно через рекламу «подлинного» и «настоящего» и «самого лучшего»; они общение с акцентом на связь, середину, неразрывность, внутреннее. Сообщение – не то что доставляется нарочным ли, депешей ли, азбукой морзе или шифровальной машиной, но то, что достигло, как достигает смысл сказанного, озарение, экстаз. Состояние необратимости фиксируется в новом качестве подобно тому, как говорят о теле влюбленного, ампутированного, трансформированного.

Медиа в форме масс

Медиа в качестве медиа окончательно проявляются тогда, когда обретают форму масс. Иными словами, когда они создают среду тотальной информации и коммуникации, тогда овладевают массами, а когда становятся массовыми, тогда создают массовое общество. Новые медиа не только задают новую форму коллективного тела, но и инкорпорируются в него. В соответствии с природой медиа необратимые изменения происходят и в средствах, и с участниками коммуникации, и в результатах коммуникации. Как следствие формируется новая фигура – здесь действует магия точно найденного и широкоиспользуемого теоретиками коммуникации слова – коммуникант³². Массмедиальное тело состоит из коммуникантов – но, что ближе к истине, – оно использует коммуникантов в тот же самый момент, когда последний думает, что *использует* средства коммуникации³³. Коммуникант безлик, транслируя господствующий дискурс, он – условие его производства, существования и распространения. При этом стоит подчеркнуть, что он есть конверсив медиасреды, реактивно отражающий мутации социального, биологического, психологического, идеологического и прочих тел, составляющих тело массмедиа. В актуальности – на поверхности тела отдельного коммуниканта – мы имеем результат воздействий, иначе: конверсив всех природных и цивилизационных изменений, оставляющих на теле свои знаки. Если тело медиума традиционного общества требовало инициации, подготовки, сосредоточенности и трансa – в итоге становилось прозрачным для сообщения с трансцендентным, то в эпоху массовой коммуникации человек включается тем эффективнее, чем более он автоматизирован, компьютеризирован и редуцирован к коммуниканту, то есть к атомарному человеку: разобщенному и отделенному от других. Он не проводит более сакральное, но, суммируя повседневное, усредненное, создает плотную, самозамкнутую и непроницаемую для традиции *сопричастности* медиареальность³⁴. Чем более медиа предстают лишь *в качестве средства*, тем более они внедряются в сознание, опыт, тело, окружающий мир, а если использовать более корректную формулу – *становятся условием* как сознания, так и практик тела, то есть опытом восприятия/неприятия окружающего мира. Массовая коммуникация и ее производные коммуниканты уже не представляют внешнее, поскольку являются и внешним, и внутренним, и имманентным, и

³² Термин «коммуникант» используется не только теоретиками новых медиа и современными художниками (см. фильм режиссера Ринго Лэм (Ringo Lam) «Репликант» (2001) с Жан-Клодом Ван-Даммом, который наделен способностью смотреть на мир глазами убийцы, а также стоит вспомнить бесчисленных репликантов агента Смита из фильма-трилогии «Матрица»), но и специалистами традиционных дисциплин: «Язык – орудие коммуникации, необходимый для обмена информацией. При обмене информацией говорящие (коммуниканты) вынуждены координировать свой индивидуальный опыт, и они создают знаки (слова), которые относятся к общему опыту разных людей» [Успенский 2007: 9]. Коммуникантом, по Успенскому, является как адресат, так и адресант – как говорящий, так и слушающий, то есть люди, вступившие в коммуникацию.

³³ Ситуация, впрочем, не уникальна: «Человек не “обладает” духом; это дух его “имеет”» – пишет Макс Шелер в 20-х гг. XX века [Шелер 2007: 195].

³⁴ Каждый вид искусства, каждый вид медиальности, отстаивая чистоту и специфику своего языка, не конвертируемого в другой без утрат, вынуждено диссимилировать представление о целостности и объемности *восприятия* произведения искусства.

трансцендентным измерением, микромир, не имеющий собственных границ, тождествен макромунду, мгновение – вечности.

Коммуникант срачивается со средствами коммуникации и становится анонимным. Первые осмысления этого феномена можно найти в ставшем крылатым выражении Цицерона *epistola non erubescit* – письмо не краснеет. То, что нельзя сказать непосредственно, не покраснев при этом, то, используя письмо в качестве посредника – одно из первых медиасредств, – легко «говорится» на бумаге. Разрывая *непосредственность сообщения*, оно имеет свои, осознавшие со всей серьезностью, последствия за написанное слово: «слова – это слова, а что написано, то написано» или, в отечественном варианте, «что написано пером...». Универсальный язык коммуниканта теснит язык как статус, как указатель определенного культурного слоя, обладающий богатой лексикой и правильностью речи, тот язык, который был языком межличностного общения, вовлекающий, как мы помним, близкодействующие органы чувств. Для становления медиареальности гораздо важнее не личное *присутствие*, а постоянство связи с адресатом, его *достижимость и связанность*. Следующий немаловажный шаг в том, что связанность есть добровольный выбор. Коммуникант не может жить без информации, можно сказать, он заражен информационной булимией; недостаток информации вызывает страдание.

Но обращу внимание на то, – у автора подхваченного структуралистами тезиса «язык язычет» («*die Sprache spricht*») Мартина Хайдеггера язык выступает в двух ипостасях: собственно языка, или языка сущности, и обыденного языка («*das Gerede*»). Разумеется, коммуниканты не говорят на языке сущности, поскольку язык коммуникантов использует нерелевантные клише, фразы рекламных роликов, застывшие смыслы и очевидности, а так как их реакция, их чувства запрограммированы извне, они есть своего рода имплантаты медиа; интенции их исходят из внеличного, а потому абсолютно чистого сознания, сознания медиасубъекта.

Используя медиа, срастившись с ними, человек становится коммуникантом – инстанцией как передачи информации, так и ее среды, формируется гомогенное тело массы коммуницирующих, или медиасреду. Коммуникант есть имя новой формы идентификации, но, подчеркну, – не самоидентификации. Когда специалисты, аналитики говорят о коммуникантах, никто не говорит: «я коммуникант». В самом акте номинации происходит изъятие себя из того, что наблюдаемо. Его основа не только в дереализации персональной коммуникации, но и структур непосредственного межличностного общения доинформационной эпохи. Активность человека редуцируется до активности потребителя товаров, в виде вещей ли, информации или удовольствий; потребитель *предстоит* форме коллективного субъекта, размеченного и структурированного информационными потоками, ставшего в итоге коммуникантом. Наряду с объективацией коммуникации происходит *субъективация вещи*. Яркий, в силу *наглядности образов рекламы*, пример обнаруживает феномен эротики, покидающий ландшафт тела человека и перемещающийся на поверхность рекламируемых товаров. Это дает повод аналитикам визуальности в целом и фотографии в частности говорить о постэротической эпохе – с ударением на втором слоге³⁵.

Новое средство коммуникации создает новое качество *сообщения*, нового субъекта и новую реальность. Ее первые симптомы фиксируются в различных понятиях: «объективная коммуникация», противостоящая «экзистенциальной», направленной на со-общение (К.

³⁵ «В ситуации “*после оргии*”, в эпоху, получившую имя «постэротической» или «постгенитальной» сексуальности, после того как в массмедиальной по форме и содержанию культуре стало общепринятым мнение, что мужское и женское – лишь конструкции нашего представления, сюрпризы эротики ждут нас вне тела. Самыми эротичными объектами оказываются рекламируемые товары, которые (и здесь замечательна чистота инверсии) дают *почти сексуальное* удовлетворение их новому владельцу в момент покупки» [См.: Савчук 2005: 116–117; см. также: Савчук 2006: 7–9].

Ясперс); в особом типе поведения – «стратегическом поведении» (Ю. Ха-бермас), которое ведет к сознательному или бессознательному обману, к отчуждению и утрате «коллективной идентичности», разрыву с традицией, утрате ориентиров и росту психических отклонений. Хабермас в пространстве концепта коммуникации продумывает положительные последствия ее использования. Именно коммуникация, а не сообщение ведет к созданию «устойчивых межличностных отношений и личностных структур», возникновению «устойчивой нормативной среды». Суммируя, можно сделать вывод, что коммуникативное действие (ориентированное на взаимопонимание) является базой для воспроизводства устойчивых структур жизненного мира.

Здесь уместно сделать одну, на мой взгляд, важную оговорку. О «новом качестве» говорят большинство исследователей медиареальности. Но ее самостоятельность, обособленность и отдельность не являются чем-то уникальным в истории смены средств коммуникации. Каждый исторически значимый эпифеномен культуры есть самостоятельная и обособленная реальность, каковой, например, были миф или религиозное сознание. Например, не сводящаяся к материальным процессам и витальным потребностям человека реальность мифа была и актуальной формой коммуникации, и средой, и способами производства и воспроизводства реальности. Он – мир, населенный «настоящими» мифологическими существами, храмами, церемониями и ритуалами. То же, что подразумевается под данным «новым качеством», фиксирует напряженность момента перехода от одной системы означающих и продуцирующих реальность, к другой, ситуацию слома привычного мира коммуникации – новыми средствами формирования нового языка: мобильного, интернетного, письменного или «албанского».

