

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

П.К. ГРЕЧКО

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Учебное пособие

**Москва
2008**

Предисловие

Современность... Автору этих строк она кажется непонятной и загадочной. А другим – тем, кому адресована настоящая работа: исследователям-коллегам, студентам, аспирантам и просто читателям? Вряд ли. Многим, если не большинству, она представляется беспроблемной и потому неинтересной. Никакой привлекательности и исключительности в данном феномене, как правило, не находят. Вполне рядовое явление. Ну, современность – а кто в ней не живет? “Ведь современен весь мир, в котором мы живем”.

Свою задачу, в свете сказанного, мы видим в том, чтобы сбить автоматизм и привычность с восприятия современности, вскрыть и показать ее проблемный характер. Чтобы добиться, выражаясь в духе В. Шкловского, социально-философского [остранения](#) современности, превращения ее в действительно странный, будто впервые увиденный предмет исследования. Чтобы, далее, понять современность как особый тип [социальности](#), как человекоразмерную ситуацию, как вызов истории. Чтобы, наконец, не путать социальную [историчность](#) современности с календарно фиксируемой [темпоральностью](#). И по-настоящему удивиться тому, что не все мы, оказывается, живем в современности, что не всякое настоящее по-современному стоящее, что не так-то просто определиться с “нашим временем” (кому и какое оно – наше?), что не обойтись здесь без мистики “духа времени” и очень неопределенных критериев вроде “уровня века”.

Остраняя современность, мы учимся идентифицировать ее исторические профили: *modern* и *contemporary (postmodern)*, концептуализировать ее дескриптивные и прескриптивные, или социально-нормативные, образы, сопрягать локальное и глобальное (глокализм по **Р. Робертсону**), углублять единство или тождество до “предельной реальности” различий, не подменять креативность (подлинную инновационность) генеративностью (логической, предметно-каузальной, любой другой выводимостью или вытянутостью), открывать универсальное в [маргинальном](#), выявлять меру неопределенности ([деконструкция](#)) в определенности (конструкция), сознательно возвышать все поверхностное и преходящее, понимать [симулятивность](#) как имманентную характеристику свободного творчества человека и т.д.

При философской разработке таких проблем, как современность, одинаково важно, внутренне напряжено и “что” и “как”. В реальном исследовательском процессе два этих измерения неразрывны, и еще неизвестно, чего на выходе, в сухом остатке больше – предметного “что” или методологического “как”. Относительно что-современности мы уже немного сориентировались, теперь нам предстоит ближе познакомиться с “как”. Надо сказать, что за последние годы у нас сложился – как-то само собой, незаметно, стихийно – неидентифицируемо безликий, аморфный вообще-философский подход. Не проводится никаких дифференциаций и различий – люди пытаются заниматься просто или вообще философией. Но вообще философии как продуктивного занятия не существует. Философия – это всегда какое-то течение или направление, какая-то парадигма или школа, какой-то мировоззренческий ориентир или теоретико-методологический фрейм. Всеми своими успехами (как, впрочем, и неудачами) философия обязана как раз последовательности в проведении однажды избранных идей, принципов, правил. На нетривиальные результаты можно рассчитывать даже в случае сомнительного основоположения, если только последовательно, твердо и решительно его развернуть (довести до некоего логического конца).

Разумеется, не существует особого или специального метода исследования современности – ее можно изучать с разных, даже противоположных, концептуальных позиций. И все же нам кажется, что самыми адекватными, а значит, и продуктивными здесь могут быть принципиальные исследовательские ориентиры постмодернизма. В отечественной философской культуре это течение, скажем мягко, не жалуют, тем интереснее будет присмотреться к реальной разрешающей силе его методологических возможностей и перспектив. Наверняка, мы найдем там много интересного и эвристичного – такого, чего не видят (не могут видеть) его “традиционные” читатели-толкователи. Таким образом, наша социальная теория современности претендует в целом на статус постмодернистской. Но мы отдаем себе отчет и в том, что постмодерн (как современность) появился не как конструкт постмодернизма, – наоборот, что постмодернизм возник как интеллектуально-исторический продукт постмодерна. Более того, не будет преувеличением сказать, что по отношению к постмодерну постмодернизм выполняет определенную идеологическую функцию.

Постмодернизм резко рвет с предшествующей интеллектуальной традицией, не боится "взрывать континуум истории" ([В. Беньямин](#)), и потому он так труден для восприятия. Есть тут, правда, и еще одно осложнение. Касается оно природы сегодняшней современности, раскрываемой, по меткому выражению [З. Баумана](#), как "плавка твердынь" ("melting the solids"), т.е. отказ от прежней (линейной, [логоцентристской](#)) рациональности, [холистической тотальности](#), **манихейской дихотомичности**, [монизма](#), и т.п. В такой ситуации, что понятно, плавится, плывет, растекается и постмодернистская методология. Ее трудно фиксировать и с определенностью применять – эти притязания сегодня должны быть предельно мягкими и умеренными.

Возвращаясь теперь к нашему "как" (как-современность), отметим, что оно у нас постмодернистское – в основном, ибо отдельные аспекты проблемы будут раскрываться с помощью вполне традиционного инструментария. А вот коррелятивное ему "что" (что-современность) с необходимостью распадается на два этапа: модерный (нововременной) и постмодерный (теперешний, сейчасный). Для адекватного восприятия настоящей работы внесем еще одну ясность: мы не просто представляем постмодернизм, но и пытаемся в него встроиться, влиться.

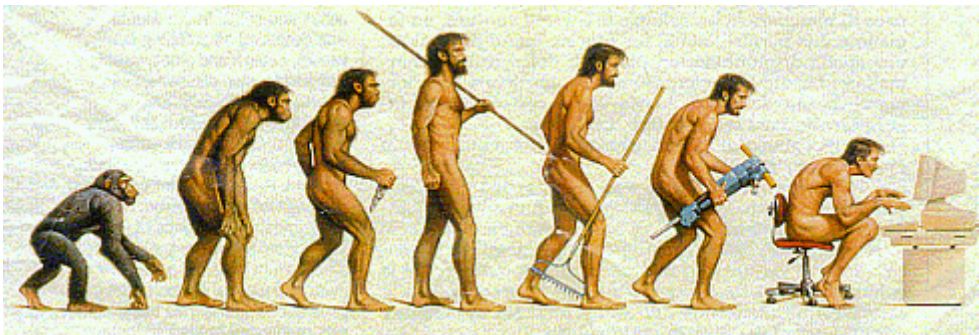
Важный и относительно самостоятельный аспект рассматриваемого "как", хотя он касается и тесно связанного с ним "что", – язык. Язык исследования, а не просто изложения – так бы вопрос ставился, если бы язык был лишь средством выражения, и не более того. Но теперь-то все признают, что язык не только выражает, но и формирует мысль, что текст не в меньшей степени определен формой, чем содержанием.

Социально-философское осмысление современности требует адекватного, в полном смысле современного языка. Языка, способного улавливать новые акценты и нюансы стремительно меняющегося мира, флюидного, текучего, радикально плюралистичного, бесстрашно открытого переходам и горизонтам опыта жизни у пределов (на пределе). Такой язык по существу только начинает складываться. Многих он отталкивает своей непривычностью и явной постмодернистской импортностью: [ризома](#), [нарратив](#), [дискурс](#), [симулякр](#), [трангрессия](#), [имплозия](#), [деконструкция](#), [шизоанализ](#) и т.п. Но тут уж ничего не поделаешь. Во-первых, продвинутые формы современности исторически возникли отнюдь не на "шестой части земли", а во-вторых, современность действительно беспокойна, к ней, ее языку надо постоянно адаптироваться. Самый спокойный и привычный образ жизни – традиционный. Если кого-то не вдохновляет, как русского, – быстрая езда, продуктивная динамика бытия, что ж, он может остаться и жить в прошлом. Только не так: работать и жить как в прошлом, а получать зарплату и потреблять как в настоящем (современности). Уж надо быть последовательным и цельным и не переходить дорогу в исторически не положенном месте.

Ответим, в заключение, и на вопрос о практических импликациях дискурса современности. Зачем его вести, что полезного он нам дает? Конечно, есть здесь и теоретически самодостаточная сторона: отточка методологических инструментов, сдувание понятийной пыли, развитие концептуального воображения. А для жизни, в практическом смысле дискурс современности нам нужен для того, чтобы почувствовать исторический ход времени, осознать его новые вызовы, чтобы понять, что ответы на наши сегодняшние вопросы нельзя найти в прошлом, занимаясь возрождением и повторением пройденного, что искать их нужно в будущем, которое мы сами же и создаем, [пассионарно](#) штурмуя его проективные вершины. Со многим на этом пути придется попрощаться, кое-что перечеркнуть и забыть, но такова общая логика прогресса – [филиативной](#) и кумулятивной она никогда не была и не будет.

Если попытаться одной фразой выразить общий дух или настрой предлагаемой работы, то он несомненно такой: о современности (и постмодернизме) – с любовью.

Глава 1. Современность: концептуально-исторические грани проблемы



Treat history as a resource bank of images for casual reuse.

Discontinue.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Время (время истории) – одно из самых загадочных явлений в жизни человека и общества. Поражает прежде всего его многозначительность и многозначность, оппозиционно (бинарно) к тому же структурированные. Чаще всего оно торопит (“время не ждет”), но вообще-то может и медлить (“время терпит”); оно одновременно и скрывает, покрывая забвением (“кануть в прошлое”), и проясняет (“время покажет”, “в свое время все узнаешь”). Временная динамика, с одной стороны, подчеркивает конечность и быстротечность индивидуального человеческого бытия, а с другой – обещает изжить горе, излечить раны, прекратить боль, для общества в целом – прорваться в будущее, к, видимо, таящемуся в нем смыслу жизни.

В первобытно-архаических и традиционных обществах особого проблемного напряжения у времени не было. Ходило оно по кругу, текло циклически, будущее с необходимостью замыкалось в нем на прошлое, все опять повторялось – почему бы и не быть оптимистом! Когда, например, [Сократ](#) пил свою цикуту, то он был абсолютно уверен, что пройдет какое-то время, и он опять будет сидеть в окружении своих слушателей и неспешно вести с ними свою [майевтическую](#) беседу. С такой же необходимостью, правда, придут осуждение и цикута, но опять же они не новые и не совсем неожиданные, а узнаваемо и где-то чаемо циклические, что в целом ситуацию успокаивает и человека с ней смиряет.

Средние века вытянули цикличность в [эсхатологическую](#) линию, и это, несомненно, добавило экзистенциальной печали, но опять же не для всех: для истинных праведников конец света в виде Страшного Суда оказывался лишь заслуженным пропуском в царство небесное, в райские кущи. Как сказано в Евангелии от Иоанна, “и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения”.

Довольно странно изломилось время в эпоху Возрождения: обращение к прошлому (античности), но не для консервативного “подмораживания” развития или даже движения вспять, а для изменения, на гуманистических началах, настоящего и решительной устремленности в будущее. Французский поэт Пьер де Ронсар патетически восклицал:

*Я, древних изучив, открыл свою дорогу,
Порядок фразам дал, разнообразье слогу,
Я строй поэзии нашел – и волей муз,
Как Римлянин и Грек, великим стал Француз.*

И пусть нас не смущает, что “возрождение” здесь касалось в основном литературы и искусства: для духа того времени их поиски и начинания были очень репрезентативны. Все тогда пронизывала общая убежденность – *incipit vita nova* (начинается новая жизнь).


Под сомнение – публичное, дискурсивно развернутое – традиционные механизмы времени были поставлены в знаменитом споре “о древних и новых”. Место спора – Франция, рубеж XVII – XVIII веков, предмет спора – отношение к античной культуре, прежде всего поэзии, но также архитектуре,

скульптуре, живописи. Инициатор спора Шарль Перро так обрисовал свою позицию: "Они (античные авторы. – П.Г.) были первыми хорошими писателями, и в этом их бесспорное преимущество перед нами. Но из этого вовсе не следует, что их произведения выше современных и ничто не может сравниться с ними. Утверждать, что мы неспособны творить также, как они, и еще лучше, что любая критика их произведений – непозволительная дерзость, как сегодня полагают еще многие, – значит быть несправедливым и подвергать тирании все высокие умы, которые писали и продолжают писать в наше время. Сколько у нас эпических поэм, которые во всех отношениях стоят большего, чем поэмы Гомера и Вергилия! Сколько пьес, которые в трактовке трагического и комического превосходят произведения Софокла, Еврипида, Сенеки, Плавта, Теренция! Сколько у нас стихов более ценных, более учтивых, более остроумных и приятных, чем у Горация! Хотя древние – наши предшественники, если угодно, наставники, у которых мы кое-чему научились и которые оставили нам свои исторические предания и мифы, нет ничего невозможного в том, что мы можем их превзойти, ибо совсем не новость, что ученики оказываются порой искуснее своих учителей" [♦](#). Самым решительным и ярким из тех многих, которые считали не только дерзостью, но и безумием сомневаться в достоинстве античных писателей, был Никола Буало. "Большинство людей с течением времени, – писал он, – правильно оценивают гениальные произведения. В нынешнее время уже не стоит вопрос, доподлинно ли Гомер, Платон, Цицерон, Вергилий – замечательные люди; это бесспорно, потому что с этим согласились двадцать веков; вопрос заключается лишь в том, чем они замечательны и что заставило людей восхищаться ими на протяжении стольких веков, и нужно либо найти ответ на этот вопрос, либо отказаться от занятий изящной словесностью..." [♦](#). Перед нами вроде бы чисто эстетическая полемика, но в ней заключено гораздо больше – мучительные раздумья над вопросами, каким путем двигаться обществу дальше, какие амбиции, силы и способности человека поощрять в первую очередь – короче, делать жизнь с кого или чего. В культурно-цеховых параметрах спора легко угадываются исторические черты эпохи, и не столько настоящей, сколько будущей. Если раньше, в эпоху Возрождения, художники были очарованы совершенными классическими формами и старались во всем подражать античным мастерам, то теперь вопрошается сама эта традиция – следование древним образцам. Утверждается перспектива свободы от рабской зависимости у двадцати предшествующих веков, более того, обсуждаются планы и ставится задача их несомненно превзойти, а заодно и удостовериться в масштабах (глубина, широта) своего творческого потенциала.


С тех пор новое уже не выпадает из социально-гуманитарного лексикона западного общества. Его заостряют, укрепляют, активно поддерживают и поощряют вновь возникающие противопоставления и споры. Как бы в продолжение антитезы древних и новых появилась оппозиция Нового Света и Старого Света. Новый Свет – успешная материализация изгнания и эмиграции, историческая целина, неведомая земля, открывающая невиданные ранее возможности для самоутверждения, материального обогащения, решения других – личных и общественных – проблем. Заявлено было, впрочем, и другое понимание. Для многих европейских интеллектуалов Новый Свет ассоциировался с молодостью, незрелостью и потому слабостью, Старый Свет, наоборот, – с фундированностью, степенностью и зрелостью. А вот Гегель видел в Америке продолжение европейской и будущее всемирной истории [♦](#). Пройдет немало времени, прежде чем [Жан Бодрийяр](#) – европеец, француз, скажет: "Америка – это оригинальная версия современности, мы же – версия дублированная или с субтитрами" [♦](#).

Вместе с выдержкой из [Бодрийяра](#) в наше изложение вошла *современность*, и сразу же встает вопрос о ее значении. Поскольку это – сквозной предмет настоящей работы, то здесь заметим лишь следующее. Сохраняя преемство со сказанным, современность резонно определить как вполне легитимное соединение времени (настоящего) с поиском нового, с новизной (по сегодняшним меркам – с инновациями). На перспективу такого соединения указывает и бесстрастная историческая семантика. В ее свете интересно обратить внимание на одно терминологическое обстоятельство, оставшееся в тени рассмотренных выше фактов. "Новые" в действительности обозначались термином "modernes", а Новый Свет соответственно – "le Nouveau Monde" (англ. "The New World"). У нового, выходит, разные терминологические выражения. Как современность оно (*новое*) имеет определенно модерное ([modern](#)) лицо. Данное семантическое

превращение по-своему отмечает также Оксфордский словарь английского языка: *modern* как противоположность "античному" и "средневековому", впервые зафиксированная в 1585 году.


Зафиксируем в связи со сказанным и еще одно обстоятельство: в споре о древних и новых проблема современности впервые обретает адекватное – "модерное" – терминологическое выражение. До этого "современность" была просто словом, легко и привычно употребляемым, ее когнитивный статус не поднимался выше эмпирически узнаваемого уровня. Для общей ориентации заметим, что термин есть "более точное" название, т.е. слово, взятое в функции обозначения специального понятия, в нашем случае – понятия современности .

1.1. Об особом статусе современности


Если исходить из объективной процессуальной дифференциации времени – на прошлое, настоящее и будущее, – то современность следует расположить в настоящем, а еще точнее, с учетом ее содержательной новизны и учащенного темпорального пульса, – на переходе от настоящего к будущему . Эта транзитивность делает современность особенно привлекательной для наук о человеке и обществе, а равно и объясняет повышенное исследовательское внимание к ней со стороны социальной философии. Развернутость на будущее приметно выделяет современность из всей временной цепочки бытия. Выделяет и, добавим, возвышает, притом в разных отношениях: содержательно-онтологическом, эпистемологическом, аксиологическом, доверительно-солидаристском (социальный капитал), праксеологическом (прагматика жизненного комфорта).

В онтологическом плане современность является самой развернутой и содержательно богатой формой бытия. Есть у нее к тому же и [виртуальное](#) расширение – за счет развернутости на будущее, в направлении горизонтного [трансцендирования](#) грядущего. Важно подчеркнуть, что никакого финализма или линейного кумулятивизма в "современном" состоянии нет. Каждый исторический период относительно самостоятелен, имеет имманентную размерность и ценность; миссия предыдущего не исчерпывается задачей унавоживания почвы для последующего; развитие не сводится к простому и алчному накоплению, есть в нем и сбрасывание, отказ от устаревшего и забронзовевшего; время нередко сменяется безвременьем, т.е. смутой, застоєм, если не попятным движением. И тем не менее крот истории делает свое дело, жизнь медленно, но все-таки улучшается, растут, ширятся возможности для свободного творческого выбора и бытийного самостояния человека. Онтология современности неуклонно прирастает различиями и различиями, что в своем месте станет предметом специального рассмотрения.

Методологически обобщенное, содержательно-онтологическое богатство современности тянет за собой ее эпистемологическую регулятивность или привилегированность. Современность – неотменяемый "угол зрения" любого актуального познавательного процесса: рассматривать что-либо не из современности, минуя ее [предпонимательный](#) "коэффициент", просто нельзя. С исторической высоты современности открываются самые широкие мировоззренческо-теоретические горизонты – прежде всего для исследования, но также и для общего осмысленного ([рефлексивного](#)) социального бытия. Наибольший интерес представляет здесь отношение между историей и современностью. Вообще "история", как и "современность", многозначна, в широком смысле под ее концептуальным крылом оказывается весь процесс развития общества – прошлый, настоящий и даже будущий. "Доисторическое времена" – понятие во многом методическое, созданное с целью подчеркнуть отсутствие доступных для исследования свидетельств прошлого (памятников культуры, письма, быта). В разбираемом нами противопоставлении современности история выступает как прошлое человеческого общества.