Использование бинарных категорий в анализе формирования медиареальности оправдано лишь до тех пор, пока тенденция еще не проявила себя отчетливо, пока случайность и непредсказуемость не образовали цепь необходимости, приводящей к проявлению нового качества. Уход прежнего, воспроизводящего себя в неизменности мира, схватывается «теорией катастроф» Жоржа Кювье, который исходил из того, что определенное состояние мира с его животными и растениями уничтожается в результате катастрофы и создается *совершенно* новый мир, с новыми растениями и животными. А старый мир становится областью археологии, палеонтологии или истории повседневности. Картина мира, создаваемая новыми же медиа, производит и новую артикуляцию сущего, в которой *сообщать и быть* суть одно, как одним и тем же оказывается и сообщение, и то, чем оно передается. Появление нового, господствующего средства коммуникации ведет к формированию соответствующей реальности. Подобно тому как, «описывая эстетические феномены, на самом деле мы описываем некие способы жизни» (Л. Витгенштейн), с большой долей уверенности можно утверждать, что, «описывая разные структуры медиальности, мы, по сути, описываем не только разные реальности, но и разные способы жизни, разные картины мира, разные языки. Вот как остроумно и живо характеризовала появление нового языка Татьяна Щербина: «"Я на мобильном", – говорю. Физическое мое тело, может, пасется на альпийских лугах или загорает в другом полушарии – я разговариваю с Москвой так, будто мы с абонентом сидим рядом. «Абонент» было первым словом, уменьшившим Землю, люди стянулись в один голосовой пучок. Особенно когда пуповину отсекли – телефонный шнур, привязка к месту осталась лишь у физического тела, «я» – кочевник. На встречи физических тел времени стало не хватать (в XIX веке, кажется, только и делали, что общались, будто сутки были раза в три длиннее), зато я регулярно читаю в ЖЖ «ленту друзей», обмениваюсь комментариями. Виртуальные друзья, прижившиеся англицизмом «френды», – это те, близкие и дальние, знакомые и незнакомые, с кем я состою в диалоге. Тело не состоит, а «я» состоит. Совсем уж ничего ма-

териального: ни голоса, ни почерка, ни бумажки, запечатлевающей буквы» [Щербина 2007: 8].

Обратившись к Н. Луману, заметим, что есть тип сообщения без общения, коммуникации без человека. Луман исходит из того, что не люди друг с другом коммуницируют, а коммуникация коммуницирует сама с собой, она обладает качеством самопроизводства, аутопоэзиса или аутопоэзиса: «Коммуникация – не есть способ трансляции чего-то, а способ создания новой структуры» [Луман 2004: 46]. Скажем так, коммуникация становится не только реальностью существования, но всепоглощающей, а потому и единственной реальностью. Эта реальность – производное массовости; сформировавшись посредством медиа, масса становится медиасубъектом³⁶. Она уже сама себе и из себя прописывает последовательность трансформаций, которые на начальных стадиях схватываются и описываются в терминах метаморфозы или мутации. Здесь уместно вспомнить излюбленную фигуру мысли Лумана, которая точно подходит к нашей ситуации: «Понятие природы гласит: различное есть то же самое» [Luhmann 1990: 10]. Понятие медиареальности открывает нам то, что медиа, сообщение и реальность – суть одно и то же. Способ их объединения дает новое качество – медиареальность. Таким образом, не сами по себе медиа являются предметом медиафилософии, но тот способ отношения к природе, обществу и самому человеку.

Фантом коммуникации

Использование топологической рефлексии для аналитики коммуникации в новой медиареальности позволяет посмотреть на результат этой коммуникации – появление фигуры коммуниканта – с иной стороны, то есть ответить на вопрос, какие трансформации тела должны произойти, чтобы мы зафиксировали господство «бестелесного» субъекта коммуникации – человека, редуцированного до медиапроводности, медиаопосредованности, медиаприсутствия. Оправданием сюжета о коммуниканте сложность использования рефлексии топоса – тем и интригующе, поскольку он есть предельный случай, и при первом приближении невозможность ее использования. Но именно в этом предельном случае проверяется способность рефлексии схватывать и удерживать феномен, описывать их и прояснять механизм формирования. Сбравшись, спросим себя прямо, что есть коммуникант?

Коммуникант – актуальная форма интересубъективности. Коммуникантам нет числа, как нет ограничений в пространстве и во времени, они неотделимы от средств коммуникации, как минотавр неотделим от лабиринта, а кентавр – от воображения. Они создают среду в той же мере, в какой медиасреда создает коммуникантов. Коммуникант – и жертва, и безжалостный инструмент коммуникации. Осцилляция в конкретном акте коммуникации между передачей информации и трансформацией участников коммуникации производит единое тело медиасубъекта. В конечном итоге существо коммуникации требует тождества получаемой информации и трансформированного сознания – медиасферы. Средства информации (неизбежно отбирающие и *видоизменяющие события*) являются результатом качественной трансформации системы коммуникации. Именно это усреднение – результат трансформации – вынуждены делать специалисты по различным практикам коммуникации, которые, повторю, имеют дело не столько с людьми, сколько с коммуникантами – этим субститутотом голливудского ре-

³⁶ Ницше отмечал: «Когда сто человек стоят друг возле друга, каждый теряет свой рассудок и получает какой-то другой» [Ницше 1990: 766]. Когда же люди – не важно, осознают ли они это или нет – объединяются в сообщество пользователей мобильными телефонами или сообщество телезрителей, потребителей рекламы, когда, как по призыву, становятся рядовыми армией пользователей Интернета, объединенных в единую сеть, тогда отдельный человек отдает не только часть своего рассудка, но и своего осязающего и воспринимающего тела, образуя новое коллективное, массмедиаальное тело, контуры которого, кажется, уже видны, но мутации его столь стремительны, что нас (как объектов исследования и исследователей), уверен, поджидают новые удивительные сюрпризы.

пликанта в системе «реальных» отношений. Теоретики с легкостью используют термин, который не обратим на себя: сам-то коммуниколог, лингвист, социолог не переводит его в само-название.

Медиасубъект наследует родовые признаки субъективной модели, которую находим в различных философских школах. В частности, описание совокупности правил познания и действия на основе разума разработано в рационалистической традиции. Находим ее и в «Феноменологии духа» Гегеля. Его концепт «для нас» вовлекает в познание целого, которое раскрывается в идее «действительного разума», осуществляющегося в структурах взаимодействия. В таком развертывающем себя проекте всеобщности вскоре обнаружилось затруднение в объяснении того, откуда происходят универсальные моральные и теоретико-познавательные нормы, регулирующие конкретные формы жизни. Юрген Хабермас констатирует, что наше время характеризуется тем, что «невозможно не разглядеть симптомов роста нищеты и социальной нестабильности при растущей диспропорции в доходах, нельзя не заметить и тенденции к общественной дезинтеграции» [Хабермас 2005: 114]. Способом собрать и удержать общество в динамическом равновесии, привести к единству является введение концепта «коммуникативной рациональности», опирающейся на разумные критерии, опосредствующие связь реальных индивидов. «Действительный разум» продумывается в терминах интерсубъективности как эпифеномена коммуникативных процедур. Имя ему дают исходя из обновленной концепции разума: «семиотический разум» К.-О. Апеля, «коммуникативный разум» Ю. Хабермаса, «лингвистический разум» Г. Шнедельбаха, «интерпретирующий разум» З. Баумана. Здесь разум – условие диалога, основа общности и основание коммуникации. Общность выработана самим же разумом, его притязанием на всеобщность и тотальность. Критика последних с позиций контекстуализма, акцентирующих индивидуальность топоса, культуры, языка, то есть не всеобщность и не сводимость множества этосов, языков, жизненных практик к единому началу, одновременно является критикой же классического разума. Будем справедливы и укажем на то, что не все полагаются на разум безоговорочно: «То, что разум выступает фактором общественной дезинтеграции, вызвано главным образом тем, что он изгоняет из жизни архаические силы, которые извечно были закваской и оплотом общества», – пишет, опираясь на мысль Жоржа Батая, Жан-Мишель Хеймоне [Хеймоне 1994: 204]. Идея свободного доступа к информации и свободной коммуникации, согласно авторам, уповающим на модифицированный разум, приводит к пониманию того, что обретение консенсуса зависит от средств коммуникации.

С точки зрения новой формы субъективности – сознания пользователей (коммуникантов) – новые медиа есть единственный путь обретения свободы *вместе* со средствами коммуникации, а не игнорируя их. Медиареальность – это не порядок, это – возрастающий хаос, который, как известно, рождает из себя порядок, пройдя высшую точку беспорядка. Чем больше хаоса в медиареальности, тем ближе точка рождения Космоса.

Топологическая рефлексия, пройдя путь от эмпирической, логической, трансцендентальной, абсолютной рефлексии, через искусства романтической соотнесенности себя с высшим или низменным в себе, приходит к осознанию важности образа и образной репрезентации мысли: «размышления вместе с кино», «вместе с фотографией», вместе с цифровой формой самопроектирования, с медиальным характером реальности. Истина рефлексии топоса в равной мере немислима и непредставима. Глобальные средства и массмедиаальный характер сборки конкретного тела (например, для совместных революционных протестов против режимов Египта или Туниса) лишь в мнении противоречит особой настойчивости, с которой пробуждается интерес к ограниченному и замкнутому на себя топосу.

Специфика топологического подхода к производным медиакоммуникации – коммуникантам – раскрывается в саморефлексии субъекта, собранного новыми медиа. Когда

присутствие целого разлито в обществе, когда оно назойливо заявляет о себе во всех проявлениях и в устройстве жизни, тогда одинокий мыслитель находит резонанс в душах излишне стесненных, сдавленных и принужденных целым. Когда же общество разорвано, атомизировано, не собранно, когда идентификационные механизмы выстраиваются помимо, а зачастую и вопреки непосредственному окружению, тогда целое актуально, востребовано временем, строится по логике необходимости.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Статья «Рефлексия» из философского словаря Рудольфа Гоклениуса [Goclenius 1613: 970-973]

R ante E. 971

R E F L E X V S.

Reflecti 1. proprie est vel rursus seu iterum flecti, vel retro flecti.

2. Translate est reuocari, reprimi, sedari, cui opponitur incitari. Sic Cicero vsurpauit. Vide Nizol.

3. Tralatitium etiam est, quod Physici Reflexionem intellectui tribuunt. Reflexio enim Intellectus eis est, cum postquam intellectus concepit rem aliquam, rursus concipit se concepissem eam, & considerat ac meritur, qua certitudine & modo illam cognouerit, & si opus fuerit, iterum atque iterum conuertit se seu reuertitur ad se & ad actus suos (Hoc dicunt Scholastici Reflecti supra actus ipsos reflexos.) Quod argumento est, Intellectum esse diuinum & immaterialem. Breuiter, Reflexio intellectus est intima actio, qua recognoscit tum se ipsum, tum suos actus & suas species.

Itaque Reflecti metaphoricè etiam tribuitur motui mentis, quo mens quasi in se redit. Aliud est intelligere rem, & aliud intelligere ipsam intentionem intellectam. (id est, similitudinem acceptam in intellectu, de re intellecta, quæ verba exteriora significant) quod Intellectus facit dum supra opus suum reflectitur.

4. In opticis Reflecti est quasi curuati vel resultate, & tribuitur Radio, & Reflexio Radii est eius *ἀνακλάσις* (quæ tamen vox Aristoteli generalis est ad reflexionem & refractionem) & resultatio seu reuerberatio alio.

Radius reflecti dicitur, quando in corpus solidum vel densum, vel simile, vt in vaporem reflexioni aptum incidit, & ab eius corporis superficie versus corpus luminosum, cum ipsi per corpus oppositum non pateat transitus, reuerbetatur: In qua Reflexione Radius perpendicularis, siue hic in planam, siue in conuexam superficiem incidat, absque angulo in se ipsum secundum lineam suam incidentiæ reflectitur, & quasi seipsum duplicat, per 11. 12. & 21. quænti. Qui vero Radius oblique in corpus oppositum incidit, is in puncto incidentiæ (quod etiam punctum reflexionis est nominandum) quasi prius iter reperiturus ita reuerberatur ad aliam partem quæ qua incidit, vt cum radio incidente angulum includat.

Radius est reflexus in se, vel à se. In se, cum quasi duplicat se ipsum, vt radius perpendicularis, id est, perpendiculariter incidens in superficiem. A se, cum reuerberatur ad aliam partem quam qua incidit, vt radius obliquus, id est, oblique illabens in superficiem. Reflexio ni opponitur refraçtio.

Radius refringi est eum cum transmittitur à corpore diaphano, quasi frangi seu torqueri, vel ad perpendicularum, vel à perpendicularo.

Corporum διαφανῶν, seu eorum quæ radios transmittunt, aliud est primum, aliud secundum. Primum dicitur, per quod

Gggggg 2

Reflecti

- 1) это в собственном смысле означает или вращаться назад, или вращаться снова;
- 2) в переносном смысле это означает «уклоняться, воздерживаться, униматься», в противоположность incitari (устремляться). Так употребляет его Цицерон. См. Низал;
- 3) Традиционно известно также, что физики приписывают рефлексии уму. Рефлексия разума означает для них, что всякий раз, после того как разум что-либо постигнет, он снова подумает, что постиг это, и снова рассматривает и определяет, с какой точностью и каким способом он познал это, и, если необходимо, совершает это действие снова; и опять обращается или возвращается к себе или к произведенному действию. (Схоласты называют это рефлексией по поводу действий, которые сами являются плодом рефлексии). Утверждают, что разум обладает божественной природой и нематериален. Короче, рефлексия разума – это глубоко внутреннее действие, которое познает вновь как себя самого, так и свои действия и форму.

Итак, Reflecti (вращаться назад) в переносном смысле приписывается движению ума, при помощи которого ум как бы возвращается к себе самому. Понимать вещь – это одно, а понимать собственно умственное напряжение – совсем другое, (то есть принятое разумом сходство в отношении понятой вещи, о котором идет речь выше) – то, что совершает разум, в то время как он возвращается к собственной работе.

В оптике «возвращаться назад» значит как бы искривляться или отражаться, это свойство приписывается лучу, а отражение луча – это его □□□□□□□□. (Однако у Аристотеля это слово обозначает и отражение, и рефракцию [преломление], или, иначе, отражение или отбрасывание.

Говорят, что луч отражается, когда он падает на тело твердое или непроницаемое, или газообразное, как удобное для того, чтобы отражаться от поверхности этого тела назад к светящемуся телу, т.к. он сам не может проникнуть через тело, находящееся напротив. При таком отражении перпендикулярный луч падает или на прямую или на выпуклую поверхность abcd и отражается в самом себе при помощи угла по линии наклона и как он удваивается через 11.12 и 21 quinti. Если же луч не прямо падает на тело, расположенное напротив него, то в точке падения (которую следует называть точкой отражения) он, как бы прежде чем найдет путь, таким образом отражается на другой стороне, чем та, из которой он выходит, так что он образует с падающим лучом угол.

Луч есть отражение или в себе самом, или от себя, когда он как бы удваивается как перпендикулярный луч, то есть перпендикулярно падая на плоскость. А от самого себя, когда он отражается на другой стороне, чем та, на которую он падает как наклонный луч, то есть наклонно падая на плоскость. Reflexio (отражение) – это антоним refractio (преломление). Преломление луча означает перенос его с прозрачного тела, как бы преломление или поворот к перпендикуляру или от перпендикуляра. Из прозрачных тел или из тех, которые пропускают лучи, одно называется первым, а другое – вторым. Первым называется то, через которое луч, выходя из светящегося тела, проходит сначала. Вторым же называется то, которого луч достигает уже после того, как он преодолел первое. Так что если светящийся луч проникает через воздух в облако, то воздух называют первым прозрачным телом, а облако – вторым. И наоборот, если луч, проходя через облако, попадает в воздух, то облако называется первым прозрачным телом, а воздух – вторым.

А перпендикулярный луч идет или от более разреженного прозрачного тела к более плотному (как, например, от воздуха к воде), или наоборот, от более плотного к более разреженному, всегда abfq, и в любом преломлении проходит непосредственно через 42. и 44. secundi. Луч, который не прямо падает на какое-либо прозрачное тело, приспособленное для того, чтобы преломлять, также может проходить через него, но так, что делится, искривив-

шись в плоскости этого прозрачного тела или преломившись в два луча, на падающий и отраженный, которые составляют угол падения по прямой линии, проникая через первое прозрачное тело, а по другой – через второе прозрачное тело.

А перпендикулярная линия в точке преломления (это на то же самое, что и точка падения) на прямой плоскости прозрачного тела или на линии, которая соединяет сферическую плоскость прозрачного тела в точке падения или преломления и, поднявшись, образует угол падения вместе с падающим лучом. Если она проникает внутрь прозрачного тела, то образует вместе с преломленным лучом угол преломления.

Наклонный луч преломляется на одну сторону, когда попадает на плоскость второго тела, более твердого, чем первое, на другую, когда оно попадает на плоскость второго тела, более разреженного, чем первое. Ведь если он соскальзывает с менее плотного тела на более плотное, то преломляется на перпендикуляр, построенный в точке падения или преломления (который образует то угол падения, то угол преломления с лучом падения). А если же он падает от более плотного тела на более разреженное, то совершая поворот от этого перпендикуляра посредством преломления через 43.45.47 secundi и через 4 decimi.