[Эвристику](#) современности по отношению к истории К. Маркс удачно выразил формулой: "Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны" . Ключ здесь – результат, указывающий на предшествующий ему процесс. На этот результат работал весь событийный поток истории, но системно закрепилось и структурно отложилось в нем далеко не все. Современность выступает в качестве своеобразной логической формации, исправляющей (спрямляющей) кочковатость и угловатость реального исторического многообразия. Это обстоятельство отложилось и в семантике исторического как чего-то сущностного, исключительно важного и жизнестойкого.

Сказанное не имеет ничего общего с “управлением историей”, с подгонкой прошлого под политико-идеологическую конъюнктуру настоящего, с постоянным переписыванием истории в угоду очередному авторитарному лидеру или коллективному партийному руководству. Как в **оруелловском** “1984” годе, например: “... все книги исправлены, картины переписаны, статуи, улицы и здания переименованы, все даты изменены. И этот процесс не прерывается ни на один день, ни на минуту. История остановилась. Нет ничего, кроме нескончаемого настоящего, где партия всегда права. <...> Если, например, сегодня враг – Евразия или Остазия (не важно кто), значит, она всегда была врагом. А если факты говорят обратное, тогда факты надо изменить”. Разумеется, чистой, отстраненно-объективной истории не бывает. Тщетны надежды заставить говорить сами исторические факты – вне интерпретации, которая так или иначе выходит на современность, их просто не бывает. История и современность взаимосвязаны – как в плане описания, так и прогноза, предсказания. Вспомним Пастернака: “Однажды Гегель ненароком/ И, вероятно, наугад/ Назвал историка пророком,/ Предсказывающим назад”. Известного осовременивания истории и эффекта “непредсказуемого прошлого” избежать нельзя. Многое (но не все) зависит здесь от характера и полноты самой современности: насколько она демократична, достаточно ли сбалансирована ее плюралистическая субъектность, каков дискурсивный потенциал ее **публичной** сферы, исповедуют ли ее профессионалы этос науки, и так далее. Современность с такими качествами не несет с собой высокомерного противопоставления всему остальному историческому материалу, принижения или унижения предыдущих поколений.

Возникает, впрочем, законный вопрос: как нам толковать саму современность? Или по-другому: если современность используется в качестве методологического средства, то разумно ли вести поиск действительно современной методологии, т.е. методологии, адекватной современности, вскрывающей ее специфическую сущность? Ответ подсказывается самим историческим статусом современности как сопряжения настоящего с будущим. Толковать современность (современность настоящего) нужно из будущего, с точки зрения желаемого и практически возможного будущего, футурологически обозначаемого [Э.Тоффлером](#) как [практопия](#). Уместно сослаться здесь также на авторитет [Э.Гидденса](#): “Футурология – построение таблиц возможных, вероятных, достижимых версий будущего – становится более важной, чем летопись прошлого” . Что касается более конкретной методологии, то она, как уже было сказано в Предисловии и будет развернуто показано в дальнейшем изложении, представлена постмодернизмом, его прозрениями, перспективами, установками, а также, что не менее важно, доверием к когнитивной работе воображаемого.

Нельзя забывать здесь также об уникальности или самобытности всех исторических формирований. Современность обладает этими качествами не в меньшей степени, чем история, в действительности – истории. Самореализующийся (стихийно индуцирующий и направляющий развитие) транзит из прошлого в настоящее и будущее поэтому затруднен, если вообще возможен. Дело в том, что уникальность очерчивается и содержательно наполняется творчески неповторимой деятельностью людей, и для перехода (на следующую стадию, более высокий уровень) этот субъектный ресурс просто должен быть. При его отсутствии или недостаточности развитие “загибается” в привычный циклический круг или топчется на месте, стагнирует.


Преимущества онтологического и эпистемологического статусов современности существенно дополняются ее аксиологическими достоинствами. Но не исключено, что с аксиологии здесь все и начинается, что в отличительной (выделяющей) параметризации современности она в действительности исходна. Ведь от ценностей, ценностных ориентаций в решающей степени зависит выбор, предпочтение самой современности. Аксиология современности представляет собой набор ее актуальных оценок, – оценок, касающихся всех субъектов “современного” процесса.

Для отдельных индивидов ценностная ориентация на современность означает быть на высоте, или острие, исторического времени, что не только интересно, по-настоящему продуктивно, но и престижно. А поскольку престиж – важная составляющая социального статуса человека, то современность его, этот статус, ощутимо укрепляет. Современность несет с собой и определенное проблемно-личностное напряжение: назвать кого-то несовременным – значит, заподозрить, обвинить его в неразвитости,

отсталости, чуть ли не в ретроградстве. Современное одновременно и лучшее, оно – там, где люди не мыслят себе жизнь без постоянных изменений, без стремления к новому и передовому, без поддержки и поощрения прорывных творческих дерзаний. В повседневной жизни, заметим, функцию современности часто выполняет мода. Это тем более так, что мода ныне распространяется не только на одежду и предметы искусства, но буквально на все товары и услуги, взятые в качестве технических или технологических новинок.

Здесь уместно будет заметить, что ценностно-нормативная трактовка современности имеет свои границы, и их не следует безмерно расширять или отодвигать. Иначе дело легко может дойти до Идеи (в смысле Платона) современности как образа вечности, или вечного во времени, которое, воспользуемся образами М.И. Цветаевой, “современно – всегда, современно – всему”.

Что касается многочисленных общностей и социальных групп, то, лишь будучи современными, они могут рассчитывать на устойчивую лояльность и притягательность своей [идентичности](#). Фундаменталистские коллективные лояльности, сознательно, а то и силой тянущие назад, в прошлое, здесь не в счет – для направленной в будущее истории они [маргинальны](#).

Ценность современности на уровне отдельных обществ раскрывается примерно так: только определившись относительно современности как вершины истории, т.е. установив координаты своего “путешествия во времени”, они способны “нарисовать” адекватную картину собственного исторического бытия и выработать продуктивную стратегию своего дальнейшего движения вперед. Именно так – ориентируясь на современность, чистя себя под современность, мы можем рассчитывать на то, что знаем (хотим знать) общество, в котором живем. По верному замечанию А.Ф. Филиппова, от ответа на вопрос “современна ли сегодняшняя Россия?”... “зависит и оценка прошлого, и диагноз настоящего, и планы на будущее” 

Наконец, человечества в целом – если оно представляет собой единый вид *Homo sapiens*, а так оно и есть, то должна быть и некая сквозная ценностная шкала его развития, телеологически устремленная к современности. Глубокая внутренняя дифференциация человечества позволяет говорить о том, что на современность непосредственно выходят только самые продвинутые его “части” (подробно об этом речь пойдет ниже). Современный взгляд в будущее актуализирует, в частности, вопрос о выживаемости и безопасности планеты Земля в Космосе. Нужно готовиться и копить энергию для борьбы с метеоритами, астероидами, многочисленными “черными дырами”. Ясно, что только по-настоящему объединенному и по-современному оснащенному человечеству под силу решать (решить) такую задачу.

Все три рассмотренных нами измерения (преимущества) современности: онтологическое, эпистемологическое и аксиологическое – по своему синтезируются в ее социальном капитале, а это – постоянный рост потенциала доверия, коммуникативного взаимопонимания и согласия между людьми. Попытки достичь всего этого на основе обращения к истории, возрождения былого к успеху не приводят, более того, они контрпродуктивны в принципе. Разумеется, история содержит немало героического, увлекательного и поучительного – того, что желательно знать и чему бы неплохо подражать. Но еще больше в ней примордиальной вражды, вытеснений, захватов, крови и грязи. Увы, история человечества до краев наполнена конфронтационным духом, безжалостным истреблением друг друга, постоянными войнами, несущими с собой не только радость победы, но и горечь поражения. Ими до сих пор питаются взаимные подозрения, предрассудки, обиды. Что-то поднимается из глубины коллективного бессознательного, куда история ушла и отложилась, но что-то сознательно разжигается корыстными [элитами](#), с удовольствием и не без успеха разыгрывающими мемориальную карту.

В ретроспективном плане лучший способ выстраивания доверия и строительства общего будущего – не помнить, а забыть. Жизнь была бы невыносима, если бы все только помнили и накапливали. Нет, историческая память наша обязана быть дырявой, многое в ней просто должно кануть в Лету – окончательно, необратимо, безвозвратно. Забыть – значит искать решение актуальных или сегодняшних проблем не в прошлом, а в будущем. Забывание и связанное с ним, по умолчанию, прощение, можно рассматривать как форму моральной самозащиты. На примере нациогенеза эту идею убедительно развил Э. Ренан: “Забывание – и, я бы даже сказал, историческое заблуждение – играет решающую роль в создании

нации, и именно поэтому развитие исторических исследований зачастую представляет опасность для [принципа] национальности. Историческое исследование проливает свет на насильственные деяния, которые имели место при рождении всех политических образований, даже тех, чьи последствия в целом были благоприятны [♦]. Еще более убедительной выглядит здесь английская версия данного процесса в изложении Б. Андерсона: "Учебники английской истории предлагают вниманию сбивающее с толку зрелище великого Отца-основателя, которого каждого школьника учат называть Вильгельмом Завоевателем. Тому же ребенку не сообщают, что Вильгельм не говорил по-английски и, по правде говоря, вообще не мог на нем говорить, поскольку английского языка в то время еще не было; не говорят ребенку и о том, "завоевателем" чего он был. Ибо единственным мыслимым современным ответом было бы: "завоевателем англичан", – что превратило бы старого норманнского хищника во всего лишь более удачливого предшественника Наполеона и Гитлера" [♦].

А сколько символов нашего недавнего прошлого зашаталось под ударами исторической дотошности или скрупулезности! Огненный таран капитана Гастелло (был ли в действительности такой таран? и почему капитан Гастелло, а не капитан Маслов?), Александр Матросов (кто все-таки первым – может, политрук Панкратов? – закрыл своим телом амбразуру вражеского дзота? Оказывается, у Матросова было 45 предшественников), 28 героев-панфиловцев (сколько их вообще-то было? и действительно ли они остановили немецкое наступление, подбив 18 танков противника?), Великая Победа (кто на кого собирался напасть? и какова цена победы?) и т.д. – вот только небольшой перечень этих дорогих нам мемориально-символических [нарративов](#).

Перейдем теперь к самому популярному и привлекательному измерению современности – к прагматике комфорта, которую она с собой несет. Такой исторической продуктивности, такого масштаба обустройства жизненного пространства не знало ни одно предшествующее время. Появилось то, что можно было бы назвать превращением экономики из базиса в [инфраструктуру](#) истинно человеческого существования. На его горизонте сегодня (в условиях современности) – не постоянная забота о хлебе насущном, не борьба за выживание, а поглощенность ценностно-смысловым наполнением бытия, субъективной удовлетворенностью жизнью, поиском счастья, справедливости, свободы.

Разумеется, разговор о комфорте можно вести и в других терминах: филистерство, бюргерство и наше, отечественное, мещанство. Стяжать, мол, надо не материальные, а духовные блага и думать больше о раскрытии внутренней самости, об удовлетворении высоких и благородных запросов души, а не заведомо более низких, в чем-то даже низменных потребностей, страстей и похотей тела. Не станем возражать: различие между душевно-духовными и телесно-организменными ориентациями человека, конечно же, есть, и оно огромное. Огромное, но одновременно и естественное, имманентно присущее. К тому же мы плохо пока знаем их взаимосвязь. Вот, эндорфины, например, – без этого телесного "счастья" возможно ли счастье как внутренне-душевное чувство или состояние? Похоже на то, что современные исследования в таких областях, как генетика, микробиология, медицина, кибернетика, вскрывают более глубокую, нежели мы привыкли думать, взаимосвязь тела и души человека.

У прагматики жизненного комфорта есть, разумеется, и свои минусы. Не будем их все перечислять – укажем на наиболее тревожные: бессмысленность, одновременно экзистенциальная и экологическая, нарастающий консьюмеризм или потребительство и [гедонистическое](#) ослабление (размягчение) воли к жизни, что замедляет историческую поступь современности и уменьшает шансы ее победы над не-современностью. Но, видимо, это следует отнести к плате за развитие, а в метафизическом плане – к фундаментальной негарантированности бытия человека в мире. Важно посмотреть на проблему и с другой стороны: пожалуй, без прививки потребительством не излечить от потребительства со всеми его негативными последствиями – для человека, общества и природы. Это как с запретным плодом: сколько ни закрывай, ни прячь, а менее притягательным он никак не становится.

С положительными характеристиками и высокими оценками современности согласны, однако, далеко не все. Отношение к ней в наши дни не просто не однозначное – поляризованное. Изменения, которые несет с собой современность, одних привлекают и вдохновляют, других – настораживают и

раздражают, третьих – повергают в [апокалипсическое](#) отчаяние. Широко распространено противопоставление подлинного “современному” – с неизменными кавычками и оговоркой “простите за выражение”. Не менее популярно также отождествление современности с временем “сейчас” во всем его “плоском короткоумии”. Сторонники “вечности” не видят в современности ничего, кроме мутных вод моды и [гедонистической](#) эксплуатации текущего момента, “ослепительного мига” настоящего. Равнодушных в любом случае нет, и для проблемного тонизирования исследования это уже неплохо. Есть, значит, “актуальная” упругость или четкое предметное противостояние материала.


Выше мы рассмотрели позицию тех, кто современность приветствует и одобряет. Обратимся теперь к взглядам тех, кто современность критикует и опровергает, в самом мягком варианте – скептически воспринимает. А таких среди думающих и пишущих немало. Присмотримся к их аргументам повнимательнее. На этом пути наверняка удастся углубить саму проблему, равно как и критически оттенить нашу собственную позицию. А она, что ясно из уже сказанного, строится на доверии к современности, на поиске аргументов в ее поддержку и защиту. Что до [апокалипсического](#) отчаяния, то его мы оставляем и вовсе без ответа, поскольку никакой [эвристики](#) в нем нет и, вероятнее всего, не будет.

1.2. Современность как объект критики



Самый распространенный способ критики современности – релятивизация самого понятия “современность”. Ничего, мол, необычного в этом понятии нет, в истории полно “современностей” – это все ее ценностно-нормативные кризисы, качественные скачки, подъемы, переломы, прорывы. “Современность, – читаем в одной хрестоматийной работе, – является не специфическим историческим событием, а таким сочетанием, которое несколько раз случалось в истории, хотя в различных формах и с разным содержанием: к примеру, крах традиционных добродетелей в Афинах во времена [Сократа](#) и Аристофана, упадок эллинистического мира, конец метафизики во времена [Канта](#)...”¹. Пожалуй, самый распространенный вариант обобщения этих исторически “разбросанных” современностей представлен идеей, что у каждой цивилизации своя современность – и по времени, и по конфигурации, и по фактическому наполнению. Так, **Валтер Д. Миньоло** различает, а вернее противопоставляет европейскую (североатлантическую) и периферические современности². Связывать современность с универсальностью в наш плюралистический, отрицающий линейность и иерархичность век считается явным анахронизмом. Не работает на эту связку и скрытое психологическое недовольство: радости и счастья современность все равно не прибавляет. Человек был и остается неприкаян в этой жизни, неуютно ему даже в современности.

На такую постановку проблемы у нас два принципиальных возражения. Возражение первое: современность безусловно связана с радикальными качественными изменениями, но далеко не все из них являются современными. Радикальности в истории больше, чем современности. В противном случае современностью придется назвать, к примеру, и неолит – революционный переход к оседлому образу жизни, скотоводству и земледелию. Возражение второе: нельзя сводить современность к чистой темпоральности – некоему хронологическому фрейму для следующих своим независимым (хотя и кризисно приметным, выделяющимся) историческим порядком событий. Не приходится доказывать, что такое понимание современности является слишком формальным и абстрактным. Конкретности ему могут придать только сами эти *события*, если, конечно, они *современны* по своим содержательным характеристикам и связям, по общей сочетаемости или конфигурации. Такой подход Б. Виттрок справедливо называет сущностным³. О множестве современностей имело бы смысл говорить, но при одном неизменном условии – если бы отдельные цивилизации (народы, общества, страны) развивались совершенно независимо, автономно, по сути изолированно друг от друга. Но этого ведь не было (в меньшей степени) и нет. Есть другое: взаимозависимый мир (а не сумма всецело самобытных миров), всемирная история, единое человечество, активно взаимодействующие и во многом понимающие друг друга цивилизации. Понятно, что это не покойное или статично-стабильное состояние, пребывание, а динамика, становление, продолжающийся процесс, определенная тенденция – к интеграции, конвергенции, ко все большему сближению и единению. Есть здесь и своя история: еле различимое зерно-начало, с трудом пробивающиеся ростки, постепенное наращивание жизненной массы, созревание и первое плодоношение. Мы находимся

сегодня у конца этой исторической цепочки, вернее, мы ее продолжаем, говоря о современности из современности.


В принципе никому, ни одной цивилизации не возбраняется предлагать свою современность, но какая из них выживет, победит и убедит (соседей – близких и дальних), покажет реальная историческая конкуренция, исход борьбы за лидерство в современном мире (не путать с миром современности). Исход этот, впрочем, обозначился уже давно, но им мы займемся позднее. Сейчас же заметим, что гетерогенность – как совокупность различных форм, вариантов или версий – лидирующей тенденцией при этом не исключается, более того – предполагается, приветствуется и поощряется. Можно даже ставить вопрос о множественности в рамках типологически единой современности в противоположность весьма спорной концепции множества современностей. Прав Б. Виттрок: "...современность есть общемировое состояние, которое влияет на все наши действия, интерпретации и обычаи поверх национальных границ и вне зависимости от того, каковы наши реальные или предполагаемые цивилизационные корни" .

Релятивизация "современности" подкрепляется также разграничением научных и жизненных проблем в духе [Л. Витгенштейна](#). Современность, естественно, зачисляется в разряд последних. У [Капустина Б.Г.](#), которого мы и имеем в виду, говоря о таком методологическом разграничении, читаем: "Научная проблема – это проблема прояснения высказывания относительно [факта](#), решение которой (т.е. достижение ясности) задает "правильный" подход к факту, допускающий и даже предполагающий технологическое воплощение в манипулятивном обращении с фактом. Жизненная проблема – это проблема "переживания" мира, его смыслонаполнения и смыслообразования, в предельно сгущенном виде представляемая вопросом "как жить?" и в ее трагическом развороте – вопросом "зачем жить?".

Жизненная проблема не может быть прояснена, как научная проблема, хотя бы потому, что она ориентирована не на [факт](#), а на "видение" мира. А разные "видения" создают разные миры, в каждом из которых – свои факты или, вернее, то, что принимается за таковые" . И далее: "Итак, мы будем рассматривать Современность как жизненную или культурную проблему" . Можно, конечно, согласиться с тем, что общественное знание не знает чисто научных, объективно выверяемых проблем, что весьма специфично в нем и доказательство ([понимание](#), а не [объяснение](#)). Но означает ли это, что у жизненных проблем нет социально-объективного, или [интерсубъективного](#), референта – одни [коннотации](#), символические инвестиции, поиски ответа на сугубо [экзистенциальные](#) вопросы. Разумеется, нет, хотя автор, как видим, и настаивает на обратном, видя в современности не состояние, не положение вещей, а некое "культурное" переживание, от которого рукой подать до эмоциональной и потому очень относительной оценки. Можно, никто не запрещает, переживать и иллюзию, но это уже другой вопрос, и связь с современностью у него очень отдаленная, если вообще есть. "Нормальное" переживание не ограничивается одним внутренним миром человека, а выходит так или иначе на некое независимое обстояние дел во внешнем мире. Чтобы быть правильно понятыми, оговоримся: мы здесь обсуждаем логику выдвинутого автором разграничения "научного" и "культурно-жизненного" в проблеме современности, а не его концепцию в целом, которая в нашей отечественной литературе вообще является наиболее фундаментальной и эвристичной.

Не менее примечателен и следующий "подкоп" под рассматриваемую проблему: современность, мол, всегда ситуативна и контекстуальна, а значит, невозможна ее общая, наводящая некий концептуальный порядок теория. Ситуативность, а привычнее выражаясь, конкретно-историческая обусловленность действительно сопровождает современность с момента ее возникновения или рождения. Но такова судьба всех социальных образований – они историчны и в этом смысле самобытны по определению. Вместе с тем историчность (ситуативность, контекстуальность) не может служить достаточным основанием для отрицания самой перспективы "общей теории", теории современности в нашем случае. При всей изменчивости и текучести исторической реальности что-то ядровое, "нутряное" в ней тем не менее сохраняется. Иначе мы бы жили в мире полной неопределенности, рассредоточенности, хаотичности. Да и жили ли бы?


Укажем на еще одну попытку снижения, а фактически – принижения современности. Последняя, якобы, сугубо западное, а потому локальное и даже провинциальное образование. Один из сторонников такого подхода, уже цитированный нами [Б.Г. Капустин](#) прямо пишет: "Его (Запада) проблема

Современности есть все же *его частная провинциальная проблема*” . Согласится с этим мы никак не можем, хотя у Запада и впрямь есть свои, только ему присущие проблемы с современностью и в современности.

Но вопрос, поднятый Капустиным, сам по себе не простой. Есть в нем и чисто методологический аспект: способно ли локальное, или провинциальное, нести в себе прорыв к универсальному, всемирно-историческому? Или всемирно-историческое непременно должно быть взаимодействием и синтезом, чтобы не сказать унификацией, многих и разных форм регионального, локального, местного? Подчеркнем, речь идет о становлении универсального не “через” и “посредством” взаимного индуцирования, что с неизбежностью ведет к арифметическому усреднению-извлечению общего (всеобщего), а “в пределах”, “внутри” отдельного (локального, регионального).

Общеисторическое в индивидуально локальном или региональном – такое вполне возможно. История говорит об этом со всей определенностью. Сошлемся в качестве примера на Осевое время (VIII и II вв. до н. э.), выработавшее универсальные культурные образцы (всемирную или общечеловеческую духовность) в изолированных и независимых друг от друга культурных центрах – Древнем Китае, Древней Индии и Древней Греции (Эгейский мир). Поскольку осевое время было своеобразным моментом истины в истории, то сказанное можно с полным правом обобщить до понимания универсального как существующего в тенденциях и прорывах локального.

Интересно провести здесь аналогию с биологической эволюцией, которая, в частности, свидетельствует о том, что из единичной и случайной мутации может со временем развиться целый (новый) вид. Историческая эволюция рода человеческого, надо полагать, тоже не фронтальна. Есть тут свой авангард и арьергард, свои [пассионарии](#) и [субпассионарии](#), свои таланты и посредственности. Одни нетерпеливо рвутся вперед, ищут и выбирают во всем пределы, другие, наоборот, почему-то топчутся на месте, третьим нравится неспешно осваивать облюбованную нишу времени и т.д. Прорывы к новому, которые по прошествии времени становятся чем-то само собой разумеющимся, привычным и удобным, совершают те, кто дальше других ушел от начала, традиции, стихийной или спонтанной репродуктивности жизни. Те, кто, штурмуя будущее, предлагает нестандартное, творческое решение задач и проблем настоящего.

Обратимся еще раз к Осевому времени и скажем, что самым значительным событием после него можно, вслед за [К. Ясперсом](#), считать появление современной науки и техники. Впрочем, это не событие – целая эпоха, и притом еще продолжающаяся. Ее начало относится к XVIII веку европейской истории. Снова перед нами процесс, генезисно ограниченный во времени и пространстве. И снова универсальные горизонты, опять работа на всемирную историю. Есть здесь, таким образом, все: и универсальное, и локальное, и мировое, и собственно европейское. “...Западному человеку, – по справедливому замечанию [А. Тойнби](#), – было предназначено историческое достижение – совершить что-то не просто для себя, но для всего человечества, нечто столь крупное, что наша собственная **провинциальная** (внутренняя) история будет поглощена результатами этого свершения. Делая историю, мы превзошли собственную историю” . Это “превзошли” и есть здесь всемирно-историческое деяние западноевропейского человечества. Главное в нем – инструментальная рациональность, прогресс и эмансипация (освобождение, которое несет с собой знание). Конкретизирует и дополняет эту триаду индустриализация, демократизация, рыночная экономика, гражданское общество, индивидуальная свобода (инициатива, ответственность), культура компромисса, [толерантность](#) и многое другое. Через данные новации в историю, историю человечества и вошла современность. Современность как **Модерн**, если быть точным. Но к точным терминам Модерна обратимся несколько позже. Пока же займемся выявлением рационального смысла “множественности” и “множества” применительно к современному миру и покажем, что современен далеко не “весь мир, в котором мы живем”.

1.3. Темпоральная многослойность современного мира

Конечно, чистой в своем историческом бытии современности не бывает. Жизнь много сложнее. Особенно если понимать под ней современный мир.

В данном плане важно различать календарно-астрономическое и социально-историческое время. Мысль эта в наши дни становится общим достоянием. Признают ее теперь даже историки (не все, естественно), пересматривающие чистую, или официальную, хронологию, десятичный календарь общественного развития. Интересно в данном плане рассуждение **Джона Лукача**: "ДВАДЦАТЫЙ ВЕК... продолжался семьдесят пять лет – с 1914 [первая мировая война] по 1989 [падение Берлинской стены] год. ... Девятнадцатый век продолжался девяносто девять лет, с 1815 по 1914 год, начавшись с завершения наполеоновских войн и окончившись началом первой мировой войны. Восемнадцатый век длился сто двадцать шесть лет: с мировых войн между Англией и Францией (частью которых была американская Война за независимость) и до Ватерлоо. Семнадцатый век длился сто один год, со времени разгрома испанской Армады в 1588 году (важным следствием которого стало объединение Франции) до 1689-го – года так называемой "Славной революции" в Англии, после чего главной угрозой для Англии вместо Испании стала Франция" [♦](#). Календарно-астрономическое время течет линейно и необратимо – вперед и только вперед. Социально-историческое время, напротив, характеризуется многообразием, веерностью, в нем много самых разных ниш, позиций, траекторий, режимов и темпов продвижения вперед. И безусловно прав в этом смысле [Э. Блох](#): "Не все люди существуют в одном и том же Теперь (Now). В одном Теперь они объединены лишь внешним образом, благодаря тому обстоятельству, что их всех можно видеть сегодня (today). Но это не значит, что они живут в одно и то же время с другими" [♦](#). Люди действительно живут в разных временах: кто-то в прошлом, кто-то в настоящем, а кто-то уже и в будущем (такой жизнью, как Билл Гейтс, например, "простые смертные" будут жить, если вообще будут, лет через 100, не меньше). Выходит, что перед нами почти всегда не "современники", а "разновременники".

Указанная временная асинхрония, надо полагать, действительна не только для отдельных индивидов, но и для отдельных обществ (народов, наций, цивилизаций). Не будет преувеличением сказать, что любой этап в развитии того или иного общества темпорально многослоен или разномерен. Темпоральная структура общества вбирает в себя временную размерность бытия всех его индивидуальных представителей или членов. Но его историческое лицо определяется преобладанием или доминированием той или иной темпоральной массы. Иными словами, современность общества не есть автоматически и современность каждого отдельного человека, в нем живущего. Люди, или индивиды, живут в разных временах и в "самом" современном обществе. Просто в этом обществе есть некая критическая масса "современников", от которых и зависит, какая вообще-то эпоха на дворе.

Нынешняя история мира представляет собой развернутую в пространстве (на поверхности земного шара) чуть ли не всю историю человечества от первобытнообщинного строя (австралийские аборигены, например) до постиндустриального, или постмодерного, общества (развитые страны Запада и Востока).

Опираясь на расчеты **О. Тоффера** [♦](#), можно представить себе такую картину: 70% населения земли живет в прошлом (разном прошлом), 25% – в настоящем (в современности), 3% – в будущем, ну а остальные просто [маргиналы](#) – они выпадают из всякого времени. Так что ситуация наша – не классическое "распалась связь времен", а скопление, нагромождение разных времен и очень сложная диалектика их взаимосвязи. На узко профессиональном языке это звучит как симультантность, или одновременность, разновременного. Можно в данной связи ставить вопрос и о своеобразной социально-исторической стратификации человечества в виде, скажем, **валлерстайновских** центра, полупериферии и периферии. Если не вносить в науку [политкорректность](#) и дипломатический политес, то названная стратификация вполне может считаться корректной (внутренне состоятельной, имеющей право на существование).

Разумеется, совершенно независимых и незамутненных в своей самостоятельности времен уже давно нет. Тем более их нет в наше (впрочем, для кого оно – наше?) время, когда мир становится поистине глобальным, коммуникативно единым. В этот процесс так или иначе втянуты все страны и народы, а значит и все социально-исторические времена. Тем не менее современность в прямом и полном смысле этого слова атрибутивна только постмодерному или информационному обществу. Во всех остальных случаях требуются особые оговорки-ограничения.

Современность в форме глобализации, о которой подробно будет сказано в соответствующей главе, расплзается по всему миру, анклавно устраиваясь в любой, даже самой экзотической культурной среде. При этом различия – в виде самобытных исторических времен, а также национально-культурных, конфессиональных и т.п. особенностей – не подавляются, наоборот, признаются и поощряются. Теперь это уже не эстетика, а самая настоящая прагматика бытия.

Впрочем, следует признать, что все ниши исторической жизни подвергаются сегодня мощному социальному облучению со стороны постмодерного мира, т.е. сообщества наиболее развитых – в экономическом и политическом смыслах – стран.

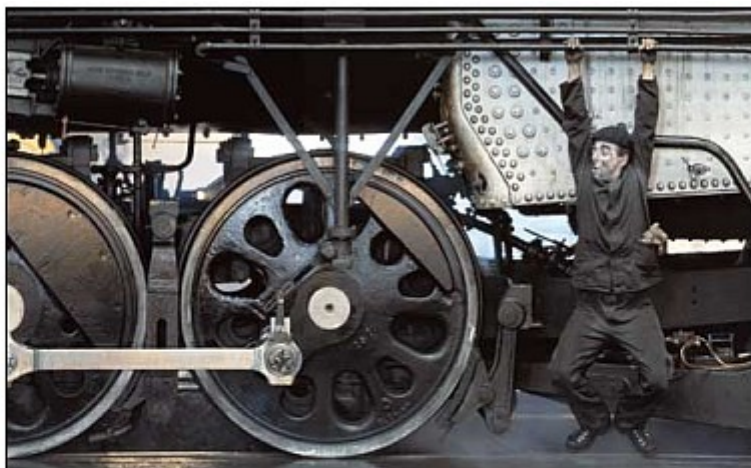
В принципе можно жить в любое время. Темпоральная многослойность (податливость, пластичность) истории, социального мира этого не запрещает. Тем не менее перспектива современности мало кого оставляет равнодушным. Она волнует, беспокоит, злит – как жизнь, которая течет где-то рядом, как шанс, которым не воспользовались или который можно упустить.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 1

Современность: концептуально-исторические грани проблемы

1. В чем суть спора “древних” с “новыми”?
2. В чем конкретно состоит содержательно-онтологическое богатство современности?
3. В чем положительный смысл эпистемологического превалирования современности?
4. С какой временной позиции лучше всего рассматривать современность?
5. Что означает современность:
 - для отдельного человека?
 - для социальной группы?
 - для общества?
 - для человечества в целом?
6. Что такое социальный капитал?
7. Только ли хорошему учит история?
8. Комфорт быта и гарантированность бытия – что это такое?
9. Как соотносятся между собой фактические и жизненные проблемы?

Глава 2. Исторически первая современность, или Современность как Модерн



Prepare to be misunderstood. Traffic in novelty.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L., 1999.

В нашей исторической науке современность как хронологическая реальность называется Новым временем. На Западе же (англоязычная культурная традиция прежде всего) у нее иное название – Модерное время, время Модерна [♦]. Концепция трех эпох – древности (античности), средневековья, модерна – давно вошла в общественное сознание западного человека. Данное название – Модерн – примечательно уже тем, что оно содержательно даже для первого восприятия, что сквозь него просвечивает само понятие (понятие как выражение сущности и смысла действительно новой эпохи). Модерн – значит, модернизация, модернизированное общество. Модернизированное, новоевропейское, нововременное, современное – синонимы. По справедливому замечанию [Б.Г. Капустина](#), модернизация есть “собственный способ существования” [♦] современности.

Таким образом, современность в смысле “модерности”, современной современности впервые появилась или конституировалась на Западе. К данной мысли нас склоняет и широко распространенное в литературе деление всех обществ на традиционные и современные. До Нового времени все общества, включая и европейские, были традиционными. С Нового времени, или времени Модерна, начинается отсчет современного общества (современной семьи, современного государства и т.д.). А строится этот отсчет на противостоянии традиции, на разрыве с традиционалистским образом жизни.

Современность окончательно вывела Запад в разряд по-настоящему самобытных цивилизаций, хотя готовился этот переход давно и отдельными рывками. Пожалуй, первый такой рывок (исторический импульс) связан с античной агонистикой (от греч. агон – борьба, состязание). Агонистика, агон – уникальное достояние греко-римского культурного мира. Наряду с другими особенностями, коих немало, агонистика сделала этот мир заметно отличным от других культурных центров тогдашнего мира. Еще на стадии [крито-микенской](#) культуры предки древних греков ничем особенным не выделялись, были как все – в меру похожими и в меру не похожими на своих соседей. С агонистики – духа состязательности и соперничества, началось формирование собственно западной культурной традиции. Соперничество само по себе индивидуалистично, поскольку сталкивает различные мнения, позиции, интересы, признает вполне похвальным стяжание личной славы, заставляет бороться и побеждать, не нарушая, впрочем, установленных правил игры. Агонистике греки обязаны выдающимися достижениями во всех областях


общественной жизни. Неудержимое стремление к состязанию ([Гесиод](#) писал: "сосед соревнует соседу...") порождало конструктивную неудовлетворенность достигнутым, что в свою очередь толкало к постоянному обновлению жизненных порядков. Агональность выделяла личностное начало, подчеркивала [сингулярность](#) и [персональность](#) в жизни человека и общества. Агонистика – очень эффективный механизм такого выделения или подчеркивания. Из агонистики со временем развилась конкуренция – этот *perpetuum mobile* всей западной цивилизации. Не приходится доказывать, что агонистика рождает и укрепляет дух демократии, тоже, кстати, восходящий к античным временам.

Следующий, второй, рывок или импульс в общеисторическом движении к современности связан с гуманизмом эпохи Возрождения. Гуманизмом – как духовным движением, направленным на освобождение от средневековой корпоративной морали, от власти религиозных авторитетов, а в чем-то и авторитетов вообще, на утверждение ценностей земной жизни (культ человеческой чувственности и светской жизни), на возвышение личного достоинства, ума и творчества человека, на обоснование его преобразовательной жизненной активности. Вообще же в основе гуманизма лежит убеждение в высоком призвании человека, в непреходящей ценности личности, ее законных интересах, прав и свобод.

Еще одним историческим импульсом или шагом на пути к современности стала Реформация. Она обогатила европейскую культуру такими образами и ценностями, как честный бизнес, высокий престиж предпринимательской деятельности, скромное потребление, но процветающее дело, религиозность мирского профессионального призвания человека, свобода совести, личная вера и индивидуальный путь к Богу. Оказалось, что для общения с Богом достаточно Библии и молитвенного вдохновения при ее чтении. Отвергая посредничество католической церкви, протестантская Реформация развивала в человеке чувство личной ответственности за свою жизнь, свою страну, за все, что происходит в мире. Ее идеал – автономный индивид со свободой морально-нравственного выбора, самостоятельный и ответственный в своих суждениях и поступках.

Итак, благодаря современности Запад стал самобытным и... так и хочется сказать, неповторимым. Однако делать этого нельзя. Реальное положение вещей здесь иное: самобытность и повторимость сплетены в одном историческом узле, причем узле региональном. Конкретизируем сказанное.

Фактически в европейском прецеденте Модерна были представлены, чтобы не сказать сконцентрированы, ресурсы всего человечества. Немало в рассматриваемом плане давало естественное взаимодействие культур и цивилизаций. Его с определенностью обнаруживает уже античность – исторический корень всей западной цивилизации. Так, математико-геометрические сведения греки получили от египтян, а астрономические – от вавилонян. Античность позаимствовала у Востока также многие верования и религиозные культы, ремесла, технические изобретения, политические институты, военные искусства.

Основные ресурсы, стоящие за западным прорывом к новому (модернизированному) образу жизни не были, однако, получены в результате обмена или заимствования. Тогда вообще предпочитали не получать, а брать – естественно, силой или угрозой ее применения. Ограбление чужих земель, их недр, нещадная эксплуатация населения колониальных территорий, перекачка капиталов и других ресурсов в метрополию, насаждение огнем и мечом христианства – эти и подобные им явления были неотъемлемыми элементами процесса осовременивания Запада (а через него, как полагали, и всего остального мира). Можно понять в данной связи **Валтера Д. Миньоло**, предлагающего "сделать из колониальности место провозглашения, с которого можно разоблачить изобретение современности и обнаружить его "естественные" основания" .

Запад, как видим, есть за что критиковать и осуждать. Но, принимая во внимание неотменяемость и неперерешаемость случившегося, лучше работать с сухим, фактическим остатком истории и смотреть, как мы уже говорили, в будущее, а не в прошлое. Как бы там ни было, Запад оказался более дерзок и [пассионарен](#), сумел накопить достаточно сил, чтобы выдвинуться в авангард, оказаться на острие истории и совершить прыжок в неизвестность Модерна. Конечно, жадность, бесцеремонность, авантюра, риск – но без этого истории тоже не бывает. Как не бывает (не бывало пока) без крови и грязи.