Объяснение

Пусть центр светящегося тела будет А, плоскость (поверхность) первого прозрачного тела будет ВС, а глубина этого прозрачного тела ВD. АВС – первое прозрачное тело, или то, сквозь которое лучи проходят вначале. ВCD – второе прозрачное тело, к которому идут лучи от первого. Перпендикулярный луч АВ. Наклонный луч АЕ. Точка наклонного падения Е. Перпендикуляр, проведенный к точке наклонного падения Е, называется GE. Дойдя до второго прозрачного тела, он падает в точку Н. Если прозрачное тело АВС более разрежено, чем прозрачное тело ВCD, то перпендикулярный луч АВ попадает прямо в точку D. Наклонный же луч АЕ не попадает по прямой линии EF через второе прозрачное тело. Иначе каким же образом прозрачное тело АВС было бы столь же разреженным или плотным, как и прозрачное тело ВCD: это противоречило бы условию. Когда же луч АЕ движется от более разреженного тела к менее разреженному, то он преломляется на перпендикуляре ЕН по линии ЕК. Поэтому преломленный луч есть ЕК: АЕК – угол преломления, угол падения АЕG, НЕК – угол отражения. Ведь угол НЕК меньше, чем угол НЕF, и угол НЕF равен углу АЕG через 15 primi elementorum. И поэтому угол НЕК меньше угла АЕG.

Если мы примем условие, что прозрачное тело АВС более плотное, чем прозрачное тело ВCD, то наклонный луч АЕ все равно не будет проходить прямо, но будет преломляться от перпендикуляра ЕН по линии EL. Итак, пусть преломленный луч будет EL: угол падения, как прежде, АЕG: угол преломления АЕL: угол отражения НЕL, который больше угла падения АЕG. Ибо угол НЕL больше угла FЕН.

*Сокращенный перевод
с латинского Тимура Гольденвейзера*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В книге рассмотрены исторические виды рефлексии. Предложена следующая ее классификация: эмпирическая, логическая, трансцендентальная, абсолютная рефлексия, отказ от рефлексии как способа удостоверения истины в постструктуралистской парадигме и, наконец, становление рефлексии нового типа – топологической рефлексии. Даны ее характеристики. Проводится ряд конкретных исследований, методологической основой которых выступила топологическая рефлексия: особенность архаического сознания, явление нигилизма и терроризма, искусство перформанса и фотографии, агента медиакommunikации – коммуниканта.

Если концепт «конверсив топоса» заостряет внимание на влиянии среды на человека, на телесное выражение совокупного воздействия всех факторов, делает «внешней» реакцию внутреннего тела, до поры до времени скрытую как от выражения за масками и ролями повседневной жизни, так и художественного осмысления, то поза логоса эксплицирует Логос в теле, в конструкции видения, включающего как восприятие, так и неприятие видимого, и каждый раз являет уникальную сцепку влияния среды на тело, с одной стороны, и оценку среды, окружающего мира с позиций Логоса (этических и эстетических идеалов и норм), – с другой. Очевидно и то, что в чистом виде не бывает одного без другого. В действительности мы всегда встречаем композицию из двух прямо противоположных и противоборствующих интенций. Каждая угнетает другую. Итак, если конверсив топоса перформансиста есть реакция на непереносимые большей частью воздействия среды на человека, то поза логоса фотографа указывает на проекцию, на возможность увидеть, воспринимать, представлять. Но и конверсив топоса и поза логоса являются способом мыслить телом, тело, топос. Мышление тела противостоит коммуниканту как конфигурации медиального тела, не допускающего индивидуальных различий ни конверсива топоса, ни позы логоса. Коммуникант – виртуальный эпифеномен медиареальности, у которого медиасреда замещает среду организма, среду тела, Космос существования.

Для того чтобы понять *настоящее*, нам необходима топологическая рефлексия, рефлексия уместная, этическая, ответственная, специализированная, претендующая на выражение интересов данного топоса в напряженном диалоге с интересами целого. Она не избежит ни новой искренности, ни новой наивности, ни новой жертвенности, ни претензии на истину и новизну, ни новой солидарности.

Аверинцев С.С. 1996. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. - М.

Аристотель. *Мет.* XII 7, 1072b18-24.

Бадью А. 2003. *Манифест философии*. - СПб.

Батай Ж. 1995. Психологическая структура фашизма. - *Новое литературное обозрение*. - № 13.

Баталов А.А. 1985. *Понятие профессионального мышления*. - Томск.

Беньямин В. 1996. *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе*. - М.

Бланшо М. 1998. *Неописуемое сообщество*. - М.: Московский философский фонд.

Брук П. 1976. *Пустое пространство*: Пер. с англ. - М.: Прогресс.

Бурдье П. 1993. *Социология политики*. - М.: Socio-Logos.

Ваден Т. 2008. Что такое «локальное мышление»? (Может ли существовать финская философия?) - *Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики*. - № 1.

- Вирилио П. 2002. *Информационная бомба. Стратегия обмана*. - М.
- Вульф К. 2009. *К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал*: Пер. с нем. Г. Хайдаровой. - СПб.: Интерсоцис.
- Григорьева Н.Я. 2009. *Эволюция философской антропологии в 1920–1950-х гг.: радикализация образа человека*: Дис. ... докт. филос. Наук. - М.
- Даль В. 1914. *Толковый словарь живого великорусского языка*: В 4 т. Т. 2. - М.
- Дебор Ги. 2000. *Общество спектакля*. - М..
- Декарт Р. 1989а. *Сочинения*: В 2 т. Т. 1. - М.
- Декарт Р. 1989б. *Страсти души*: Пер. с фр. А.К. Сынопалова. - Соч.: В 2 т. Т.1. - М.: Мысль.
- Декарт Р. 1994. *Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом*. / Пер. с лат. С.Я. Шейман-Топштейн. - Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 2. - М.: Мысль.
- Делез Ж. 1998. *Фуко*. - М.: Изд-во гуманитарной литературы.
- Диденко Б.А. 1997. *Хищная власть: зоопсихология сильных мира сего*. - М.
- Жирар Р. 2000. *Насилие и священное*. - М.
- Замятин Д.Н. 1999. *Моделирование географических образов: Пространство гуманитарной географии*. - Смоленск: Ойкумена.
- Замятин Д.Н. 2003. *Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов*. - СПб.: Алетейя.
- Известия АН РФ, сер. Географическая*. 1996. - № 4.
- Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. 1999. *Этос сознания*. - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та.
- Кабо В.Р. 1990. Структура лагеря и архетипы сознания. - *Советская этнография*. - № 1. - С. 108–113.
- Как море спасло человечество. 2010. - *В мире науки*. - № 10.
- Кампер Д. 2010. *Тело. Насилие. Боль*. - СПб.
- Кант И. 1966. *Критика способности суждения*: Пер. с нем. Ю.Н. Попова. - Соч.: В 6 т. Т. 5. - М.: Мысль.
- Кант И. 1994. Антропология с прагматической точки зрения. - Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. - М.: Чоро.
- Кастен И. 2011. Тело и движение в женской мистике Тело, утратившее власть, власть воображения и письмо. - *Чувство, тело, движение* / Отв. ред. К. Вульф и В.В. Савчук. - М.: «Канон +», РООИ «Реабилитация».
- Коллинз Р. 2004. Программа теории ритуала интеракции. - *Журнал социологии и социальной антропологии*. - № 1.
- Кондаков Н.И. 1975. *Логический словарь-справочник*. - М.
- Коновалов Д.Г. 1908. *Психология сектантского экстаза*. - Сергиев Посад.
- Кубанов И. 1999. Аффект и индивидуация: Достоевский и А. Белый. - *Логос*. - № 2.
- Культурная география*. 2001. - Под ред. Ю.А. Веденина, Р.Ф. Туровского. - М.
- Левинтон Г.А. 1990. Насколько «первобытна» уголовная субкультура? - *Советская этнография*. - № 2. - С. 66–74.
- Лихачев Д.С. 1934. *Черты первобытного примитивизма в воровской речи*. - Л.
- Луман Н. 2004. *Общество как социальная система* / Пер. с нем. А. Антоновского. - М.: Логос.
- Мастера искусства об искусстве*. 1969. Избранные страницы из писем, дневников, речей и трактатов. В 7 т. Т. 5. Кн. 1. - М.: Искусство.
- Мерло-Понти М. 1999. *Феноменология восприятия*. - Санкт-Петербург.

- Минц А.А., Преображенский В.С. 1970. Функция места и ее изменение. - *Известие АН СССР*, сер. Географическая. - № 6.
- Митин И.И. 2004. Методология и идеология комплексных географических характеристик. - *Региональные исследования*. - № 1 (3).
- Монтень М. 1992. *Опыты*: В 3 т. Т. 2. - М.: Голос.
- Монтень. М. 1979. *Опыты*: В 3 кн. Кн. 1 и 2. - М.: Наука.
- Мосс М. 1996. Техники тела. - Мосс М. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. - М.
- Нанси Ж.-Л. 1999. Заметки по поводу заметок и вопросов Валерия Подороги. - Нанси Ж.-Л. *Corpus*. - М.: Ad Marginem.
- Ницше Ф. 1990. Злая мудрость: Афоризмы и изречения. - Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. - М.: Мысль.
- Премия Андрея Белого 2005–2006: Альманах. 2007.* / Сост. Б. Останин. - СПб.: Амфора.
- Пространство другими словами: Французские поэты XX века об образе в искусстве.* 2005. - СПб.
- Рикёр П. 1995. *Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике*. - М.
- Розанов В.В. 1990. *Сочинения*. - Л.
- Савчук В.В. 2005. *Философия фотографии*. - СПб.: Изд-во СПбГУ.
- Савчук В.В. 2006. Представление тела в постэротическую эпоху. - *Обнажение. Новая русская фотография*. - Клин: Издательский дом «ArtCity».
- Саган К. 1986. *Драконы Эдема: Рассуждения об эволюции человеческого мозга*. - М.
- Саллис Д. 2001. Стихия Земля. - *Топос*. - № 2–3 (5).
- Самойлов Л. 1990. Этнография лагеря. - *Советская этнография*. - № 1. - С. 96–107.
- Сартр Ж.-П. 2000. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. - М.: Республика.
- Секацкая М.А. 2010. Физический детерминизм и свобода воли: Картезианское решение. - *Философские науки*. - № 10. - С. 65–80.
- Сергеев К. А., Слинин Я. А. 1987. *Диалектика категориальных форм познания*. - Л.: Изд-во Ленинградского ун-та.
- Сибрук Дж. 2005. *Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры*. - М.: Изд-во «Ад Маргинем».
- Слотердайк П. 2001. Мыслитель на сцене. - Ницше Ф. *Рождение трагедии*. - М.: Ad Marginem.
- Слотердайк П. 2005. *Сферы*. Т. 1: Пузыри. - СПб.
- Соловьев В.С. 1990. *Литературная критика*. - М.: Современник.
- Степанов М.А. 2010. Опыт мышления тела. - *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина*, серия Философия. - № 1. Т. 2. - С. 108–117.
- Татлин*. 2006. - № 4.
- Топоров В.Н. 1988. О ритуале. Введение в проблематику. - *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках* / Отв. ред. Е.С. Но-вик. - М.: Изд-во «Наука».
- Тэн И. 1995. *Философия искусства. Живопись Италии и Нидерландов*. - М.: Изобразительное искусство.
- Уваров М.С. 1998. *Архитектоника исповедального слова*. - СПб.
- Успенский Б.А. 2007. *Ego Logiops: Язык и коммуникационное пространство*. - М.
- Фаворский В.А. 1966. *О художнике, о творчестве, о книге*. - М.
- Филиппов А.Ф. 2008. *Социология пространства*. - СПб.: Владимир Даль.
- Фокин С.Л. 2002. *Философ-вне-себя*. - СПб.
- Хабермас Ю. 2005. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на 20 век. - Хабермас Ю. *Политические работы*: Пер. Б. Скуратова. - М.: Праксис.

- Хайдеггер М. 1991. *Разговор на проселочной дороге*. - М.: Высшая школа.
- Хайдеггер М. 1993а. Основные понятия метафизики. - Хайдеггер М. *Время и бытие*. - М.: Республика.
- Хайдеггер М. 1993б. Письмо о гуманизме: Пер. В. Бибихина. - *Время и бытие: Статьи и выступления*. - М.: Республика.
- Хеймоне Ж.-М. 1994. Хабермас и Батай. - *Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века* / Составление, перевод и коммент. С. Л. Фокина. - СПб.
- Хилл П., Купер Т. 2010. *Диалог с фотографией*. - СПб.: Лимбус Пресс.
- Черняева Н.А. 2005. Культурная география и проблематика «Места»: Обзор новой литературы. - *Известия Уральского государственного университета*. - № 35. - С. 273–283.
- Чехов А. 1889. Скучная история. - *Северный вестник*. - № 11. - С. 73—130.
- Шевцов К.П. 2009. *Продолжение в другом. Реконструкция медиа-пространства*. Изд. 2-е, исправ. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
- Шелер М. 2007. *Философские фрагменты. Из рукописного наследия*. - М.
- Шинкарук В.И., Орлова Т.И. 1984. Художественное мышление в системе видов мыслительной деятельности. - *Вопросы философии*. - № 3.
- Щербина Т. 2007. «Я» и тело. - *Независимая газета*. 18 декабря.
- Энафф М. 2005. *Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена*. - СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия».
- «Man muss sich von allem freimachen...» Ein Gespräch mit Peter Sloterdijk // *Information Philosophie*. 1999. № 1. S. 34.
- Deleuze Gilles. 1981. *Francis Bacon. La logique de la sensation*. - Paris : Diffèrence, 2 volumes.
- Deleuze Gilles. 2002. *Francis Bacon. La logique de la sensation*. - Paris: Seuil.
- Der Kunst Brockhaus in 10 Bänden*. Bd. 3. S. 232.
- Der Kunst Brockhaus in 10 Bänden*. Bd. 7, 1987. S. 319.
- Günther H. 1981. *Der Herren eigener Geist. Ausgewählte Schriften*. - Berlin und Weimar.
- Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*. 1997. / Von Stegmaier, Werner. Mitarbeit: Frank, Hartwig. - Stuttgart.
- Hoffmann St. 2002. *Geschichte des Medienbegriffs*. - Hamburg, Meiner.
- Jappe E. 1993. *Performance – Ritual – Prozeß: Handbuch der Aktionskunst in Europa*. - München; New York: Prestel.
- Jünger E. 1994. *Das Abenteuerliche Herz*. - Stuttgart, Klett-Cotta.
- Kamper D. 1988. *Hieroglyphen der Zeit. Texte vom Fremdwerden der Welt*. - München; Wien.
- Kamper D. 1998. Ultra. - *Paragrana*. - No. 7 (2).
- Kerckhove D. 1995. Täuschung der Eigenwahrnehmung und Automatisierung. - *Kunstforum. Die Zukunft des Körpers II*. Bd. 133.
- Kittler F. 1986. *Grammophon. Film. Typewriter*. - Berlin, Brinkmann & Bose, Berlin.
- Kamper D. 1996. *Körper Denken: Aufgaben der Historischen Anthropologie*. - Hrsg. Frithjof Hager. - Berlin: Reimer.
- Lexikon der Kunst*. 1996. / Hrsg. von Prof. Dr. sc. phil. Harald Olbrich. Bd. 1. - München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Lippard L. 1976. *Feminist Essays on Women's Art*. - New York.
- Luhmann N. 1990. Weltkunst. - *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur* / Niklas Luhmann, Frederick D. Bunsen, Dirk Baecker (Hrsg.). - Bielefeld.
- Marx W. 1984. *Reflexionstopologie*. - Tübingen: Mohr.
- Out of actions. Zwischen Performance und Objekt. 1949–1979*. 1998. / Hrsg. Paul Schimmel. - Wien: Cantz Verlag.
- Rapp Ch. 2005. Topos (2). - *Aristoteles-Lexikon*. Hrsg. Otfried Höffe. - Stuttgart.

Reise B. 1994. *Seemanns kleines Kunstlexikon*. - Leipzig.

Robertson R. 1995. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. - *Global Modernities* / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. L.

Sallis J. 1973. *Phenomenology and the Return to Beginnings*. - Pittsburgh, Duquesne University Press.

Taylor B. 1995. *The art today*. - London, Calman & Kind LTD.

The Path of archaic thinking: unfolding the work of John Sallis. 1995. - Edited by Kennet Maly. State University of New York.

Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles. Sous la direction de Barbara Cassin. 2004. - P.: Le Robert/Seuil.

Voss D. 1986. Metamorphosen des Imaginären – nachmoderne Blicke auf Ästhetik, Poesie und Gesellschaft. - *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels* / Huyssen A., Klaus R. Scherpe Hrsg. - Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie.

Goclenius R. 1613. Reflexio. Reflecti. Reflexus. - *Lexicon philosophicum*, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur informatum opera et studio Rodolphi Goclenii Senioris. - Francofurti.

БЮРОКРАТИЧЕСКОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУКОЙ (Рецензия на книгу: Берлявский Л.Г. Правовое регулирование науки и научной деятельности в советском государстве 1917-1941 гг.)

Е.В. Колесников

Саратовская государственная юридическая академия

Аннотация: *Данная статья представляет собой рецензию на книгу Л.Г. Берлявского “Правовое регулирование науки и научной деятельности в советском государстве (1917-1941 гг.) (М.: Юрлитинформ, 2012. 320 с.).*

Ключевые слова: *политика в области науки, правовое регулирование научной деятельности.*

Автор – профессор Ростовского государственного экономического университета «РИНХ» и публицист, давно и плодотворно занимающийся сложными проблемами советской и российской государственности.