Могло ли подобное произойти где-то в другом месте, в иной культурной среде? Вряд ли. Во-первых, потому, что история есть всегда историческое творчество. Непредвиденные результаты, сквозь которые проступает "хитрость разума", известная стихийность, объективные (по)следствия предпринимаемых усилий, всевозможные побочные эффекты – все это в ней тоже есть, но исходным и главным является все же "деятельность преследующего свои цели человека" ([К. Маркс](#)). Иначе говоря, история, историческое не получается само собой, не производится безлико и механически, неким эволюционным или естественным ходом событий. Точнее, так "производится" эволюция, а не история [♦]. Современность – такой же продукт деятельности людей, как и любой другой, – скажем, институт права или тот же табурет. Без того или иного целевого "причинения" детерминация в истории просто не работает. Во-вторых, современность возникла в определенном месте и в определенное время потому, что тут было что-то и от удачи, случая, исторического шанса, который выпадает только однажды, единственным экземпляром. В дальнейшем будут выборочные заимствования и механические перенесения, творческие подражания и шаблонные повторения. Словом, продолжится обычная, рутинная работа истории. Но у нас речь именно о первом, действительно неординарном и уникальном случае (рождении современности), требующем новаторства, мужества, самоотдачи. С ним приходит, закрепляется и остается в истории все по-настоящему новое и плодотворное. На Западе и нигде больше современность по-настоящему самобытна, исторически первозданна, [Бодрийяр](#) скажет, перво-бытна. Иначе говоря, исторически первая современность (Модерн) возникла в определенное время и в определенном месте. Место – Запад, время – XVII-XVIII века. Не будем настаивать на точности датировки: есть свои аргументы и у тех, кто начало Модерна относит к XVI и даже XV веку. Интересную эпохальную дифференциацию истории предложил, представляя первые шесть томов "Постижения истории" А. Тойнби, Сомервелл Д. С.: Темные века – Dark Ages (675 – 1075), Средние века – Middle Ages (1075 – 1475), Модерн – Modern (1475 – 1875), постМодерн – post-Modern (с 1875) [♦]. Но, пожалуй, самую необычную датировку современности предложил [А.И. Неклесса](#). Для него эпоха (проект) Большого Модерна охватывает последние две тысячи лет, а период Нового времени (Modernity) составляет ее завершающий, последний этап [♦]. Нам представляется все же более продуктивным различать истоки, начатки и вполне развитую реальность (предметность), относительно которой только и может быть разработана серьезная теория. Вспомним Гегеля: сова Минервы вылетает в сумерки. В этой связи стремление "иметь некоторое общее представление о Современности, самостоятельное по отношению к описанию западной Современности" или рассматривать Запад "на одном уровне с другими регионами" [♦] представляется нам методологически не состоятельным. В нем существенность подменяется усредняющей или абстрактной общностью. Почему, говоря о современном автомобилестроении, мы резонно ограничиваемся Америкой, Европой, Японией, Южной Кореей и некоторыми другими странами, а обращаясь к современности, непременно должны включать, скажем, Руанду или Буркина-Фасо?

Историческую диалектику современности в терминах взаимосвязи протестантизма и капитализма блестяще раскрыл [Макс Вебер](#). Как показывает жизнь (Япония, Южная Корея, Тайвань и др.), капитализм может существовать и успешно развиваться на любой этической основе. Но своим происхождением, своим появлением на свет, М. Вебер прав, капитализм безусловно обязан протестантской этике. Подчеркнем: не первоначальному накоплению капитала, как у [Маркса](#), – это все же нечто вторичное, а именно и по сути духу капитализма, или, в нашей терминологии – духу современности. По-настоящему в жизнь входит, свободно и полно раскрывает себя лишь то, что прежде вселилось в душу, понято разумом и принято сердцем.

Упреждая наше последующее, "постмодернистское" изложение темы, заметим, что, как показал [М. Кастельс](#), протестантский дух капитализма с 70-х годов XX века исторически вытесняется "духом информационализма" (spirit of informationalism) [♦]. Но тут есть своя последовательность или логика перехода: почему-то дух информационализма опять облюбовал Запад (и близкие ему "очаги развития" в других регионах мира).

Самобытная западная современность повторима (вернемся к сказанному выше) прежде всего потому, что она техногенна, – в своей техногенности. Техника (технология, вообще инструментальность) –

вещь ценностно нейтральная. До известного предела, конечно; и в плане функционирования, распространения-повторения (но не возникновения-создания – это, как было показано выше, принципиальное противопоставление).

Как автономная относительно ценностей реальность техника легко входит в любую культуру. Правда, войдя, эффективнее работает там, где больше аналитичности и деловитости, знания, понимания, а не верования и упования. В далекой же, стратегической перспективе функционирование техники окрашивается в тона ее происхождения, т. е. тянет за собой и “свои” особенные, по сути коррелятивные ей, ценности. Это не [технологический детерминизм](#), а то, что можно было бы назвать нарастанием органичности (отражение целого на часть) и целостности (отражение части на целое) в процессе включения техники в систему или структуру общества. Рано или поздно общество развивает в себе (и из себя) неразрывное внутреннее единство, которое оно сохраняет и демонстрирует во всех своих проявлениях. В культуре, где “поэт больше, чем поэт”, техника в чем-то неадекватна. Однако и там рано или поздно поэт остается только поэтом. И не в последнюю очередь благодаря технике, технологии, а также рационализации, функционализации, максимизации и т.д.

Выходит, самобытность современности в форме Модерна не отменяет, наоборот – предполагает ее повторяемость. Но не в смысле исторической предопределенности или неизбежности, [европоцентризма](#) или либерального **“конца истории”**, а как один из вариантов развития событий, возможная и действительно многообещающая перспектива исторического творчества, как то, что поддается адаптации и корректировке с учетом конкретных обстоятельств времени и места. Иными словами, общечеловеческий потенциал современности (Модерна) состоит не в принуждении, а в приглашении к повторению. Но почему все-таки “к повторению”? Не есть ли это завуалированная форма все того же принуждения? Да, в историческом повторении есть что-то и от принуждения. Однако это принуждение сходных проблем (вызовов), а не их решений (ответов), а если все-таки решений, то конкретно и только их оптимальности и большей продуктивности. Решения зависят от людей, наделенных сознанием и волей, и принимают форму исторического выбора. В связи с повторением-принуждением можно было бы указать и на тенденцию к [глобализации](#), которая превращает все крупные исторические изменения, кем бы и где бы они ни инициировались, в сквозные, транскультурные процессы. Однако глобальность более определенно заявляет о себе уже за пределами Модерна, это другой, отдельный вопрос, к которому мы еще вернемся.

Однако на одном его аспекте следует остановиться уже здесь. Именно глобализация подняла волну дискуссий о многообразии и равноправии путей исторического развития цивилизаций, стран, народов, об альтернативности и децентрализме в истории, в том числе и о “других модернах”. Их, мол, было немало в прошлом и еще больше становится в настоящем. Западный в таком случае лишь один из многих.

Сказанное выше позволяет не углубляться в детали проблемы и отметить здесь лишь следующее. Заданности или предопределенности история действительно не знает. Единообразием она никогда не страдала, но [мейнстрим](#) по факту у нее складывался всегда. Есть он, несмотря на возросшую [гетерогенность](#), и сегодня. Абсолютизируя и [гипостазируя](#) специфичность локального и регионального, мы рискуем стать жертвами банальной подмены понятий. Да, говорят – много и убежденно – о других модернах, но ведь в “плавающем означаемом” одни только фасады да строительные леса. Между тем в универсальности концептуального, или идейного, ядра модерна: рыночная конкуренция, демократические институты власти, свободная и ответственная личность и т.д., – сомневаться не приходится. Можно, как в нашей отечественной истории, провести индустриализацию, не вкусив плодов эмансипирующей рационализации и индивидуализирующей свободы – какой же это модерн? Исторически оригинальный модерн – это ментальная или духовная “индустриализация”. Важно также различать “специфику от” (на этом пути можно попасть в ловушку особого, в назидание или в укор другим, пути), и “специфику для” (для определения своего пути, для раскрытия в полной мере своего потенциала).

Понятийно узнаваемый и содержательно объединяющий смысл “других модернов” один – специфические (цивилизационные, национальные и т.д.) реализации модерна, который, как и велосипед, изобретается однажды. На специфику данное сравнение работает и еще в одном отношении: на велосипеде можно только ездить, а не стоять.

У современности в форме Модерна много укореняющих ее в истории оснований, но главных среди них, как уже отмечалось, три: Разум, Прогресс и Свобода. Их сегодня профессионально именуют метанарративами – предельно широкими и постоянно воспроизводимыми (в этом смысле актуальными) повествованиями, которыми современность исторически легитимируется, т.е. подтверждается и оправдывается в глазах ее представителей или носителей. “Большими рассказами” о “естественном свете” Разума, о “роге изобилия” Прогресса, об “исторически-осевом” значении Свободы люди вносили ценностный смысл (а идеологи им в этом усердно помогали) в свой современный образ жизни, в занятие наукой, стремление к успеху и процветанию, борьбу за демократию и т.д. Вместе взятые, данные мета- или гранднарративы конституируют если не святую, то светски-сакральную троицу духа современности, пристальнее всмотреться в которую нам сейчас как раз и предстоит .

2.1. Модерн и Разум

Разум – стигматическое кредо современности в ее современной ипостаси. Его суду подвержены как внешний (природа, общество), так и внутренний мир человека. Все должно оправдываться перед лицом разума, иметь свое рациональное обоснование. Само по себе существование, в том числе и естественное, еще ни о чем не говорит. В отсутствие разумного основания оно не только не самодостаточно, но даже ущербно. [Легитимность](#) любого существования устанавливает только разум. Даже законы природы должны быть поняты как разумные законы, должны стать законами науки. Не вошедшее в систему разума, так или иначе выпавшее из нее с неизбежностью попадает в разряд второстепенного и [маргинального](#), не заслуживающего сколько-нибудь серьезного внимания. Разумность рассматривается как признак развитости, цивилизованности, движения в ногу со временем, современности, наконец. В самом широком – мировоззренческом плане разумная легитимация всего и вся объясняется критикой религиозной (Бог) и утверждением гуманистической (Человек) ориентации всей ценностно-нормативной системы общества. Об исторической (западной) специфике генезиса Модерна, а она по видимости противоречит последнему суждению, поговорим позднее.

Вообще-то движение в сторону Разума началось давно. Первым шагом на этом пути стал античный переход (фактически – попытка перехода) от мифа к логосу. Именно в античном, греко-римском мире впервые родилась наука как доказательное абстрактно-теоретическое мышление. Дальнейшее продвижение этого процесса связано с появлением математического естествознания и опытной науки. На поверхность бытия, т.е. в повседневное существование, Разум вышел вместе с промышленной революцией в экономике и либерально-демократическими революциями в политике. Через эти радикальные изменения он впервые обрел материально зримые черты и окончательно внедрился в многообразную деятельность человека и общества. “Расколдование мира” – такой очень выразительный образ дал [Вебер](#) процессу исторического возвышения Разума в жизненной ткани Модерна, успешно избавляющему людей от мифов, иллюзий, других призраков и идолов.

Разум – враг хаоса, стихии, любой другой “непричесанности” бытия. Открываемая им перспектива необычайно динамична: все можно и нужно постоянно переделывать, дополнять, менять. Срывать горы, рыть каналы, создавать все более производительные машины и механизмы, менять, множить и дифференцировать социальные институты, подвергать сомнению существующие ценности, нормы, идеалы – вот только некоторые цели-задачи этого безудержного [перфекционизма](#), входящие в функциональное назначение и историческую миссию рациональности.

Разум для Модерна – главное орудие изменения мира, т.е. природы, общества, самого человека. Ясно, что такой разум сам должен изменяться, если и не расти (он самодостаточен в своей изначальной правильности), то, во всяком случае, не ухудшаться, не падать, не засоряться темными эмоциями и чувствами. А для этого его еще с античных времен старались сделать бесстрастным. Ибо полагали, и не без оснований, что бесстрастность есть беспристрастность, легко отождествляемая в дальнейшем с объективностью и научностью.

В эпоху Модерна разум чистили особенно интенсивно. Прежде всего, конечно, удаляли “грязь” религиозных предрассудков. Но не менее решительно поступали и с субъективно-аффективными

искажениями. С ними боролись также страстно и беспощадно, как в свое время христиане – с языческими идолами. Цель была очень понятная – вернуть разуму его первозданную чистоту. Разум по определению должен лить чистый, ничем и никак не искажаемый “естественный свет”. Вместе с развитием науки и открытием того, что книга природы написана на языке математики, естественный свет разума стал потихоньку математизироваться. У [Б. Спинозы](#), к примеру, он уже был полностью “геометрическим”. И не только в познании мира природы, что понятно, но и в сфере этики (морали, нравственности). Геометрический анализ страстей привел нидерландского философа к выводу, что хорошее – это в конечном счете полезное, а плохое, наоборот, – то, что “препятствует обладанию добром”.


Кроме естественной чистоты, разум несет с собой и определенно универсальное начало. Это – одно из ключевых убеждений современного общества. Универсальность разума получила у [Канта](#) даже специальное разъяснение. Призывая людей к мужеству пользоваться собственным умом, немецкий мыслитель был уверен, что если индивиды мыслят правильно и точно, то они с неизбежностью приходят к одному и тому же, притом правильному результату.

Универсальность разума связывалась прежде всего со всеобщностью его [основных логических законов](#). Несоблюдение или нарушение этих законов делает человека непонятым не только для других, но и для самого себя. И наоборот, при соблюдении законов логики его мыслительный процесс обретает должную последовательность и стройность, генерируемые им идеи, доводы, аргументы становятся более ясными, четкими и убедительными, повышается вероятность быть услышанным и **коммуникативно** принятым другими. Законы логики элементарны, они относятся к основам или начаткам, которые должен знать и, главное, соблюдать каждый независимо от расовой, национальной, религиозной или любой иной принадлежности. Это как дважды два – четыре. Во всех умах и культурах такое сложение-умножение непременно дает четыре, а не, скажем, пять или семь.



Считалось, и вполне оправданно, что упор, который создают логические законы для человеческой **коммуникации**, сам в свою очередь подпирается предметной логикой, опытом практического бытия людей. Эти законы и появились (закрепились) в сознании человека в результате аксиоматического отражения каких-то постоянных зависимостей его практической деятельности. У предметной логики человеческого бытия могут быть, да и есть свои культурные нюансы. Где-то больше сотрудничества, синергии, а где-то – конкуренции, стремления к индивидуальному продвижению и успеху. Однако прямая противоположность, как у тех, кто разводит по разные стороны баррикад практику Запада и практику Востока, ей просто противопоказана. “Все наоборот” – это для Зазеркалья, а не для реального жизненно-практического мира человека. Зазеркальная логика, превратись она из воображаемой в реальную, напрочь бы перечеркнула всякую **коммуникацию** между людьми. Но ведь этого не происходит. Напротив, исторически потенциал общения в мире даже возрастает.

Конечно, можно все оспаривать. И вслед за [О. Шпенглером](#), считавшим, что каждая культура имеет свою собственную математику, настаивать на различных для разных культур логиках (законах логики). Но, видимо, эта идея слишком радикальна, чтобы быть реальной, да и пример несостоявшегося “заката Европы” заставляет даже последователей Шпенглера быть более сдержанными и не заходить так далеко в своих предположениях и обобщениях.


В основе универсальности и единства логики, логических законов лежит не только сходная жизненная практика, но и номологическое (греч. *nomos* – закон) единство мира. В конечном счете логика его и выражает. Закономерную внутреннюю сцепленность или интегрированность мира трудно отрицать. В действительности связаны, и очень прочно, даже полюса. Мир, в котором мы живем, скорее всего, не содержит онтологических пропастей и пустот, не подвластных действию законов. Да и как бы мы о них узнали, если бы даже захотели. Ведь по-настоящему познать – значит, объяснить. А объясняем мы, лишь подводя под какие-то законы.

Номологическое единство мира можно, следуя **Ю. Хабермасу**, назвать “мировой перспективой”, в рамках которой самоопределяется важная для коммуникативного взаимопонимания система отсчета, состоящая из “существующих обстоятельств вещей” .

Опора на логическое единство разума оборачивается рационализацией, рациональной мотивированностью действий и конечного взаимопонимания субъектов **коммуникации**. В более широкой – исторической перспективе рациональность (качество и состояние), рационализация (процесс) представлена многообразными формами социально-технологического применения разума. Модерную современность в данной связи можно представить как исторически масштабный процесс общественной рационализации.

Уточним, однако, само понятие рациональности, тем более что однозначности в его понимании как не было, так и нет, интерпретации продолжают множиться. Под рациональностью понимали (и понимают): антитезу эмоциональности и сентиментальности; способность человека следовать законам разума, быть логичным и последовательным; методичность или процедурность познавательного отношения к действительности; максимизацию и оптимизацию результатов деятельности при ограниченных ресурсах и средствах; структурированность и аналитическую прозрачность исследовательского материала; стандарты, принципы, нормы и идеалы, которых придерживается в своей деятельности научное сообщество; качество (единство и **когерентность**) поведения, направленного на реализацию собственного интереса, и тому подобное. Против всех этих определений и подходов возражать нечего. Все они имеют право на существование, **референциально** так или иначе состоятельны. Но для наших целей – выявления исторической определенности Модерна – более подходит определение рациональности как оптимального расчета и эффективного выбора средств для реализации или достижения сознательно поставленной цели. На такое понимание рациональности нас ориентирует М. Вебер своей концепцией целерационального действия. Качество целерациональности он приписывает действию, в основе которого “лежит ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и использование этого ожидания в качестве “условий” или “средств” для достижения своей рационально поставленной и продуманной цели”  . И в продолжение данного определения: “Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально *рассматривает* отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение различных возможных целей друг к другу...” .


Итак, принцип “закоренелого” рационалиста очень прост: меньше затраты – больше результаты. И без аналитической выверенности, тщательной взвешенности, расчета по схеме цель/средства ему явно не обойтись. Только такая расчетливость и аналитичность может гарантировать эффективность и оптимальность принимаемых решений.

Переход на рациональные основания бытия – свидетельство исторической зрелости (взросления, совершеннолетия) человека. Если определить рациональность как аналитичность, что вполне оправданно, то к месту будут здесь слова **И. Канта** из Приложения к “Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного”: “Метод Руссо – синтетический, и исходит он из естественного человека, мой метод – аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного”  . Естественная синтетичность в данном случае – это показатель социальной инфантильности, личностного несамостояния, исторической “расслабленности” бытия. Можно спорить насчет правомерности отождествления рациональности с цивилизованностью, но бесспорно, что цивилизованности без рациональности не бывает. Рациональность **социализирует** мысли и действия человека, в ней концентрируется **интерсубъективный** потенциал человеческой коммуникации. Кроме того, рациональность, ее структурная **транспарентность** помогает выйти на достаточно и убедительно мотивированное согласие (взаимопонимание) в человеческой коммуникации.

Рациональность переводит аффекты (эмоции, чувства, подспудные желания и влечения) в эффекты. В результате резко меняется структура мотивации, появляются интересы и, соответственно, человек – homo rationalis, который знает, в чем его интерес (интересы) и к чему надо стремиться. К интересам, в отличие от аффектов, страстей, можно отнестись объективно, им не вредят, наоборот – помогают, калькуляция, сравнение-противопоставление, публичное позиционирование, компромисс. В пространстве коммуникации интересы помогают спокойно, с пониманием встретить Другого, учесть его законные интересы, определить взаимовыгодные формы сотрудничества. Интересы – незаменимый компонент **рефлексивной** культуры бытия как способности (и необходимости) “отдавать отчет в собственной жизни”. “Не от благожелательности мясника пивовара или булочника, – писал в данной связи **А. Смит**, –

ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму, и никогда не говорим им о наших нуждах, а об их выгодах”.

В обществе, построенном не на рациональных основаниях, люди, как правило, не знают своих интересов. Их заменяют личная преданность, групповая лояльность, примордиальный “зов крови”, безотчетное выделение “своих”, симпатии и антипатии наконец.