Объектом исследования является правовое регулирование науки и научной деятельности в советском государстве в 1917-1941 гг., которое до настоящего времени весьма редко становилось предметом самостоятельного изучения. Актуализирует обозначенную сложную и малоисследованную проблему то существенное обстоятельство, что в современных условиях осуществляется поиск российским государством оптимальной правовой политики в области научной деятельности. К сожалению, модель такой политики еще не выработана и находится в стадии формирования. Между тем, наука должна стать серьезным фактором инновационного развития, действенным инструментом преодоления кризисных явлений в российском обществе и государстве.

Рецензируемая работа является одним из первых комплексных монографических исследований правовой политики советского государства в сфере регулирования научной деятельности в указанный период.

Обращает внимание логически выверенная и обстоятельная структура монографии. Она состоит из трех глав, объединяющих 13 параграфов, введения, заключения, списка использованных источников.

Результаты и выводы монографии отличаются существенной новизной и открывают новые научные перспективы. Отметим следующее.

Проведен анализ правового регулирования научной деятельности в советском государстве, которое первоначально предусматривало обеспечение демократизации в сфере регламентации науки и народного просвещения, возможность существования автономных вузов,

использование в качестве источников права дореволюционных актов. Впоследствии, с начала 1918 г. приоритетом правой политики в данной сфере стала мобилизация науки для нужд социалистического строительства, характерными чертами которой были этатистская направленность, привлечение научных учреждений и ученых к выполнению научных исследований прикладного характера, госбюджетное финансирование научных разработок, мобилизация научных работников и профессорско-преподавательского состава вузов для выполнения трудовой повинности [Берлявский 2012: 10-66].

Исследована эволюция регулирования данной сферы в годы новой экономической политики (а также в последующий период – до начала 40-х годов XX в.) и сделан вывод о существовании противоречий между элементами усиливавшейся административно-командной системы управления наукой и сохранявшимися элементами самоуправления в научных организациях. Показаны сложные взаимоотношения между красной профессурой, поддерживавшейся советским государством, и учеными с дореволюционной научной подготовкой; между принятыми в 20-е годы нормативно-правовыми актами, стимулировавшими научную активность и административными решениями, направленными на ликвидацию Московского союза научных деятелей, Объединенного совета научных учреждений, отстаивавших принцип свободы научного творчества.

Обоснованно выделены четыре хронологических этапа разработки и реализации правовой политики советского государства в указанной сфере в соответствии с ее содержанием.

В самом начале (1917-1920 гг.) осуществлялась политика мобилизации научных организаций и ученых для нужд социалистического строительства, носившая явно выраженный государственно-политизированный характер [там же: 34-56]. На втором этапе (1921-1926 гг.), обусловленная нэпом, политика приобрела умеренно либерально-централистскую направленность. В 1927-1929 гг. (третий период) усиливается этатистская тенденция, элементы директивности и административного диктата. Последний (четвертый) этап характеризуется тотальным огосударствлением науки и высшей школы, ограничением свободы научных дискуссий и критики, догматизацией марксистско-ленинского учения, резким ограничением научных обменов и международных контактов. Несомненно, что рецидив этатизации и всеобщего государственного контроля за наукой проявлялся и в последующие десятилетия советской государственности.

Исследованы организационно-правовые основы государственного управления советской наукой, в том числе компетенция органов государственного управления, проведено обоснование факторов, способствовавших отказу данных органов от ориентации на автономию научных организаций. Л.Г. Берлявский справедливо приходит к выводу, что в указанный период были заложены организационно-правовые основы бюрократической системы управления советской наукой, выявлены ее характерные черты.

Подробно представлен анализ юридических аспектов высылки деятелей науки и культуры, осуществленной на основании Декрета ВЦИК «Об административной высылке» от 10 августа 1922 г. [там же: 135-148]. В публицистике эта репрессивная акция советских властей, вызвавшая большой общественный и международный резонанс, получила название «отправка философского парохода из России».

Жестко централизованный и политизированный характер управления наукой, во многом обусловленный сложной социально-политической обстановкой, наряду с позитивной направленностью, выразившийся в создании в течение короткого времени сети передовых научных учреждений, занявших к концу 30-х годов достойное место в Европе, имел и негативные черты. В этот период сформировалась и окрепла административно-бюрократическая система управления научными коллективами, просуществовавшая практически в неизменном виде до конца 80-х гг. XX века.

На основе анализа многочисленных правовых, литературных и архивных источников показано, что большевистское (РКП-ВКП(б)) и государственное руководство Союза ССР повсеместно подчинило науку решению текущих и перспективных задач социалистического строительства, ограничивало свободу творчества (в особенности научных дискуссий), последовательно и жестко выдвигало требования политической лояльности и благонадежности к вузовским преподавателям и научным сотрудникам.

Достаточно высока степень обоснованности и достоверности результатов выполненной работы, обеспеченная как современной методологией исследования, так и солидной источниковедческой базой, состоящей из 144 правовых актов, 176 научных публикаций. Привлекались фонды государственных архивов Москвы и Ростова-на-Дону. Весьма ценно, что наряду с памятниками советского права использовались и новые российские правовые источники, материалы судебной практики.

Монография обладает серьезной региональной спецификой, отражая общее и особенное (применительно к Северо-Кавказскому региону) в формировании государственной научной политики. В то же время в качестве пожелания следует высказать следующее. Автору надо более углубленно проследить развитие правового регулирования науки и высшего образования в регионах Советского Союза – на Украине, Белоруссии, Закавказье, Средней Азии, Татарской АССР (прежде всего в Казани).

Хочется обратить внимание на хорошее полиграфическое оформление книги известным московским издательством и солидный (а в новейшее время редко встречающийся) тираж – 3000 экз.

Автор внес существенный вклад в разработку обозначенной проблемы. При этом осуществлен квалифицированный анализ соответствующего законодательства, сформулированы предложения по совершенствованию нормативно-правовых актов.

Выполненная монография заслуживает положительной оценки и будет представлять интерес не только для историков государства и права, но и государствоведов – конституционалистам, политологам, социологам, науковедов; должна занять достойное место и в вузовском учебном процессе.

Берлявский Л.Г. 2012. *Правовое регулирование науки и научной деятельности в советском государстве (1917-1941 гг.)*. - М.: Юрлитинформ. – 320 с.

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2012 году

СЛОВО РЕДАКТОРА

Макаренко В.П.

Распад империй и проблема колониализма (статья первая)..... № 1

Макаренко В.П.

Распад империй и проблема колониализма (статья вторая)..... № 2

Макаренко В.П.

Политика ностальгии и фон личного опыта..... № 3

Макаренко В.П.

Кто и как чешет национальную похоть..... № 4

НАУКА И ОБЩЕСТВО

Дмитриев И.С.

Социокультурные основания интеллектуальной революции XVI-XVII вв..... № 1

Олейник А.Н.

Underperformance в теории и университетской практике..... № 1

Колчинский Э.И.

Начало скорбного пути Н.И. Вавилова (к 125-летию великого учёного)..... № 4

ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ

Порус В.Н.

Духовность как проблема современной России..... № 1

Розов Н.С.

Образ будущего миропорядка и стратегии России..... № 1

Бутина А.В.

Условия интеграции интеллектуалов в процессы гражданской активности..... № 1

ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

Поцелуев С.П.

Глобализация и «демократический фашизм»: к новым смыслам старого концепта
(Предисловие переводчика)..... № 1

Лукач Д.

Тезисы Блюма..... № 1

Макаренко В.П.

Рафинированный догматик..... № 1

Брюнз Дж.Л.

Анархичная темпоральность. Письмо, дружба и онтология произведения искусства в поэтике Мориса Бланшо (перевод Короткова И.С.)..... № 3

КНИЖНАЯ ПОЛКА

Краснов М.А.

Персоналистский режим в России: опыт институционального анализа..... № 1

Рац М.В.

К вопросу о составе и структуре науки о книге..... № 4

Макаренко В.П.

Первое рукопожатие..... № 4

Кондратьева О.Н.

Концепт «кризис» в болгарском и русском медийном дискурсе..... № 4

Очеретяный К.А.

Summa topologiae..... № 4

Савчук В.В.

Топологическая рефлексия (Ч. I и II)..... № 4

ЯЗЫКИ СВОБОДЫ И РОКОВАЯ ЧЕПУХА

Межуев В.М.

Философия и "публичное пространство"..... № 2

Кара-Мурза А.А.

Как философские идеи превращаются в репрессивные идеологии?..... № 2

ЖИВОЕ ПРОШЛОЕ

Макаренко В.П.

Проблема когнитивного сопротивления..... № 2

Дзюба И.М.

«Кавказ» Тараса Шевченко на фоне непреходящего прошлого..... № 2

Ткаченко В.Н.

О праздновании 1150-летия зарождения российской государственности: взгляд с Украины..... № 2

НАВСТРЕЧУ 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ М.К. ПЕТРОВА

Огурцов А.П.

Эквифинальность и человекообразность: опыт ретроспективного анализа..... № 2

Куликов Д.К.

Гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа и её методологическая оценка в работах М.К. Петрова..... № 2

<i>Неретина С.С.</i> Были ли контрреволюционеры революционерами?.....	№ 2
<i>Порус В.Н.</i> Точка невозврата или "учебник-терминал"?.....	№ 2
<i>Олейник А.Н.</i> Право на когнитивное сопротивление и его реализация.....	№ 2
<i>Лугвин С.Б.</i> Переосмысление "решённых вопросов".....	№ 2
Научно-техническая контрреволюция: стенограмма обсуждения.....	№ 2
<i>Тищенко Ю.Р.</i> Уникальность творчества М.К. Петрова.....	№ 3
<i>Петрова Г.Д.</i> Письмо в редакцию.....	№ 3
<i>Петров М.К.</i> Экзамен не состоялся.....	№ 3

КАФЕДРА

<i>Кравцов Н.А.</i> Конфуцианская концепция взаимодействия искусства и государственной власти.....	№ 2
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Попов В.Ю.</i> Хроника научной жизни Центра политической концептологии.....	№ 2
---	-----

НАЦИОНАЛЬНЫЙ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

<i>Шкаратан О.И.</i> Воспроизводство социально-экономического неравенства в постсоветской России: динамика уровня жизни и положение социальных низов.....	№ 3
<i>Гаман-Голутвина О.В.</i> Метафизические измерения трансформации российских элит.....	№ 3

РУССКАЯ ВЛАСТЬ: ОПИСАНИЯ И РЕФЛЕКСИИ

Материалы российско-украинской конференции «Русская власть и бюрократическое государство» Стенограмма конференции.....	№ 3
<i>Олейник А.Н.</i> Массовые протесты в контексте русской власти.....	№ 3
<i>Рац М.В., Котельников С.И.</i> Государство, власть и общество после 4 марта.....	№ 3
<i>Бермус А.Г.</i> Инновационная политика в образовании как либерально-бюрократический миф.....	№ 3

Неретина С.С.

Ещё раз о праве как пути переустройства России..... № 4

Соловьев К.А.

Власть Московского государя во второй половине XV в.: официальная позиция..... № 4

ОЙКУМЕНА

Дерлугьян Г.М.

Абхазия: резюме этнического конфликта (перевод Поцелуева С.П.)..... № 3

Берлявский Л.Г.

Политические процессы в регионе Ближнего и Среднего Востока:
современный этап..... № 3

Шупер В.А.

Инновационное развитие в свете евразийской концепции Л.Н. Гумилёва..... № 4

Лугвин С.Б.

Европейская бюрократия: контекст становления..... № 4

Мамедов О.Ю.

Уличные демонстрации: современный «дресс-код» политики?..... № 4

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Поцелуев С.П., Константинов М.С.

Моральные фреймы политических идеологий: базовые понятия и методология
исследования..... № 3

Макаренко В.П.

Моральные концепты политических идеологий: специфика концептологического
подхода..... № 3

Константинов М.С.

Этика заботы в феминистской политической философии..... № 3

Николаев И.В.

Моральные источники критики государства в анархизме..... № 3

Наши авторы

Барабашев Алексей Георгиевич - доктор философских наук, профессор кафедры государственной и муниципальной службы Высшей школы экономики (abarabashev@hse.ru)

Денисов Сергей Алексеевич - доцент кафедры прав человека юридического факультета Гуманитарного университета г. Екатеринбурга (sa-denisov@yandex.ru)

Колесников Евгений Викторович - доктор юридических наук, профессор Саратовской государственной юридической академии (kmp@sgap.ru)

Макаренко Виктор Павлович – заслуженный деятель науки РФ, академик Академии педагогических наук Украины, доктор политических и философских наук, профессор Южного федерального университета (vpmakar1985@gmail.com)

Малинова Ольга Юрьевна - доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН (omalinova@mail.ru)

Межуев Вадим Михайлович - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (olgazdr@mail.ru)

Оболонский Александр Валентинович – доктор юридических наук, профессор кафедры государственной и муниципальной службы Национального исследовательского университета - Высшая школа экономики, г. Москва (aobolonsky@hse.ru)

Павлов Александр Владимирович – кандидат юридических наук, доцент кафедры практической философии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (ale-pavlov@yandex.ru)

Петров Михаил Константинович (1923-1987) — русский философ, культуролог, теоретик науки, историк

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета (yvs1771@rambler.ru)

Чайко Игорь Владимирович - кандидат политических наук, доцент, зав. кафедрой Гуманитарно-социальных дисциплин Московского экономико-финансового института (МЭФИ)

Чукин Сергей Георгиевич - доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского военного института внутренних войск МВД России и Санкт-Петербургского университета МЧС России

Шкуратов Владимир Александрович - доктор философских наук, профессор кафедры общей психологии и психологии развития Южного федерального университета

Шнирельман Виктор Александрович - доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, действительный член Academia Europea

Summaries and keywords

EDITOR'S WORD

Makarenko V.P. Controversial Issues of Political Conceptology

Summary: This article analyzes the key problems of political Conceptology. The author defines the subject and the main approaches to concept studies proposing the basis for synthesis of conceptualism and theory of political criticism. Moreover, the concepts of spiritual & political evil as well as ideas of intracultural absurdity and surrealization of Soviet Marxism are actualized in the article. Finally, the main tasks of political Conceptology are formulated.

Keywords: concept, conceptualism, theory of Political Criticism, spiritual & political evil, intracultural absurd, surrealism.

COMPARATIVE STUDIES OF HIERARCHIES

Denisov S.A. The End of History is Postponed Indefinitely

Summary: Initial thesis of the article is the claim history of mankind follows the law of unity and struggle of opposites. According to the author, in the last two centuries, this law has appeared as a struggle for the monopoly of domination, namely as a struggle between two types of social systems (civilizations) — civil (private-owner) and administrative (bureaucratic). The article deals with the basic characteristics, values and goals of the two systems as well as with the history of their origin and development perspectives. In conclusion, the author shows the explanatory potential of the approach he has suggested, using examples from recent history.

Keywords: civilization, social system, civil society, bureaucracy, market, private property.

Shkuratov V.A. Anton Chekhov and Michel Foucault: Russian Hard Labor or Western Prison?

Summary: In the article, on the example of two works - A.P. Chekhov's "Sakhalin Island" and M. Foucault's "Discipline and Punish" - the concepts of disciplinary institutions and practices are compared. The author clarifies the content, ideological and stylistic point of intersection in the mentioned concepts; moreover, the similarities and differences in individual biographies of the mentioned authors are analyzed, and the specificity of penal practices in the history of Russia and Europe is revealed. As a result of conducted analysis, M. Foucault's conclusion on the universality of 'life-prison' formula in the development of modern European man is questioned.

Keywords: A.P. Chekhov, M. Foucault, disciplinary society, penitentiary system, life-prison, power-knowledge.

Obolonskiy A.V., Barabashev A.G. On the Concept of Personnel Changes in the Government: Two Views

Summary: The paper presents two positions on the personnel changes in the government. The authors note several problems which actualize the reforming the Russian bureaucratic system: proliferation of the state apparatus, the low quality of services with a parallel increase in the cost of the officials, the huge size of corruption, etc. All these shortcomings taken in their totality transform the bureaucratic system as apparatus of state services into a real threat for Russian society. The authors offer their vision of reforming the Russian state apparatus.

Keywords: bureaucracy, state apparatus, corruption, de-nomenclaturization, civilian control, technology of public-private contracts.

TOWARDS THE 90th ANNIVERSARY OF M.K. PETROV**Petrov M.K. The Cumulativeness Phenomenon of Scientific Discipline**

Summary: The journal "Political conceptology" publishes the paper written by the well-known Russian thinker Mikhail Konstantinovich Petrov. This article focuses on the cumulativeness of scientific discipline, namely on the successive accumulation of scientific knowledge and the products of scientific activities. The article is published for the first time.

Keywords: Science of science, M.K. Petrov studies, disciplinarity of scientific knowledge, cumulativeness of scientific discipline.

Mezhuev V.M. From the Philosophy of "Thaw" Period to the Philosophy of "Stagnation" Era

Summary: This article analyzes the differences in the specificity of philosophizing during the "thaw" and "stagnation". By the example of the philosophy of E.V. Ilyenkov and M.K. Mamardashvili, author shows that during the "thaw" period the philosophy was supposed to comprehend the social and historical being of man, while in "stagnation" period the soviet philosophy gives up the public and political life, focusing on metaphysical issues. This was one of the main reasons for the inability of modern Russian philosophers to eliminate the recurrence of Stalinism and myths of false notions of socialism.

Keywords: Philosophy, Russian Marxism, E.V. Ilyenkov, M.K. Mamardashvili, "Thaw", "Stagnation".