Индивидуальные интересы, будучи устойчиво фиксируемы, рано или поздно начинают притязать на значимость и искать “себе подобных”. На выходе этих устремлений и движений появляются социальные объединения – interest groups. “Группы интересов” – это группы, организуемые для обеспечения или достижения определенных целей, которые члены (групп) оценивают или рассматривают как полезные для себя. Группы интересов можно рассматривать как первый шаг на пути социальной [институционализации](#) (и конституционализации) общества. Рациональность тем самым выступает как институциональность. Самым ярким выражением рациональной институционализации, как убедительно показал [Вебер](#), является бюрократия – в политике и вообще в управлении (менеджменте), которой неизбежно сопровождается современная (modern) массовая демократия .

Разум Модерна обычно представляют как всецело инструментальный и рационализирующий, т.е. направленный на максимизацию одной пользы или выгоды. Изложенный выше материал, заметим, эту оценку тоже не опровергает. Но мы идем дальше. Идем и говорим, что инструментальность, а также технологическая максимизация и в самом деле не чужды современному разуму, более того, они – его ведущая определенность. Ведущая в смысле базовая, самая узнаваемая, однако не единственная и уж точно не исчерпывающая. В разуме Модерна заключена – [имплицитно, диспозиционно](#) – также ценностная нормативность. Причем касается она не только научного сообщества – [этос](#) профессионалов всегда отталкивался от разума (хотя и не исчерпывался им, но это уже другой вопрос). У первого такого профессионала – [Сократа](#) знание вообще совпадало с добром и благом. Своим существованием, применением, использованием разум указывал на ценностные смыслы и нравственные ориентиры и простым смертным. Рациональное регламентирование безудержной алчности или максимизации прибыли, с которым [Вебер](#) справедливо связывал современный (современный) капитализм, – ведь это уже нечто большее, чем чистая инструментальность или рациональность, – определенная, а именно рациональная (рационализированная) мораль. Ясно также, что во всех случаях, когда люди, отыскав истину, готовы были умереть (и умирали) за нее, речь шла не просто о корреспонденции, или соответствии мысли действительности, а об очень фундаментальной и одновременно высокой социальной ценности, о глубоком нравственно ориентирующем убеждении. Далее. Из метода как способа действия разума может вырасти методичность как этический принцип поведения, а из бесконечности как горизонта, открываемого разумом в любом конкретном предмете своего исследовательского интереса, нетрудно извлечь в качестве морали мысль о малости или ограниченности индивидуального человеческого существования, развиваемую при желании в норму скромности и умеренного, незаносчивого самомнения. Нечто подобное угадывается и в аналитичности как отличительной особенности разума – она может “легко” трансформироваться в пунктуальность, утонченность, внимательность, предупредительность.

При всем том связь между инструментальностью и нормативностью разума далеко не однозначная, даже противоречивая. Стоит преувеличить его роль и значение, как соответствующие ценностные ориентации тут же приобретают прямо противоположную направленность. Тонкость сменяется грубой бесцеремонностью, скромность вытесняется непомерной гордыней, а истинностная самоотверженность уступает место [прагматизму](#) и [конформизму](#). Да и в самой благоприятной ситуации приходится прилагать немалые усилия по “аксиологическому” переводу возможности в действительность: имплицитному – для профессионалов, диспозиционному – для всех остальных. Очень многое зависит здесь от некоей общей атмосферы, характера [социализации](#), форм и методов образования, воспитания.

Очерчивая генезис современности как Модерна, мы говорили об исторической удаче западной цивилизации. Теперь, опираясь на сказанное выше, мы можем раскрыть, пожалуй, важнейший ее аспект – поистине уникальное (и счастливое) сочетание некоей общей эволюции разума, с одной стороны, и процесса жизненного укоренения протестантской веры – с другой. Традиционно вера была и остается антиподом

разума, а тут сложилась нечто прямо противоположное – религиозное укрепление исконных функций разума, религиозно-аскетическая рационализация всей этической сферы жизни. Нет, мы не утверждаем, что укрепление разума входило или входит в историческую миссию протестантской религии, – связь здесь более тонкая (внутренняя, скрытая), непосредственными участниками возможно даже и не осознаваемая. Но она несомненно есть. Нельзя не видеть, например, того, что вера в божественную упорядоченность всего существующего может и выполняет функцию онтологического основания рациональности, что протестантское возвращение религиозности в земные дела и заботы человека тянет за собой реабилитацию мирской жизни, посюстороннего мира в целом и, как следствие, поощрение эмпирических исследований [♦]. Интересен в данной связи и союз [кальвинизма](#) с фундаментализмом и, в частности, индуктивизмом здравого смысла [Шотландской школы в философии](#) [♦].

Протестантское взаимное приспособление веры и разума насытило высоким смыслом повседневную жизнь человека, превратило профессиональную деятельность в религиозное служение, расширило горизонты квалификации до самозабвенности и долга добросовестности перед делом, которым человек занимается, которому служит, позволило цивилизованно противостоять, оставаясь на высоте веры, “искушениям богатства”, рассматривать успехи и доходы как “симптом духовного величия”, certitudo salutis. Но главное – оно способствовало, где для этого складывались соответствующие условия, превращению знаний в убеждения, инструментальности в нормативность. Без ориентации на религиозные символы и смыслы такое превращение не стало бы реальностью – во всяком случае, для большинства.

Известное современное равновесие инструментальности и нормативности объясняется не только спецификой протестантской религиозности, но и особым типом нововременного разума. В данной связи мы считаем спорной широко распространенную идею о том, что современность начинается со “смерти Бога” – как у [Б.Г. Капустина](#), например: “Метафорически проблему Современности можно передать как “смерть Бога”. Это есть, пожалуй, самое лаконичное выражение подрыва незыблемых ранее иерархий ценностей и значений “абсолютной самостоятельностью” индивида, подрыва, уже осознанного им в качестве такового и в качестве неустранимой проблемы” [♦]. Действительно, смерть Бога возведена нам [Ф. Ницше](#) из состояния Модерна (из его “неклассического” сектора, если быть более точным). И факт подрыва ценностных иерархий – неизбежное следствие рассматриваемой смерти, там фиксируется уже с полной определенностью. Однако нельзя не видеть в данной ситуации и ряд сдерживающих факторов, сдерживающих или удерживающих как раз смерть Бога, превращающий ее в довольно длительный процесс умирания. Мгновенной смерти часто не бывает даже у человека, о Боге же и говорить не приходится. Так что слухи о смерти Бога в эпоху Модерна, скорее всего, преувеличены. Новый, и очень мощный, импульс “существованию” Бога дал протестантизм. Несмотря на свой просветительский пафос, не торопились прощаться с Богом и другие культурные практики Модерна. Они не до конца отказывались в своем дискурсе от теологического фактора или начала, продолжали сохранять “образ и подобие Бога” – на свой манер, естественно, превращенно, в форме [трансценденции](#), как-то: независимый и познавательно доступный Объект, динамичный и глубинно единый Субъект, репрезентативная и доказательно удостоверяемая Истина, всеохватывающее и телеологически ориентирующее Целое, притягательная и культурно универсальная Ценность, исторически и геополитически оправданная миссия Цивилизации (mission civilisatrice) и так далее.

Смерть Бога, как мы увидим в дальнейшем, окончательно состоялась гораздо позже, в эпоху Постмодерна. И это повлекло за собой целую серию других “смертей” – истории, человека, автора, культуры как таковой (и это мы тоже увидим из дальнейшего). Для современности в модусе Постмодерна указанное терминаторство имеет принципиальное значение, без него различия – строительный материал действительно новой исторической реальности, не смогут выйти из-под опеки тождества (единства) и стать подлинно свободной (“игровой”) реальностью.


2.2. Модерн и Прогресс



Наряду с Разумом (рациональностью) в базовую триаду духа современности входит также вера в прогресс.

В самом широком и популярном смысле вера в прогресс – это убеждение, что новое предпочтительнее старого, что завтра будет лучше, чем сегодня, что мир развивается к лучшему, что не может быть предела в развитии человеческих способностей. Ну а сам прогресс (лат. progressus – движение вперед, успех) правомерно определить как поступательное развитие, при котором все изменения, в особенности же изменения качественные, идут по восходящей линии, раскрываемой как переход от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. Реализуются при этом и определенные человеческие идеалы – свободы, равенства и братства, как их уточнила на заре эпохи Модерна Великая Французская революция.


На культурно-ценностном горизонте человечества идея прогресса появилась сравнительно поздно. Античность ее не знала. Как заметил один проницательный исследователь, древний грек был “назад смотрящим животным”. Будущее для него было сплошной неопределенностью, выдержать которую он мог лишь одним путем – уподобляя будущее прошлому. Не знали прогресса и Средние века. Господство религиозного мировоззрения было несовместимо с идеей прогресса. В самом деле, невозможно совместить первородную греховность человека, земную юдоль его бытия, беспомощность перед лицом судьбы с такими измерениями прогресса, как историческая самодеятельность людей, творческое выстраивание человеком своей жизненной линии, перспектива пусть медленного, но неуклонного совершенствования человека и человечества.

По-настоящему вера в прогресс начала утверждаться в борьбе против религиозной веры за духовную эмансипацию человека. Чистилищем для нее были XVI и особенно XVII вв. – время активного наступления на схоластику, ее догматические принципы, вытеснения традиции и авторитета как решающих критериев истины, время социальной [институционализации](#) науки, все более широкого общественного признания ее ценностей, норм и идеалов. Это было также время упрочения идей гуманизма, светской или мирской предметности бытия, социального оптимизма, мироустроительного активизма. В начале XVI в. немецкий писатель-гуманист Ульрих фон Гуттен восклицал: “О столетие! О наука! Какое удовольствие жить!”.

Триумф идеи прогресса, соответствующих настроений и ожиданий пришелся на XVIII в., век просвещения, разума, веры в великую освободительную миссию науки, в плодотворную силу объективного, методически выверенного знания. Вера в прогресс становится чем-то само собой разумеющимся, а по глубине, внутренней убежденности, готовности служить, следовать – даже сродни вере в Бога. За прогрессом закрепляется атрибут самой яркой и непреложной характеристики социального бытия, а это, по убеждению одного из просветителей, [Ж.А. Кондорсе](#), надо понимать так, что нет “...никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании... независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить...” .

Эстафету веры в прогресс с удовольствием принимает век XIX. Его лучшие умы заняты осмыслением предметного богатства прогресса и всеобщей веры в него. Для [О. Конта](#) прогресс – это “фундаментальный принцип человеческого общества” . Для А.Г. Спенсера “прогресс не есть ни дело случая, ни дело, подчиненное воле человеческой, а благотворная необходимость” . Словом, хочет того человек или нет, но прогресс был, есть и будет – он объективен. Его не избежать, от него не уклониться, ибо беспредельны возможности общественного развития, ненасытна страсть человека к новизне, неистребимо его желание дойти до предела, преступить границу, заглянуть за горизонт.

Прогресс в условиях модерности – это постоянный шторм будущего, сохраняющий постоянное напряжение между тем, что достигнуто и тем, что непременно хотелось бы достичь, между “пространством опыта” и “горизонтом ожидания” (термины **Р. Козеллек**). “Специфическая ориентация нового времени на будущее, – пишет в данной связи **Ю. Хабермас**, – складывалась по мере того, как общественная модернизация разрушила староевропейское пространство опыта крестьянско-ремесленных миров, она привела их в движение и обесценила в качестве установок, направляющих ожидания. На место опыта предшествующих поколений приходит опыт прогресса, который придает горизонту ожидания, до тех пор

прочно привязанному к прошлому, “исторически новое качество постоянной погруженности в утопию”[ссылка на Р. Козеллека]” .

Применительно к отдельному человеку прогресс означал (и означает) некую жизненную [пассионарность](#), веру в успех, одобрение “достижительной” мотивации и одновременно здорового недовольства достигнутым, поощрение успешной и творчески результативной деятельности. Качественно-новые результаты, все более высокий уровень работы, убедительные личные свершения и преодоления – все эти факторы определяют общественное положение, или [социальный статус](#), человека, его собственный прогресс. Успехо-ориентированный образ жизни на редкость креативен и динамичен. Он позволяет человеку быть оптимистом, не падать духом в случае неудачи, стремиться к новому и неустанно творить его, легко расставаться с прошлым и быть открытым будущему. Вера в успех развивает воображение, наполняет жизнь мечтами, многие из которых и в самом деле сбываются. Стремление к успеху – та пружина, завода которой хватает человеку на всю жизнь. Оно разворачивается в самоиспытание, в движение навстречу самому себе, в утверждение своего личного Я. Телеология успеха-прогресса покоряет человека своей жизненной авантюристкой, обещанием захватывающих перспектив и новых горизонтов бытия.

[Протестантский \(кальвинизм\)](#) дух модерной современности эту ориентацию на жизненный успех, профессионально-трудолюбивые достижения исповедально поддерживал, а доктринально – санкционировал, закреплял. Схематично все выглядело примерно так. Успех есть знак богоизбранности, однако всегда непонятно, какой именно – по наполнению, напряжению, высоте. И если очередной ваш успех не очень убедителен, т.е. не подтверждает искомую избранность – в глазах окружающих и своих собственных, то, возможно, вы недостаточно старались, попробуйте еще раз, и наверняка (или вдруг) получится. Вот так всю жизнь человек и двигался от успеха к успеху, чтобы удостовериться, что Бог не обошел его своим вниманием, выделил, отметил. На жизненную погоню за очередным успехом накладывались требования рыночной конкуренции, и не расти, не саморазвиваться в этой ситуации было просто невозможно.

Здесь возникает вполне законный вопрос: а развиваться, карабкаться на вершину прогресса человеку и обществу – зачем? “Как зачем? – удивится иной читатель. – Для удовлетворения постоянно растущих потребностей, потому что так устроен человек”. Удивление в общем-то понятное, а риторический (ответ все-таки полагается) его характер вполне оптимистичен и динамичен (индуцирует импульсы к развитию). Нет здесь, однако, ни рефлексивно-аналитической проработанности, ни контекстуальной выверенности, а в таких вопросах они многое дают. Первое – рефлексия, аналитика – говорит о разных уровнях вопрошания. Наше вопрошание философское, а значит предельное, нужно отвечать поэтому на последнее “почему”. Удовлетворение постоянно растущих потребностей – уровень реальный, но поверхностный. Явно сомнителен здесь и поиск антропологических истоков развития в виде, скажем, стремления к совершенству, якобы заложенного в человека самой природой. Второе – контексты и связанные с ними разные проекции – свидетельствует, что самоочевидности у развития может и не быть. В буддистском контексте, например, стимулирующие развитие потребности нужно не умножать, а тем более интенсифицировать, а напротив, уменьшать и ослаблять вплоть до полного освобождения от них на пороге [нирваны](#). По сути, не знает развития и традиционное общество, считать таковым его историческую цикличность можно только из чувства вежливости. Есть возражения и со стороны самих потребностей: заколдованный круг их бесконечного роста-удовлетворения обесмысливает жизнь, ведет в тупик потребительства и, как следствие, экологического коллапса.

Итак, откуда пришло развитие – как побуждающий к действию ориентир, как легитимирующая преобразовательную активность ценность – в западную цивилизацию? Оттуда, откуда и Модерн – из исторического творчества, из социального конструирования и направляющего его воображения. Отталкивание было, да и остается сугубо негативным – неудовлетворенность дискретными смыслами человеческих действий и поступков, не высвечивающими, при любой комбинации, смысл жизни человека и общества. Вертикаль мифо-религиозного возвышения и онтолого-метафизического углубления социального (“человеко-общественного”) бытия решения проблемы не давала. Оставалось положиться, что и было

сделано, на горизонталь динамики, т.е. скорости и изменений. Она тоже не однозначна, есть риск так ни к чему и не прийти, но, возможно, появится, выпадет шанс, который, обозначив смысл жизни, оправдает все потраченные на движение к нему усилия и средства. Подстегивает ситуацию и еще одно обстоятельство: если не двигаться, не идти вперед, а кружить по традиционной, выработанной веками траектории бытия, то о смысле жизни – убедительном и удовлетворительном одновременно, придется забыть, а упомянутый шанс так никогда и не появится, не выпадет. Уже сегодня эта динамика, эта устремленность в будущее приносит свои плоды. За счет развития скорости и постоянного движения вперед явно обозначилась социальная акселерация общества, человечества в целом.


Встретив религиозную поддержку со стороны протестантизма, обретенная ценность развития стала чем-то вроде исторического [априори](#), деятельной [Трансценденцией](#) социального бытия. Развитие ради развития – таков внутренний механизм ее “работы”. Вообще-то также расшифровывается и [метанарратив](#) Прогресса. Прогресс есть не что иное, как процесс трансцендирования, преодоления, выхода за те или иные пределы. Его обоснование, как видим, носит также трансцендентный, а поскольку при этом иницируется, делается возможным само движение к нему, то и [трансцендентальный](#) характер. В плане мотивации, следовательно, прогресс самодостаточен. У его априорности и трансцендентальности есть, в сущности, одно обоснование или оправдание – самоцельное развитие человека, питаемое, тем не менее, надеждой обрести “в конце пути” ясный и понятный всем смысл жизни.

2.3. Модерн и Свобода

Ничем не заменимое место в духе современности, его метанарративной троице занимает свобода. Современное общество нередко называют миром личной (индивидуальной) свободы, свободным миром.

Свобода – реальность не только фундаментальная, но и знаковая для современности. Ей поклоняются и присягают на верность, за нее борются, ее защищают, ради нее идут на ограничения и жертвы. Свободу считают неотчуждаемой, как и те права, права человека, на которые ее “распочковывают” в политико-правовом пространстве общества. Она, по общему убеждению, питает [утопическое](#) воображаемое, без или вне которого не рождается надежда, не бывает социальных изменений, не наступает лучшее завтра; она лежит в основе личных инициатив, творческих прорывов, вообще всех инновационных дел и начинаний человека. “Объемом свободы”, приходящимся на душу населения (одного человека), измеряют здесь общественный прогресс.

В онтологическом плане свободу представляют особым родом бытия (отличным, в частности, от причинно-следственных связей и зависимостей), генетической основой жизни (**Ж.Ж. Руссо**: “человек рождается свободным...”), предельным основанием всего существующего (**Н.А. Бердяев**: “примат свободы над бытием”).

При всей конкретности воодушевления, непременно сопровождающего свободу, она – явление очень расплывчатое и многоликое. По справедливому замечанию [Гегеля](#), “ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее свободы...” . И в самом деле, свободу невозможно вытянуть в алгоритмическую цепь, рационально рассчитать, окончательно (с победой над [детерминизмом](#) и [фатализмом](#)) доказать. Это некий “резервуар неопределенности”, структурируемый далее как собственно субъектный ресурс социального бытия. Все в этом бытии “лежит” на какой-то основе, кроме свободы – она безосновна и в этом смысле самодостаточна, самоценна, растет, укореняясь, через самополагание. Свобода ради свободы – та же ситуация, что и с Прогрессом. Истинно человеческое (человеческое в человеке), видимо, все таково.

Приземлим сказанное и отметим, что более доступны и убедительны для человека чувство свободы, свобода совести, социально-нормативные преломления свободы в нравственности и праве и, конечно же, демократия как публично-массовое выражение свободы в форме отдельных и многочисленных свобод – слова, вероисповедания, творчества, выбора места жительства и т. д.

Есть "свобода от" (*freedom from*) – от насилия, принуждения, зависимости, от вмешательства государства в личную жизнь человека, и "свобода для" (*freedom to*) – для самореализации и действий по собственному почину или внутреннему побуждению, для сохранения своей индивидуальности, права и способности быть самим собой. Есть свобода добра (творить добро) и свобода зла (творить зло). Корень один – свобода. Только в первом случае она положительная, конструктивная, а во втором – отрицательная, деструктивная. Зло в конечном счете есть злоупотребление свободой. Радикально, раз и навсегда избавиться от него можно только одним способом, – отменив, запретив свободу. Тогда действительно исчезнет зло, ибо нечем будет злоупотреблять. Но не станет вместе с тем и самой свободы. Лишить мир зла – значит лишить его и свободы. Плоды ее, однако, настолько привлекательны, что люди готовы идти на определенные и вполне осознанные жертвы, лишь бы пользоваться свободой, иметь свободу воли, т. е. самостоятельно определять свои поступки и жизненные планы, действовать по собственному усмотрению.

Поясним сказанное на простом примере. Садясь за руль автомобиля, каждый из нас вообще-то рискует. Ведь ежедневно какое-то число людей статистически обречено – на травмы или даже уход из жизни. Идет настоящая "война на дорогах". А чтобы зло пресечь, взять бы все автомобили да и сжечь. Как предлагал когда-то поступить с книгами один литературный герой. Но мы же этого не делаем. Пользуемся свободой передвижения, микроавтономией салона, получаем удовольствие от езды. И платим, естественно, дань Молоху дорог.

Обобщенно говоря, социальная цена свободы очень высокая. В ней с определенностью различимы безработица, неуверенность в завтрашнем дне, преступность, углубляющееся [социально-стратификационное](#) расслоение и т.д. Но других покупок в магазине современности, или модерной истории, делать не получается.

В свободе как предельном и "неопределенном" (в указанном выше смысле) истоке социальности люди равны. Но свобода и равенство (социальное, разумеется) несовместимы. Тут приходится даже выбирать: либо свобода и тогда неравенство – по меньшей мере, в доходах, власти и престиже, либо равенство и тогда несвобода, балансирующая на грани авторитаризма, а иногда и тоталитаризма. Не равным самому себе оказывается в последнем случае и равенство, в отсутствие свободы оно с неизбежностью деградирует в уравнильность, или административное ранжирование людей. Современность в форме Модерна отдает приоритет свободе, пытается смягчить или уменьшить неравенство.

Как социальная связь (определенное качество этой связи) свобода предполагает ответственность. Свобода и ответственность – две стороны одной медали. Без ответственности свобода превращается в произвол, анархию, беспредел. В ответственности свобода непосредственно пересекается с разумом и рациональностью, так как к ней люди приходят в результате интеллектуальной рефлексии и последующего договора – акта тоже рационального. Вообще свобода – дикий зверь, нуждающийся в укрощении. Абсолютно свободный человек может придумать и сотворить такое, что бедному животному никогда бы и не приснилось. Да, зло, сопровождающее свободу, полностью и окончательно устранить нельзя, но его можно и нужно сокращать – до каких-то терпимых пределов. Что и делается с помощью социально-нормативных, прежде всего моральных и правовых, ограничений, установления индивидуальных границ в виде свободы Другого, совершенствования системы образования и воспитания, расширения возможностей и условий, или умножения ниш, для совершения позитивного выбора. Все это приучает человека к ответственному отношению к свободе как в прямом смысле "всенародному достоянию". Важен здесь, добавим, и религиозный аспект, который, как мы уже выяснили, исторически, в плане происхождения Модерна, связан с протестантизмом. При уклонении от ответственности и ее требований человек (протестант) испытывал не просто вину – брал грех на душу. Ясно, что чувство ответственности сильнее там, где есть, не выветрилось еще и чувство греха.

Широкое хождение в литературе имела и имеет формула "свободы как познанной необходимости". Формула эта по меньшей мере спорная. На месте необходимости вполне может оказаться тюремная решетка. И что, познавший ее человек становится свободным? Нет, в сети необходимости свобода никогда не попадает. Она призвана противостоять необходимости, преодолевать, а не "продлевать" ее. Притягивая, пристегивая свободу к необходимости, мы фактически превращаем ее в один из элементов

последней. В однородно необходимой среде, т. е. там, где нет того или иного многообразия (случайностей, возможностей, тенденций), где не выбирают и не решают, нет и не может быть свободы. Уж если придерживаться данной формулы, то свобода, скорее всего, есть познанная и выбранная (из числа многих) возможность. Иначе говоря, свобода встраивается в социальную действительность по линии ее возможностей и их реализаций, а не по линии ее необходимости.

Вопрос, однако, можно поставить и по-другому: не свобода как познанная необходимость, а свобода как необходимость или необходимость свободы. И тут сразу обозначаются два основания: эволюционный и морально-императивный. Безусловно прав [Ж.П. Сартр](#): "человек осужден или принужден быть свободным". В отличие от животных, за которых выбирает природа, инстинкты, человек вынужден (принужден) выбирать сам. В этом творческий, свободный, но и хрупкий, мучительный характер его бытия. Не так-то просто сделать правильный выбор, есть риск ошибиться, упустить шанс, разминуться с самим собой. Но другим, более надежным, а тем более гарантированным, жизненный путь у человека никогда не бывает. В любом случае свобода – привилегия человека. Важно только иметь мужество пользоваться ею.

К необходимости свободы человека толкает не только эволюция, но и его моральное сознание, проспективно-должное по своей сути. Человек должен быть свободным, потому что он должен быть (стать) человеком. "Ты должен" и "Ты свободен" – это здесь одно и то же. Должное превращается в сущее, а свободное, как возможное, в действительное.

Моральная императивность свободы по-своему освящает ее верховенство в аксиосфере современного общества. Несвобода оскорбляет личное достоинство человека, вызывает внутренний протест, воспринимается как моральная ущербность. В морали, нравственности свобода – это кредо модернизма (модернити), получает свой главный кредит. Кредит явно не потребительский ("съел и порядок!"), а капитально-залоговый: закладывается сам человек, развитие его свободной индивидуальности.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 2

Исторически первая современность, или Современность как Модерн

1. В чем преимущество "модерной" терминологии в обозначении исторического времени?
2. Какие явления западной истории существенным образом повлияли на перспективу современности?
3. Как появляется новое (инновации) в истории?
4. Какие аргументы можно привести в пользу того, что Модерн впервые появился именно на Западе?
5. Какие три метанарратива истории легитимизируют Модерн?
6. Какое место занимает разум в ряду "предельных оснований" Модерна?
7. Как соотносятся между собой разум и законы логики?
8. Что обычно понимают под рациональностью?
9. Как понимал рациональность (целерациональность) М. Вебер?
10. Какая разница между аффектами и эффектами?
11. Каково содержание понятия "интерес"?
12. Как разум соотносится с моралью?
13. Какова связь между верой и разумом в протестантизме?
14. Прогресс и развитие – одно и то же?
15. Какую фундаментальную потребность человека удовлетворяет прогресс?
16. Что можно считать критерием прогресса?
17. Как можно или следует понимать обоснованность свободы?
18. Какое отношение имеет свобода к добру и злу?
19. Равенство и свобода – совместимы?
20. Как соотносятся между собой свобода и выбор?
21. Что в конце концов мы свободно выбираем?
22. Что стоит за моральной императивностью свободы?

Глава 3. Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн



Trouble your foundations.
Never arrive.
Guarantee nothing.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Подытоживая сказанное выше о Модерне и его метанарративном ядре, мы вправе поставить вопрос: а современна ли современная современность? Или иначе: насколько современен Модерн для наших дней, сегодня, сейчас? Только сразу нужно уточнить, для кого они, эти дни, действительно "наши". Ни для кого не новость, что есть еще на Земле места, куда так и не дошел, не дотянулся Модерн. "Наши дни" там, естественно, свои, трудно, чтобы не сказать вообще не сопоставимые с другими "нашими днями". Логично поэтому искать ответ на поставленный выше вопрос в той стороне, где Модерн зародился и впервые пустил исторические корни. Наверняка, там чувство времени самое динамичное и "наши дни" наиболее адекватны, как сказал бы [Гегель](#), своему понятию.

Так вот там, на Западе, к концу XX столетия началась критика Модерна, его базовых идеалов, понятий и норм. Ощущение конца современной эпохи стало доминирующим. Появились и концептуальные обобщения: историческая несостоятельность техногенной цивилизации, упадок западной демократии, крах либеральной модели развития, экологический тупик истории, коллапсирующая духовность. И прочая, и прочая. Таких (подобных) обобщений почему-то очень много за пределами Западного мира. Особенно у нас, в России. Если верить им, перед нами очередное загнивание капитализма. Очередное, ибо одно (в форме его всеобщего кризиса) мы уже пережили, вернее – проглотили. По этому поводу в свое время шутили: гниет, но какой приятный запах! Намек-упрек. Видимо, не то и не так гнило – запах не обманывает. Не то же ли самое и сейчас? Постараемся разобраться.

Кризис Модерна – процесс естественный, эволюционно-последовательный. В действительности это кризис развития: что-то по понятным причинам отмирает, проваливается в небытие, становится преданием, но основная событийная масса истории по-прежнему устремлена в будущее, продолжает двигаться вперед, выводя всю ситуацию на новый виток (этап, стадию) развития. Возможности отнюдь не сужаются, напротив, расширяются, силы не убывают, а переливаются через край. Люди не устают искать адекватную историческую форму общежития.

Кризис Модерна обусловлен в конечном счете динамизмом общественной жизни, а не ее застоєм или внутренней опустошенностью, умножением и возвышением человеческих потребностей, а не


сведением их к прожиточному минимуму, нужде и выживанию. Акцент в таком кризисе ставится не на исчерпании или истощении внутреннего потенциала развития, а на его всестороннем и глубоком раскрытии, избыточной полноте, расцвете, если хотите.

Возьмем, к примеру, Разум – одну из главных мишеней в критике Модерна. Да, время выявило его границы и возможности, его ограниченности и изъяны. Но при этом Западное общество страдает не от недостатка разума, а от его избытка, избыточности, грозящей подмять под себя все другие способности и силы человека. Подмять и значит не подключить, не вовлечь, не задействовать те специфические ресурсы, которые стоят за этими способностями и силами. Между тем движением времени они оказались востребованными. Логика избытка разума трудно, а, может быть, и невозможно понять с точки зрения его недостатка, т. е. там, где разум был и остается в дефиците, где “горе от ума”, где “умом [что-то там] не понять” где происходящее не всегда выдерживает тест даже на здравый смысл.

Западная цивилизация, надо сказать, живет по принципу максимизации – вообще всех параметров или индексов общественной жизнедеятельности, а не только дохода, прибыли, как может показаться на первый взгляд. Совершенствование и то стремится к максимуму. Процесс этот доходит иногда до патологии, т. е. особой болезни, – [перфективизма](#). Кризис в таких условиях наступает вследствие полноты, тотальности реализации, следовательно, максимума, а не минимума развития.

Энергии этого максимума хватает не только на достойное прощание с прошлым, но и на столь же достойную, адекватную встречу будущего. Кризис (из кризиса развития) отходит в прошлое, а собственно развитие позволяет без особых потрясений и шоков перейти к будущему и приступить к его историческому обустройству.

Возвращаясь теперь непосредственно к вопросу о современности Модерна для наших дней, следует сказать, что исторически наработанный здесь максимум рано или поздно должен был выйти за исторически же положенные ему (фактически им же) пределы. В последней четверти XX века этот выход или переход обозначился со всей определенностью. Процесс, как теперь выражаются, пошел.


В данной связи можно и поспорить с [Ю. Хабермасом](#) , настаивающем на незавершенности проекта Модерна. Он действительно не завершен, потому что его при всем желании завершить нельзя – слишком велик и идеален он для реальной исторической практики. В то же время он и завершен, потому что в данную историческую практику (Запад последних трех столетий) убедительнее и полнее воплотить его нельзя. На большее рассчитывать не приходится, даже соглашаясь с диалектикой рассмотренного выше максимума. Он ведь тоже носит конкретный, а значит ограниченный характер.

3.1. От современности Модерна к современности Постмодерна

Выход (из-за избытка, переполненности) Модерна за свои собственные исторические границы кладет начало новой исторической эпохе – Постодерну. Постмодерн – наследник (в истории не бывает абсолютных разрывов) и одновременно оппонент (история не знает абсолютных повторений) модерна. Переход от одного к другому выглядит как связь отрицания, связь прощания и разрыва. И связь последовательности, ибо не может быть полноценного постмодерна без предшествующего и преодолеваемого им модерна.

Обозначенный переход и его связи можно с полным основанием рассматривать также как процесс вытеснения современности Модерна (Modernity) современностью Постмодерна (Contemporaneity). Иначе говоря, современность в “сегодняшней” ее интерпретации, в “наши дни” и есть постмодерн (постмодернити) или постмодернизм, если иметь в виду концептуально-теоретическую сторону проблемы. Быть современным в наше время значит быть постмодерным. Или, наполовину по-русски, постсовременным. Звучит непонятно и загадочно. А раскрывается просто: в наш динамический век нельзя плестись в хвосте времени, мало и просто шагать в ногу со временем (со-временность), необходимо быть хотя бы немного впереди своего (настоящего) времени. Сегодняшняя современность как никогда [футуристична](#), в качестве времени она в прямом смысле “берется” из будущего, его утопического предвосхищения, а не продолжается, вытекает из прошлого, его исторической инерции.

Современность в предложенной выше ее трактовке – несомненно, состояние, реальное положение вещей, событие (точнее – поток событий) эпохальное. Но также и то, что переживается, ставится и решается в качестве общественной (общей) и частной (личной) проблемы. Проблемы, которая захватывает и не отпускает, держит в напряжении, требует того или иного ответа.

Теперешняя “современность” содержательно изоморфна “постмодерному обществу”, фактически это синонимы. В прямом смысле современно ныне лишь постмодерное общество. Главным ресурсом этого общества является информация – продукт совершенно уникальный. Информация физически не изнашивается, ее продуктами поэтому могут одновременно пользоваться неограниченное количество людей и любое, неограниченное число раз – меньше не становится. Несмотря на постоянную обновляемость, весьма специфичен у информации и моральный износ. За счет генеалогических обращений, всевозможных ремейков и прочих рекомбинаций он тоже сведен к минимуму. Но уникальность информации на этом не заканчивается, у нее много других замечательных свойств. Так, информация – это такое знание, которое побуждает к действию, образуя – при реализации, в продолжении – единое информационно-коммуникативное пространство. Эффективное обращение знаний (информации) в нем является децентрализовано-сетевым, а значит, требует свободы, выступая в качестве ее самого активного лоббиста и провайдера. Информация активно размывает исторические основы насилия и тоталитаризма. Эти и подобные им свойства поднимают вопрос о “переводе” информации в разряд общественных благ .

В контексте нашего исследования самое важное в информации – то, что она есть мера разнообразия. Следовательно, вместе с ростом различий увеличивается, растет, количественно и качественно, информация. Вывод из сказанного напрашивается сам собой: современное, постмодерное общество есть общество информационное и плюралистическое.

Уточним этот вывод в терминах качества или типа социальности. В эпоху Модерна социальность характеризовалась как индивидуалистическая – на фоне и в противоположность традиционно-коллективистской, чем отличалось все предшествующее историческое развитие. Социальность эпохи Постмодерна лучше всего концептуализируется как радикально-плюралистическая (разбором всех этих типов социальности мы займемся в соответствующей главе). Кроме того, если для эпохи Модерна была очень репрезентативна массификация, то Постмодерн с его информацией, которая растет на дрожжах различий, – в основном, кстати, индивидуальных, порождает спрос на демассификацию (в виде более дробной адресности, или диверсификации, и более богатого выбора предлагаемых товаров и услуг).

3.2. О духе постмодерной современности


Подобно Модерну есть “дух современности” и у Постмодерна. И опять речь идет о генезисе, становлении или начале: полносоставное историческое конституирование Постмодерна прогнозируется не раньше середины XXI века. Поскольку Постмодерн идет на смену Модерну, то понятно, что в его “духе” много противопоставления, критики и даже фрондерства. Было бы неправильно, однако, видеть в этом только отрицание, диалектику негации. Нет, есть здесь и позитив: доведение до логического конца, иначе – до социальной радикализации исторических интенций эпохи Модерна. Есть также основания подозревать, что постмодерн – это попытка продолжить, сохранить модерн в существенно иных, явно не родных для него условиях, условиях, которые его затрудняют, исключают или делают невозможным.

Критически непримиримым был также Модерн – по отношению к своему историческому предшественнику – традиционному обществу (традиции, традиционализму). Но теперь критического пафоса стало еще больше, поскольку в разряд традиционного (“классического”) попал сам Модерн, его ценностно-нормативная система. Семантика приставки *пост* (*post*) в этом плане тоже дает пищу для размышления: кроме спокойного *после* в ней немало и от *конца, заката, смерти*. Критический пафос Постмодерна питается в основном разрывом (более радикальным, чем прежде) с традицией, но опирается он также на опыт самокритики, критической рефлексии в рамках самого Модерна. Ведь последний представлен не только адептами проекта Просвещения, но и, скажем, романтиками, противопоставляющими чувства и воображение разуму и рациональности, сторонниками различных форм неклассически-модерного мышления: иррационализма, [волюнтаризма](#), [интуитивизма](#), [прагматизма](#), [персонализма](#), [экзистенциализма](#) и

т.д. Интересно отметить, что такой представитель этой неклассики (философия жизни), как [Ницше](#), традиционно считается предтечей, одним из авторов духа Постмодерна. В аспекте критики разница между постмодерном и модерном минимальная. Постмодерность в каком-то смысле есть самокритика модерности, начинается она, во всяком случае, с разлада модерна с самим собой. Несмотря на фрондерский дух оппонирования и разрыва, постмодерн все же можно рассматривать как “свое другое” модерна.

Основные критические стрелы постмодерного духа современности направлены против ключевых легитимирующих нарративов Модерна, а именно Разума, Прогресса и Свободы. Их мы сейчас и рассмотрим. Что касается “стрел” развития Постмодерна на своей собственной основе, то на них мы подробно остановимся в дальнейшем. Впрочем, позитивные линии анализа будут включены и в наше представление критики метанарративов Модерна.

3.2.1. Постмодерная критика Разума


Чем дальше развивался современный Разум, тем отчетливее осознавалось, что он имеет свои границы (а значит – ограничения, ограниченность), что на многие вопросы, например жизни и смерти, добра и зла, он не в состоянии ответить – доказательно и убедительно, во всяком случае. Со временем потускнел и естественный свет разума. “Непрозрачные” выбросы, точнее – вбросы бессознательного, социально-классового, наконец, культурно-цивилизационного окончательно лишили его ореола чистоты. Начался переход к неклассической и, далее, постнеклассической рациональности .