Makarenko V.P. Little-studied Aspects of M.K. Petrov's Works: Notes by Student and Reader (Article One)

Summary: The article deals with little-studied aspects of the M.K. Petrov's work: influence of Hegelian dialectics on the modern science and science policy as well as on the social responsibility of individuals, and on the epistemological crisis of the present.

Keywords: Science of science, M.K. Petrov studies, gnosiological crisis of the present.

REVERSE PERSPECTIVE

Shnirelman V.A. Whether the Ethnocentrism Disease is Curable? About some Research Experience in Construction of Images of the Past — Answer to my Critics

Summary: The article deals with the influence of ethnic emotions on the activities of historians. The author explores the dynamics of constructing the images of the past; in addition, the confrontation points between different images of the “ancestors” as well as the relationship between major political events and new turns of “memory wars” which are accompanied by rewriting history were analyzed.

Keywords: mythologizing history, social memory, politics of historical knowledge, social history of science, memory wars, ethno-ideology.

Malinova O.J. The Problem of Politically Suitable Past and Evolution of Official Symbolic Politics in the Post-Soviet Russia

Summary: Based on Bourdieu's concept of symbolic struggle, the author examines the political use of the collective past as one of the elements of symbolic politics of modern Russian state. The analysis concludes that the practice of political use of the past, in the discourse of ruling elite, was formed ad hoc following logic of legitimizing policies.

Keywords: symbolic politics, social memory, politics of historical knowledge, the political use of the past.

Chaiko I.V. Problems in the Study of Regime Transformation, or Neopatrimonial Alternative to Transitology

Summary: The article considers the necessity of revision of the basic theoretical and methodological approaches, used in the science, for the study of political regimes. The leading place among them belongs to structuralism and modernization theory, synthesis of which became the basis for transitological theories developed in the 70-90-s of XX century. The other paradigm became widespread in modern political science, consists of new institutionalism and theory of rational choice, which are focusing on the strategies of political actors. Today, Max Weber's theory and neo-patrimonialism are an alternative to such approaches, and that allows to interpret the regime transformations from the standpoint of man's «life-world» and historical experience of groups. Critical analysis of mentioned approaches as well as elucidation of their scientific potential and application possibilities are the main subjects of this study.

Keywords: democracy, political regime, transitology, patrimonialism, transformation.

SMILES AND GRIMACES MODERNITY

Chukin S.G. Ontological War of Jonathan Littell

Summary: Based on the analysis of the novel by Jonathan Littell "The Kindly Ones", the author raises the moral issues of war, trivialization of violence, and personal responsibility. As suggested by the author, war and similar social catastrophes are caused by the de-ontologization of life,

dominance of cognitive and value relativism, normative disorientation of individuals. Finally, it is speculated about future specification of the normative as well as about contextualization of discussions on value issues.

Keywords: ontology, war, trivialization of violence, collective guilt, universal morality, emotivism, value relativism.

Pavlov A.V. Slavoj Žižek pervert the Ideology

Summary: The author comments on the political and philosophical context of Slavoj Žižek's interpretations of ideology in cinema. The author shows the inconsistency and naivety of Žižek's marxism as a consequence of virtualization of his criticism of capitalist society as well as a result of the rejection of a real political struggle.

Keywords: ideology, cinematograph, popular culture, postmodernism.

BOOK SHELF

Savchuk V.V. Topological reflection (Part III)

Summary: The Journal "Political conceptology" continues to publish the book by Valery Savchuk "Topological reflection." As suggested by the author, a common argument in the literature, according to which reflection has lost its explanatory potential, indicates a crisis of reflection of the classical type. At the same time, the revival of research interest in this topic actualizes a new type of reflection - the topological one. The author proposes the following classification: empirical, logical, transcendental, and absolute reflection, then, rejection of reflection as a method of attainment of truth in the post-structuralist paradigm, and, finally, the emergence of a new type of reflection, namely topological one. Characteristics of topological reflection are given in the article. As an example, a series of case studies are cited, which have a topological reflection as their methodological basis: the peculiarity of archaic consciousness, the phenomena of terrorism and nihilism, performance art and photography, communicant's art as a product of mass communication.

Keywords: reflection, topology, archaic consciousness, nihilism, terrorism, performance, photography, mass communication.

Kolesnikov E.V. Bureaucratic Management of Science

Summary: This article is a review of the book written by L.G. Berlyavsky "Legal Regulation of Science and Research in the Soviet Union (1917-1941) (Moscow: Yurlitinform, 2012. 320 p.).

Keywords: science policy, legal regulation of research activities.

CONTENTS

EDITOR'S WORD

Makarenko V.P.

Controversial Issues of Political Conceptology..... 6

COMPARATIVE STUDIES OF HIERARCHIES

Denisov S.A.

The End of History is Postponed Indefinitely..... 22

Shkuratov V.A.

Anton Chekhov and Michel Foucault: Russian Hard Labor or Western Prison?..... 34

Obolonskiy A.V., Barabashev A.G.

On the Concept of Personnel Changes in the Government: Two Views..... 43

TOWARDS THE 90th ANNIVERSARY OF M.K. PETROV

Petrov M.K.

The Cumulativeness Phenomenon of Scientific Discipline..... 58

Mezhuev V.M.

From the Philosophy of "Thaw" Period to the Philosophy of "Stagnation" Era..... 72

Makarenko V.P.

Little-studied Aspects of M.K. Petrov's Works: Notes by Student and Reader (Article One). 83

REVERSE PERSPECTIVE

Shnirelman V.A.

Whether the Ethnocentrism Disease is Curable? About some Research Experience in Construction of Images of the Past — Answer to my Critics..... 100

Malinova O.J.

The Problem of Politically Suitable Past and Evolution of Official Symbolic Politics in the Post-Soviet Russia..... 114

Chaiko I.V.

Problems in the Study of Regime Transformation, or Neopatrimonial Alternative to Transitology..... 131

SMILES AND GRIMACES MODERNITY

Chukin S.G.

Ontological War of Jonathan Littell..... 144

Pavlov A.V.

Slavoj Žižek pervert the Ideology..... 155

BOOK SHELF*Savchuk V.V.*

Topological reflection (Part III)..... 162

Kolesnikov E.V.

Bureaucratic Management of Science..... 236

Index of Articles and Materials Published in the Journal in 2012..... 239**Authors** 243**Summaries and keywords**..... 245**Contents**..... 249**Notes for contributors**..... 251

К сведению авторов

Предварительно автор должен подготовить рукопись статьи в соответствии с требованиями к оформлению статей. Далее рукопись необходимо отправить на электронную почту редакции politconcept@mail.ru, konstantinov@sfedu.ru (просьба дублировать на оба адреса) с пометкой «Статья для электронного журнала „Политическая концептология“». Статьи, оформленные не надлежащим образом, не принимаются к рассмотрению. После поступления в редакцию рукопись проходит обязательное рецензирование, по результатам которого принимается решение о публикации статьи или отказе. Редакция не знакомит авторов с текстом внутренних рецензий, а только уведомляет по электронной почте о решении относительно публикации и ее условий (срока и формы публикации, необходимости доработки). В случае, если статья нуждается в авторской доработке, автору высылается отзыв рецензента. Редакция оставляет за собой право правки текстов, не наносящей вред искомым идеям автора статьи. Рукописи не возвращаются. Все статьи публикуются бесплатно вне зависимости от статуса автора.

Требования к оформлению статей

1. Статья должна быть объемом не более 1,5 п.л. – 60 тыс. знаков, набрана в формате *.doc* (*Microsoft Word* или *OpenOffice.org*).
2. В начале статьи на русском и английском языках приводятся аннотация (не более 1000 символов), ключевые слова, а также сведения об авторе: Ф.И.О. полностью, ученые степени и звания, должность, место работы, рабочий телефон, электронный адрес (обязательно).
3. Параметры текста: шрифт *Times New Roman*, 12 кегль, интервал 1, поля: сверху и снизу – 2 см, справа и слева – 2 см. Выравнивание текста: по ширине. Абзацный отступ (красная строка): 1 см. Нумерация страниц: не ведётся. Рисунки внедрены в текст. Приветствуется дублирование рисунков отдельными файлами.
4. Допускается использование шрифтов *Arial* и *Courier New* для обособленных фрагментов текста. Допускается использование шрифта меньшего размера для участков текста, имеющих вспомогательное (второстепенное) значение. Размер шрифта табличного текста на 2 пункта меньше размера шрифта основного текста.
5. Сноски по тексту в квадратных скобках, где указывается фамилия автора, год публикации и через двоеточие страницы цитирования. Например, [Иванов 2013: 100]. Полные библиографические данные указываются в конце статьи.
6. Библиографический список оформляется следующим образом:
 Фамилия И.О. Год. *Название работы*. – Город: Издательство. – Количество страниц.
 Фамилия И.О. Год. Название статьи. - *Название журнала*. – Номер. – С.
 Фамилия И.О. Год. *Название источника*. - Доступно: <http://URListochnika.ru/>. - Проверено: Дата.