Больше всего места в постмодерной критике Разума занимает отрицательная оценка его инструментальности. По мере нарастания последней существенно меняется диалектика целей и средств в человеческой деятельности. Популярно выражаясь, первых (а значит и связанных с ними смыслов) становится все меньше, а вторых – все больше. Известное перепроизводство средств снижает уровень, сужает горизонт целевых притязаний человека. Цели, по сути, вытягиваются из средств, а их реализация оказывается лишь функциональным удлинением, или расширением ареала бытия, все тех же средств и подручных инструментов. Не растет в этой ситуации и продуктивность социального воображения. Кроме того, инструментальность пресекает всякие сантименты и позволяет обращаться с субъектом как объектом. В таком – объектном – качестве субъекта можно легко и безжалостно, без угрызания совести, покорять, угнетать, что в общем-то и делается, притом в нарастающем масштабе. Убедительнейшим примером объектного (объективирующего) отчуждения и угнетения является рационализированная государственная бюрократия, превращающая граждан в деперсонифицированную, лично не дифференцированную массу, отсекаемую тем самым от внутренних источников самоорганизации и потому жизненно нуждающуюся в элементарном управлении с ее, этой бюрократии, стороны. Объективирующую силу инструментального разума испытывает на себе и природа. Выключенная из обратной связи, отождествляемая с косной и инертной материальной массой, она нещадно преобразуется, “исправляется”, что, в свою очередь, затрудняет истинно человеческое общение человека с природой, грозит всем нам экологическим кризисом, если не коллапсом.


Усиление инструментальности разума сопровождается заметным ослаблением религиозного (протестантски-модерного) фермента жизни. В этих условиях знания все труднее переводятся в убеждения, все больше отдаляются от ценностей. В отрыве же от убеждений и ценностей, не подкрепленных к тому же религиозными установками, Разум, желая сохранить ускользающие позиции и игнорируя происходящие изменения, невольно ужесточается (“ожесточается”), подменяя творческое лидерство явно властным доминированием. В результате страдает, подвергаясь грубым манипуляциям и деформациям, культурная, или ценностно-нормативная, система общества.


По мере “умирания” Бога, а имплицитно, вместе с ним – и [Трансценденции](#) Разум теряет уверенность в своих силах, в способности последовательно расширять свой исследовательский горизонт и рационально овладевать некими объективными истинами. Зависимость эта, впрочем, взаимная, она идет не только от веры к уверенности, но и, наоборот, от уверенности к вере. Если мир, как говорит нам вера, создан Богом, то мы можем быть уверены в прочности и объективности положенных в его основание законов. И наоборот, открывая, постигая эти основания-законы, мы исполняем уверенность, что

находимся на правильном пути, восходим к их божественной, то бишь трансцендентной по отношению к нашим познавательным усилиям, реальности.

Постмодерная критика инструментального разума Модерна пронизана [постсекулярными](#) ориентациями и мотивами. Конфронтационный атеизм и вульгарная антирелигиозность уходят, и справедливо, в прошлое. Религию сегодня не исключают, наоборот, включают, приглашают, и не одну, а сразу несколько, поскольку постмодерн, как уже отмечалось, по сути своей плюралистичен. В постсекулярной инклюзивно-плюралистической среде у религии, религиозного сознания свой вполне определенный статус. Его очень удачно, как нам представляется, очертил **Ю. Хабермас**: "Религиозное сознание должно, во-первых, вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями. Во-вторых, оно должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание. Наконец, оно должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали" . Как нетрудно видеть, секуляризация в постмодерном обществе не прекращается, она идет, хотя и в более мягких – постсекулярных формах. Для религии, однако, ее последствия могут оказаться более разрушительными, поскольку конфессиональные истины (догмы) здесь радикальным образом плюрализируются, принимаются наравне со всеми остальными, становятся одними из многих, выбираются, наконец. Можно понять в данной связи тех богословов, которые считают, что религии, религиозной вере ближе не постмодерн, а модерн, в том числе и воинственно просвещенческий.




Критика инструментального разума Модерна идет также по линии его устойчивой ориентации на столь же устойчивый, субстанциально прочный и предметно фиксируемый мир. "Зашатался" прежде всего сам мир, он, фигурально выражаясь, поплыл, превратился, по словам [З. Баумана](#), в растекающуюся, жидко-подвижную реальность. В рациональные сети разума поймать его стало много труднее, а может быть, уже и невозможно. Самое большее, на что сегодня может рассчитывать "устойчивый разум" с его объективностью и третьейской незаинтересованностью, – это [интерсубъективность](#).

Интерсубъективность – образование очень сложное, прескриптивно-дескриптивное. Собственно дескриптивная его часть сосредоточена в субъективности, отличающейся, в духе Гегеля, отнесенностью к самой себе. В ней много [рефлексии](#), в том числе и [коннотативной](#), а также критики и самокритики. Но в ней нет и не может быть социальной нормативности, поскольку субъективность центробежна, или индивид-центрична. Прескриптивный, или нормативный, ресурс интерсубъективности концентрируется как раз в *интер* и отсылает нас к **коммуникации**. Взаимопонимание как цель или результат коммуникации выступает в качестве квазирелигиозного фермента, благоприятствующего переводу фактуальных знаний в нормативные, жизнеориентирующие убеждения. Пути выхода на такое взаимопонимание и его социально-пространственное закрепление вообще-то известны – это переговоры, диалог, толерантно-партнерское взаимоуважение и обязательный к исполнению договор. Меняется в контексте коммуникации и рациональность. Она, как убедительно показал **Ю. Хабермас**, переносит акцент со способности "единичного субъекта ориентироваться в пространстве подлинного смысла своих мыслей и высказываний", на способность "вменяемых участников интеракций ориентироваться в претензиях на значимость, которые выдвигают субъекты, претендующие на взаимное признание" .


Интерсубъективность окрашивает разум в коммуникативные тона, смягчая, если не снимая тем самым его модерную инструментально-объективирующую определенность. Она является также альтернативой индивид-центричности, или взаимному отчуждению замкнутых в своей автономности субъективностей. Интерсубъективность отношений взаимопонимания снимает [авторитарные](#) и [тоталитаристские](#) поползновения модерного разума и открывает перспективу коммуникативного демократизма. Пользуясь термином А. Этциони, эту перспективу можно было бы назвать также "активным обществом", – обществом, в котором интерсубъективно-нормативные ценности направляют технологическое развитие, где все технические инновации утилизируются в пользу человечности .

3.2.2. Постмодерная критика Прогресса

У критики прогресса есть своя, и богатая, история, не всю ее, во всяком случае, можно назвать постмодерной. "Расцвет" прогресса и прогрессистских настроений приходится на XVIII и, в особенности, на XIX век. А вот у XX века отношения с прогрессом с самого начала оказались очень неровными. Ощутимый удар по стабильному и безопасному прогрессу нанесла первая мировая война. Она показала тщетность надежд на значительное смягчение нравов и совершенствование природы человека. Последующие события (Октябрь 1917 г., тоталитарные режимы, вторая мировая война, послевоенный "холод", экологический кризис и т. д.) эту тщетность только укрепили.

В результате отношение к прогрессу резко изменилось, многие отказали ему в доверии. Показательна в данном отношении точка зрения **С.Л. Франка**: "Вера в прогресс, в неустанное и непрерывное совершенствование человечества, в неуклонное, без остановок и падений, восхождение его на высоту добра и разума, – эта вера, которая вдохновляла множество людей в продолжение последних двух веков, в настоящее время разоблачена в своей несостоятельности с такой очевидностью, что нам остается только удивляться наивности поколений, ее разделявших" . Афористически выразителен в этом плане и З. Бауман: "Прогресс" предполагает не какие-то атрибуты истории, а *самоуверенность настоящего*" . Но дальше всех в этом плане пошел Б.Г. Капустин. Считая прогресс не чем иным, как колонизацией, или утилизацией, прошлого настоящим, он видит в преодолении идеологии и практики прогресса "первое условие *освобождения* настоящего и Современности" .

Да, прогресс нынче не в моде, говорят о нем теперь без всякого энтузиазма, как о пережитке прошлого, иллюзии настоящего и утопии будущего. Актуально, на слуху другое: кризис цивилизации, выживание человечества, падение нравственности, деградация морали. И все же, думается, общая ситуация не столь мрачна и безнадежна, как ее пытаются представить. Прогрессисты не перевелись, вера в прогресс по-прежнему движет многими людьми. Да, оптимистами, но ведь на них, а не на пессимистах и держится все на этой земле. Обвинение в наивности не останавливает; оно воспринимается как вызов, как указание на то, что ни автоматизма, ни гарантированности в прогрессе самом по себе нет, что за прогресс надо бороться. Бороться, но прежде – верить. Вообще вера в прогресс есть один из источников, и немаловажный, его реального исторического существования. Наивность поколений, веривших в прогресс, действительно заставляет удивляться, но только в том смысле, в каком удивление – начало, исток размышления и стимул к реальной, практически-преобразовательной деятельности.

Критика прогресса за колонизацию прошлого далеко не однозначна. Времена, когда прошлое – как традиция – поставляло образцы для настоящего, или современности, давно прошли, исчезли (окончательно) вместе с XIX веком. Иными словами, традиционный "континуум истории" на современности как раз и закончился. Теперь это уже не "резервуар разнообразных опытов", а просто материал, раздвигающий, при знакомстве, горизонты социального воображения, но ни в коем случае не предлагающий ответы на наши сегодняшние вопросы или проблемы. Постмодерная современность колонизирует прежде всего будущее, она ответственна перед грядущими поколениями. Что до колонизации прошлого, то в ней легко различима не только утилизация (она действительно имеет место – как торжество жизни над смертью), но и преемственность, а также ответственность – перед ушедшими поколениями, чтобы не напрасными были их страдания и жертвы, чтобы сбылись, хотя бы для потомков, их ожидания и надежды. "Товарищ, верь: взойдет она, / Звезда пленительного счастья..." – такой пафос нельзя игнорировать и преступно забывать. Вместе с Н.Ф.Федоровым здесь можно было бы подняться и до космофутурологической антропологии, отрицающей "неправду смерти" и пропагандирующей дело всемирного воскрешения "всех отцов". К месту здесь также беньямино-хабермасовская идея включения современности в "коммуникативную связь универсальной исторической солидарности" .

Прогресс многомерен. И в том смысле, что идет сразу по многим направлениям, во всех без исключения областях человеческой деятельности, и в том, что есть у него, к сожалению, побочные эффекты, неприятные результаты, отрицательные последствия. Что-то им лечится, но что-то неизбежно и калечится. Прогресс в познании и освоении атома дал, с одной стороны, электричество, принес тепло и свет в наши дома, а с другой – привел к созданию атомного оружия, покрыл себя позором Хиросимы и Нагасаки.

Прогрессистский энтузиазм преобразования увенчался комфортом жизни, избытком товаров и услуг, чистотой и красотой (дизайн) повседневного существования людей. Но в то же время он так много и бездумно перевернул, сровнял, спрямил в самой природе, что теперь она просто-напросто болеет, невольно подтачивая и наше с вами здоровье.

Увы, за все надо платить. За прогресс – тоже, и цену немалую. Неуверенность в завтрашнем дне, безработица, преступность (довольно высокая), наркомания, СПИД, более сложная и напряженная, “богатая” стрессами жизнь – вот только некоторые слагаемые данной цены.

И все же общий баланс хорошего и плохого в прогрессе на стороне первого. Плодами прогресса, в виде научно-технических достижений, например, удается корректировать и его отрицательные последствия, регрессивные тенденции. Так, современные высокие технологии позволяют уменьшить антропогенную нагрузку на природу, более экономно расходовать ресурсы и ценить, как никогда, человеческий капитал.

О прогрессе распространяется много неверных суждений и оценок. Вот, говорят, падают нравы, деградирует мораль. Но когда это она была высокой, на должной, так сказать, высоте? Тогда, когда сажали на кол, распинали на кресте, сжигали в храмах? И вели, кстати, нескончаемые войны. А сегодня впервые за всю историю человечества обозначилась перспектива мира без войн (хотя еще и с “горячими точками”). Одно это уже говорит о росте гуманизма, возвышении морали, большем уважении к простому (“маленькому”) человеку. Нет, наши времена не хуже – просто мы стали знать больше и начали предъявлять больше претензий друг к другу и к жизни в целом. Это как в медицине: вместе с ее прогрессом растет и количество показаний к лечению. Много из того, что раньше считалось неизбежным, с чем прежде свыкались и мирились, сегодня уже нетерпимо, оскорбляет общественное мнение, требует решительных ответных действий. Жестокости, точно, теперь не больше. К сожалению, она выросла, стала более масштабной. Но ведь и нас стало больше.

Пример с моралью, однако, неоднозначен. Более того, он дает еще один повод для критики “прогрессного” развития. Дело в том, что прогресс неравномерен, скорость и темпы его разворачивания в различных областях общественной жизни очень разные. И это вносит в проблему дополнительное напряжение, усложняет картину прогресса в целом. Кроме того, прогресс обнаруживает экономический и технологический перекосяк, он, по сути, [техногенен](#). Техника, будем справедливы, тоже неоднозначна, наряду с отпугивающе холодной искусственностью (гр. *tekhnētōs* – искусственный), в ней находится место и для искусности (гр. *tekhnē* – искусство) – образованию истинно человеческому. И все же технико-технологический флюс прогресса настораживает.

Прогресс заслуживает критики также за отсутствие прогресса в понимании и обретении смысла жизни. Несемса непонятно куда, может даже, – в никуда. Ни смысла, ни счастья от этого не прибавляется, скорее наоборот, естественный символизм бытия тускнеет, его смыслы девальвируются, ну а счастье окончательно перекочевало в рекламные ролики – только там теперь его находят, разыгрывают и выигрывают. Но давайте рассуждать от противного. Да, динамика прогрессистского развития не оправдывает надежды, мало, если вообще, что дает. Может, откажемся и вернемся на циклические круги бытия? Вряд ли, однако, многих устроит сегодня их примордиальные мифологические смыслы. Мы их определенно переросли. Эту перспективу впервые обозначило первое “осевое время”, а на повестке дня сегодня уже второе “осевое время”. Но если все же положиться на историческую динамику прогресса, то шанс выйти когда-нибудь на искомый смысл жизни появляется. Шанс, правда, всегда идет в паре с риском. Но, как говорится, кто не рискует... Похоже, исправлять прогресс можно только его же средствами. И не только исправлять – критиковать тоже. С этим [перформативным](#) противоречием должна считаться любая, в т.ч. и постмодерная, критика прогресса.

3.2.3. Постмодерная критика Свободы

Не выдержала напора времени, пошла трещинами постмодерной критики и свобода как метанарративная составляющая проекта Модерна. Уточним: как проекта Просвещения, в координатах которого свобода неизбежно перенастраивается, становясь эмансипацией. Эмансипация есть свобода от

ограничений (оков) частного и общественного порядка, которую – это здесь главное – дает знание, когнитивная ориентация бытия. Оказалось, что знание не освобождает от иллюзий, суеверий, предрассудков, заблуждений, традиционных стереотипов, других commitments. Король умер, да здравствует король! Бог умер, да здравствует Бог! – таковы парадоксы жизненной ориентации “просвещенного” разума.

Важно подчеркнуть, что, как и в случае других метанарративов (Разума, Прогресса), постмодерн выступает не против Свободы – он сам на ней стоит, а против ее исторически-модерной реализации, против того, что мешает человеку быть по-настоящему свободным, что делает личность бессильной перед лицом Системы и других тоталитарных “взаимностей”.

С самого начала, похоже, эмансипация была завышенно-идеальной, на языке практики – плохо специфицируемой, трудновыполнимой, абстрактной. Человеческая природа, с которой она должна была исторически резонировать, оказалась много грубее и инерционнее. Расхождение путей эмансипации и реальной социальной практики стало особенно очевидным к концу эпохи Модерна, в ситуации перехода к Постмодерну.

Существенно возросла рационализирующая технологичность самого знания. Работающим, или операциональным, оно становится сегодня “только при условии его перевода в некие количества информации [...] на язык машин” [♦](#). Количественная механизация знания, которую можно назвать также превращением знания в информацию, предоставляет больше возможностей для свободы как поведения, внешнего действия, но при этом ослабляет моральную интимность свободы как внутреннего поступка. Иначе говоря, рациональный расчет эффективности плохо согласуется с самодостаточностью “субъективного удовлетворения” от совершения акта свободы.

Существенно осложняет эмансипацию и то, что [Ж.-Ф. Лиотар](#) назвал экстерииоризацией знания, отрывающей получение знания от формирования (Bildung) разума. Знание же, не влияющее на разум, не определяющее умственное развитие человека, не освещающее темные подвалы и потаенные уголки его внутренней, психической жизни, освободительным и исторически возвышающим (возвышенным) быть не может. Кроме того, знанием, переведенным на язык машин, можно легко [манипулировать](#), чем непременно и пользуются некоторые субъекты и структуры современного информационного общества. Не приходится доказывать, что эмансипаторский потенциал манипулятивно деформированного знания приближается к нулю.

Отношение между поставщиками и пользователями знания, по мысли французского философа, “стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т.е. стоимостную форму (forme valeur). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным” [♦](#). Свободой, растущей из знания, нельзя обмениваться как товаром – она в принципе неотчуждаема. Уж скорее речь можно вести, да и то с оговорками, об одаривании, не требующем обязательной эквивалентной взаимности и идущем от духовно-нравственной свободы самого дарителя. Здесь нет также производителей и потребителей – все одинаково вовлечены в этот процесс: нельзя быть свободным, отказывая в свободе Другому (за исключением случаев лишения свободы по приговору суда).

Эмансипация-свобода, что очевидно, существенным образом зависит от состояния и характера среды или действительности, в которой она выполняется. Такая среда, как мы уже установили, должна быть достаточно гетерогенной (не только необходимость, но и возможность, а также случайность), податливой, гибкой и динамичной. Современная, постмодерная, действительность все эти характеристики давно эмпирически насытила и исторически превзошла. Для описания этой новой исторической реальности З.Бауман предложил очень удачные метафоры – *fluidity* и *liquidity* (текучесть и жидкость) [♦](#). В “жидкой”, “растекающейся” среде доминирует время, а не пространство, в ней изменения не успевают занять место (пространство), как его уже нужно менять, а твердины (*solids*) деятельной жизни, такие как традиционная лояльность, привычные права и обязанности, устоявшиеся нравы, теряют свои очертания, размягчаются и плавятся. Свободный выбор в такой среде крайне неопределенен, и не столько в самом акте выполнения, свершения – это здесь как раз самое четкое и легкое, сколько в том, что должно быть после – в стремлении

его как-то зафиксировать, удержать, обратить в личный успех. Да и не о выборе здесь, по сути, речь, а о перманентном выборе, о "нахождении в пути" как постоянном образе жизни индивида. Напряжение, которое несет с собой неопределенно-свободный (флюидный) выбор, далеко не всем по плечу, для многих он просто дискомфортен. Напряжения, несомненно, добавляет и ответственность (тоже очень проблематичная), которую приходится нести за сделанный таким образом выбор. Отсюда – "бегство от свободы", социальное дезертирство (с фронта современности в тыл традиции), спешное возрождение этнической, конфессиональной, территориальной, любых других идентичностей, повышенный интерес к архаике и примордиальной экзотике.

Плавление твердынь прошлого никого бы особенно не беспокоило, если бы по ходу этого процесса образующаяся "жидкость" заливалась в действительно новые и "твердые" формы. То есть если бы плавка была переплавкой. Но в том-то и дело, что этого не происходит, и плавление, как правило, заканчивается ничем – одним скепсисом и нигилизмом, что ставит под вопрос перспективу совмещения свободы с общественным порядком, Я с Мы, границ свободы одного с границами свободы других. Ситуацию усугубляет проблема "разновременников", которые сегодня, в условиях глобализации, не разведены по разным мирам, а живут, коммуницируют, встречаются в одном мире. "Подготовка" к свободе у них совершенно разная, некоторые, что греха таить, явно не готовы к свободе – не столько индивидуально-биографически, сколько исторически – и не умеют ею ответственно пользоваться. Свобода для них просто вольница, ничего не знающая о просчете последствий, особенно долговременных, и ответственности перед свободой других. Среди разновременников есть также террористы; индивидуализированную войну "частей против Целого", они готовы похоронить вместе с собой и свободу, и общественный порядок; взамен предлагается то ли анархизм, то ли фундаментализм. При всем том никого нельзя лишать права на свободу, ибо только в процессе "общения" с ней индивид созревает, дорастает до нее.

Остановимся на еще одной современной выражении свободы – на ее многоаспектности, точнее, на конституировании этих аспектов в самостоятельные свободы: свобода слова, свобода ассоциаций, свобода собраний, митингов, уличных шествий и т.д. Аспектное расплывание свободы вообще-то знак времени, свидетельство нарастающих различий во всех сферах и плоскостях человеческого бытия. Оно превращает в отдельный аспект бытия саму человеческую свободу. В современном продвинутом обществе все эти аспекты легко складываются в ту или иную целостность – и нет особых проблем. А вот в обществах только календарно современных с делением системно единой и взаимозависимой свободы на отдельные свободы сплошные проблемы. В конечном счете оно, это деление, делает их чисто виртуальными. И свобода слова, к примеру, остается только словом (словами) – без реальной, а значит, побуждающей к действиям и ведущей к значимым изменениям свободы. Ее некому поддержать, с ней некому работать – настаивать, "пробивать", доводить до конца. Можете говорить сколько угодно и о чем угодно – действительных последствий все равно не будет, вся энергия говорения уйдет или в свисток или в песок. Ни выразить, ни утвердить себя в такой свободе человек не может. Такой свободой можно только манипулировать и злоупотреблять, да еще, если имеется идеологический заказ, имитировать – все ту же свободу, коммуникативно идентифицируемую и практически реализуемую.

The following table is taken from a part of *The Dismemberment of Orpheus* that was reprinted in *Postmodern American Fiction: A Norton Anthology* (1998). It has helped many students understand the differences, both concrete and abstract, between modernism and postmodernism.

Modernism	Postmodernism
Romanticism/Symbolism	Pataphysics/Dadaism
Form (conjunctive, closed)	Antiform (disjunctive, open)
Purpose	Play
Design	Chance
Hierarchy	Anarchy
Mastery/Logos	Exhaustion/Silence
Art Object / Finished Work	Process/Performance/Happening

Distance	Participation
Creation/Totalization	Decreation/Deconstruction
Synthesis	Antithesis
Presence	Absence
Centering	Dispersal
Genre/Boundary	Text/Intertext
Semantics	Rhetoric
Paradigm	Syntagm
Hypotaxis	Parataxis
Metaphor	Metonymy
Selection	Combination
Root/Depth	Rhizome/Surface
Interpretation/Reading	Against Interpretation / Misreading
Signified	Signifier
<i>Lisible</i> (Readerly)	<i>Scriptable</i> (Writerly)
Narrative / <i>Grande Histoire</i>	Anti-narrative / <i>Petit Histoire</i>
Master Code	Idiolect
Syptom	Desire
Type	Mutant
Genital/Phallic	Polymorphous/Androgynous
Paranoia	Schizophrenia
Origin / Cause	Difference-Differance / Trace
God the Father	The Holy Ghost
Metaphysics	Irony
Determinacy	Indeterminacy
Transcendence	Immanence

Сравнение современной и постмодерной культур

Модерн	Постмодерн
Универсализм	Партикуляризм
Фундаментализм	Неукорененность, "плавающая реальность" (поверхностность)
Макрофилия	Микрофилия
Объективизм	Релятивизм
Порядок/определенность	Амбивалентность
Тотализация (холизм)	Фрагментация
Эпистемология	Риторика
Техноморфизм	Антропоморфизм
Монолог	Диалог/Полилог
Монизм	Плюрализм
Предметный реализм	Текстуальный реализм
Территоризация (топо-логическая, структурная и иная концентрация бытия)	Детерриторизация (размывание границ, расшатывание структур и "порядков" бытия)

Центростремительность бытия	Центробежность бытия
Идентичность	Идентификация (постоянная смена идентичности)
Массификация (унификация человека)	Индивидуация ("уникализация")
Оригинал	"Совершенная" копия человека)
Социальная темпоральность (историчность, статистичность бытия)	Индивидуальная темпоральность (ситуационность, событийная неповторимость)
Производство товаров и услуг	Производство знаков и услуг
Общество производства и потребления	Общество досуга и игры (общество спектакля)

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 3

Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн

1. Каковы отличительные особенности информации как основного ресурса современного (постмодерного) общества?
2. Что такое – "дух современности" Постмодерна?
3. К чему ведет перепроизводство средств на фоне известного дефицита целей?
4. Какие недостатки или изъяны инструментального разума критикует Постмодерн?
5. Что скрывается за постсекуляризмом?
6. Подрывает ли основы религии постсекуляризм постмодерного общества?
7. Какими аргументами обычно "кроют" прогресс?
8. Какое место занимает прогресс в объективной дифференциации истории на прошлое и будущее?
9. Что имеется в виду, когда свободу "перезагружают" как эмансипацию?
10. Что такое свобода как "внутренний поступок"?
11. Что такое экстериоризация знания по Лиотару?

Глава 4. Глобализирующаяся современность



Float globally, frame locally.
 Integrate globally, desintegrate locally.
 Be a willy-nilly citizen of the world.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

На роль самой знаковой черты современности сегодня по праву претендует глобализация. Знаковой не значит просто (или только) модной. Она потому и знаковая, что является “самым важным процессом современности” [♦]. Глобализация, без преувеличения, – системообразующий фактор, сущностная определенность постмодерной современности. За такие сильные утверждения нужно, конечно, отвечать – и понятно чем: конкретикой, содержательно-структурной экспликацией понятия. Но как раз с этого “конкретного” поворота и начинаются самые большие проблемы.

Ясно, что ничего не добиться здесь на пути терминологических разграничений и интерпретаций, дефинитивных уточнений, риторических инверсий (глобальна ли глобализация?), прочих литературных нюансов и тонкостей. Хотя попытки такого рода не прекращаются. Показательна в этом плане позиция [К.Х. Момджяна](#), выделяющего в глобализации две стороны: хорошую (приемлемую) и плохую (неприемлемую). Плохая – глобализм, хорошая, хоть и с оговорками, – собственно глобализация. “...Глобализм, – пишет уважаемый нами автор, – это целенаправленная и планомерная деятельность в сфере хозяйства, политики и культуры, которая осуществляется вполне конкретными людьми и направлена на достижение того, что одни деликатно называют однополярным миром, а другие – стремлением США к мировому господству” [♦]. В отличие от глобализма, “глобализация – это не деятельность, это процесс, в который все мы вовлечены не только в качестве субъектов, но и в качестве объектов; глобализация – это не только то, что делают люди, это то, что происходит, делается с ними” [♦].


Устоявшееся или привычное соотношение этих терминов – глобализм, глобализация – иное: они либо отождествляются, либо глобализм рассматривается в качестве идеологической концептуализации глобализации. Нам кажется спорным и представленное [К.Х. Момджяном](#) соотношение “деятельность - процесс”. Не будем, однако, придирааться к терминам: суть дела не в этом, а в том, что две неразрывные стороны процесса глобализации – целенаправленность, с одной стороны, и спонтанность – с другой – субстанциализируются и, далее, разводятся по разным “терминологическим ведомствам”. Можно согласиться с выделением, но не рядоположением, более того – противопоставлением названных сторон. Следует к тому же заметить, что дефиниции значимы только в том случае, если за ними стоят теории, когда они их завершают, резюмируют, концептуально уплотняют.


Глобализация – предельно широкий, в прямом смысле планетарный процесс. Соответствующим – таким же предельно широким и, добавим, глубоким – должен быть и подход к ней. Стоит сузить угол рассмотрения, сосредоточиться на каком-то одном аспекте этой несомненно комплексной реальности, и проблема начнет таять на глазах. Так произошло, например, с “новым и радикальным анализом глобализации”, предложенным **Аланом Рагманом**. С его “строго экономической” точки зрения, глобализация – не более чем миф, созданный средствами массовой информации и не очень компетентными в данном вопросе исследователями. Глобализации, считает автор, нет и не было никогда – как единого мирового рынка и свободной торговли. Ключевые, а по сути – единственные акторы, субъекты глобализации, по Рагману, – транснациональные корпорации (мультинациональные предприятия или компании). Как бы их там ни представляли, на самом деле они “думают регионально и действуют локально”. Вообще же глобализация – реальная, а не надуманная – определяется автором как “деятельность мультинациональных компаний (enterprises), вовлеченных в прямое зарубежное инвестирование и развитие бизнес-сетей с целью создания стоимости поверх (across) национальных границ” [♦]. По сути, глобализация отождествляется здесь с международными масштабами производства, бизнеса и торговли, с деятельностью ТНК на международной арене. На долю таких корпораций-гигантов (автор называет даже их точное число – 500) приходится более 80% совокупных инвестиций в мире и около половины мировой торговли. Но самое интересное, что подавляющее их большинство базируется в США, Европе и Японии. В действительности они являются внутри(intra)-региональными, а не интер(inter)-региональными [♦]. Стратегии их развития, стало быть, не глобальны, а региональны.

Итак, согласно Рагману, глобализация не едина и даже не триедина, а триадна, т.е. поделена в сущности между транснациональными компаниями, группирующимися вокруг трех центров силы в современном мире – США, Европы и Японии, ведущих между собой жесточайшую конкурентную борьбу [♦].

Верно, транснациональные компании – главные акторы глоболизирующей современности. Хотя и не единственные – существенную роль в этих процессах играют по-прежнему национальные государства, а также различные межправительственные институты (ВТО, Мировой банк, Международный валютный фонд, Международный банк реконструкции и развития и т.д.), неправительственные – международные, региональные и национальные – организации, объединения и ассоциации гражданского общества. Верно и то, что любая транснациональная компания начиналась когда-то как национальная, и материнские корни эти у нее сохраняются. Национальное происхождение и сохраняющаяся триадная прописка основных транснациональных корпораций – факт (и фактор), безусловно, важный. Однако важнее здесь другое, а именно то, что все эти компании или корпорации утверждают своей деятельностью одну, единую логику жизни – логику транснациональности (или [трансгрессии](#) относительно всего локального и регионального). Того же, транснационального, качества и социально-исторические импликации (средовые следствия, последствия) этой логики, захватывающие и переделывающие под себя все более широкие области человеческого бытия. Углубляющаяся транснациональная деятельность, расширяющаяся транснациональная среда – разве глобализация сегодня может идти в действительности как-то по-другому? Впрочем, можно предположить, что показателем ставшей (состоявшейся), а не становящейся (разворачивающейся, идущей) глобализации будет не транснациональное, а наднациональное. Уже сегодня ТНК в чем-то над своей исходной или материнской “национальностью”. Времена, когда то, что было выгодно американским (европейским, японским) компаниям, было выгодно и Америке (Европе, Японии) безвозвратно уходят в прошлое. Достаточно показателен в этом плане перевод производства в страны с дешевой рабочей силой, “мягкими” экологическими стандартами и низкими налогами, притом что в родных краях, в “метрополиях” не создаются новые рабочие места, растет безработица, уменьшаются поступления в национальные бюджеты.

Анализом комплексного характера и планетарных масштабов глобализации ее концептуальное осмысление, однако, ограничиться не может. Оно должно идти дальше – в глубину, в корень, в сущность проблемы. Сущность же глобализации не понять без ее происхождения, без определения времени начала данного процесса.

Сразу же заметим, что однозначности относительно этого начала нет – дискуссии продолжаются. Вот что, например, говорят нам историки, собранные профессором А.Г. Хопкинсом (тоже, кстати, историком) из Техасского университета (Остин, США) “Глобализация в мировой истории” (2002). Глобализация, оказывается, – “старая новость” и далеко не только западная. В ее историческом бытии авторы различают архаическую, прототипную (proto), современную и постколониальную ступени . Архаическая глобализация охватывает собой доиндустриальную эпоху, глобализационные сети (networks) в ней создавали короли и воители, ищущие богатство и славу в чужих землях, религиозные странники и пилигримы, открывавшие знаки божественного (“своего Бога”) присутствия в дальних странах и пределах, торговцы и разные искатели приключений. Протоглобализация приходится на время между XVI и XVIII веками (Европа, Азия, частично Африка), отмеченное распадом старых и созданием новых государственных систем, дальнейшим ростом финансов, услуг и материального производства. Современная глобализация (период после XVIII в.) связана с возникновением суверенных национальных государств (часто разраставшихся до империй), с индустриализацией и колонизацией. Что касается постколониальной глобализации, то это, по мнению авторов, ее современная форма, условно датируемая с середины XX столетия. Она включает в себя появление надтерриториальных (supra-territorial) организаций, новых форм региональной кооперации и транснациональной интеграции.

Подобные периодизации процесса глобализации можно встретить и в отечественной литературе. Так, М.А.Чешков выделяет три этапа в эволюции глобальной общности: “протоглобализация – от неолитической революции до Осеевого времени; зарождение глобальной общности – от Осеевого времени до эпохи Просвещения и индустриальной революции; формирование глобальной общности – последние 200 лет до конца нашего [XX] века” .

Выходит, ничего принципиально нового в глобализации нет, история земного шара – globus-a по латыни – всегда была немного глобальной. Ну, сгустились краски, уплотнились события, рельефнее

стали очертания. Преемственность, кумулятивная связь с прошлым не только не порушена, напротив, глобализация высвечивает ее еще более ярко и убедительно.

В расширительной, исторически "размазанной" интерпретации глобализации, на наш взгляд, смешиваются два далеко не совпадающих процесса – глобализация и интеграция.

Действительно, процессы исторической интеграции или, выражаясь словами [В.И. Вернадского](#), нарастания "вселенности, спаянности всех человеческих обществ" шли всегда. По разным линиям-направлениям и в разных формах. По линии этноисторической: род – племя – народность – нация; по линии социокультурной: дикость – варварство – цивилизация. По линии материально-производственной: собирающее хозяйство – производящая экономика – экономика товарно-рыночная. И так далее – ограничений на примеры нет. Во всех таких линиях проступала (и сохранялась во времени) некая общеисторическая последовательность и в этом смысле универсальность. Но до определенного времени преобладали все же локальность и региональность, иначе говоря – цивилизационная обособленность, если не изолированность.

Поистине планетарные масштабы интеграция впервые набрала только в Осевое время – между VIII и II вв. до н.э., когда в основных культурных центрах тогдашнего мира, в Китае, Индии, Персии, Палестине, Греции, произошли фундаментальные (аналогичные, но независимые друг от друга) изменения, заложившие основы последующего развития всего человечества. Осевое время можно рассматривать как первую волну планетарной интеграции человечества. Вторая интеграционная волна "накрыла" земное пространство уже в Новое время, в эпоху модернизации, инициированной, как известно, Западом и приведшей к созданию единого мирового рынка. С 60 –70 годов XX века можно вести отсчет третьей волны планетарного единения человечества – собственно глобализации. Глобализация – радикально новое, поистине уникальное явление. Такого раньше никогда не было – только аналоги, подобию, предпосылки.

Говоря об уникальности глобализации, мы имеем в виду не просто некую единственность или неповторимость, а совершенно новое качество, исторически более высокий (в смысле – глубокий) порядок сущности – сущности общественного, или общечеловеческого, развития. Историческое обоснование уникальности глобализации, вкратце изложенное выше, на этот, более глубокий, порядок или уровень сущности только намекает. В полную же меру он раскрывает свое содержание в онтологических координатах следующего методологического обоснования.

Согласно указанному обоснованию, сущность каждого последующего этапа в развитии общества (человечества) определяется не тем, что его так или иначе сближает с предшествующим, а как раз наоборот – в том, что его значимым образом выделяет, отличает, противопоставляет (всему предыдущему процессу). Иными словами, сущности в истории всегда специфичны – это своего рода типологические сингулярности. Преемственность, с которой обычно и идентифицируют сущности в истории, является не более чем контекстуальной канвой, той общей "воспроизводственной" нитью, которая связывает один тип исторического производства (творчества) с другим. Преемственность в нашем случае – это интеграция, объединительные процессы истории, а типологические сингулярности или специфические сущности – это, последовательно, Осевое время, модернизация и глобализация.


О специфике как совокупности отличительных свойств можно сказать и больше. Обычно по традиции специфику у нас рассматривают наподобие плаща, небрежно набрасываемого на могучее тело какой-то общей сущности. Вот общество, например: часть материального мира, но только – особенная. Акцент, что очевидно, – на единстве мира, а особенность идет как привесок, дополнение, украшение, интересное отличие. На наш взгляд, такое понимание специфики страдает явным упрощением (обеднением, сужением) ее реального онтологического статуса. Сущность не вне, не под спецификой, а в ней самой. Только такая сущность может придать специфике ее подлинный смысл (функциональную действенность). Перед нами всегда сущностная специфика и специфическая сущность. То есть специфику можно и нужно трактовать в терминах сущности, существенных свойств. В этом смысле специфическая определенность предмета важнее для его характеристики, чем единство или сущностная общность. В реальном исследовательском процессе мы выявляем и раскрываем всегда какую-то специфическую сущность. В этом заключены его онтологическая устойчивость и познавательная определенность.

Сказанное, однако, – лишь верхушечная часть разрабатываемой нами методологии. Его нижняя часть и более мощная и более эвристичная. Она уходит своими корнями в онтологию дифференциаций и различий, которая будет представлена ниже, в гл. 7.

4.1. Глобализация и модернизация

Учитывая, что в неоправданно (на наш взгляд, естественно) широкой трактовке глобализации сближение с модернизацией является ближайшим и, по мнению многих, самым убедительным, имеет смысл подвергнуть его более тщательному анализу. Вспомним как раз в различия – в них многое скрывается.

Глобализация и модернизация являют собой разные исторические эпохи и принципиально отличные друг от друга процессы. Модернизация релевантна и органична индустриальной эпохе, индустриальному этапу в развитии общества. Она сменяется глобализацией, которую справедливо квалифицировать как постмодернизацию (постиндустриализацию). Названную смену правомерно обозначать также как переход от модерна к постмодерну. Преемственная связь при этом не исключается. Не может быть постмодернизации без предварительной (исторически раскрывшей свой потенциал) модернизации. Но это все-таки связь разрыва, качественного скачка, а не простого продолжения или продления набранного исторического разгона, сложившейся динамики жизни.

Материнское лоно глобализации – постиндустриальное, в основе своей Западное общество. Оттуда она растет, в той почве ее живительные соки, там она *feels at home* – у себя дома. Но главное – именно там она по-настоящему и плодоносит. Из сказанного, впрочем, никак не следует, что глобализация не планетарное, а исключительно и только региональное (“золотой миллиард”) явление, процесс “консолидации развитых стран в их противостоянии остальному миру” .

Разница между модернизацией и глобализацией заявляет о себе широко и многообразно. Более того, с высоты глобализации мы начинаем более адекватно оценивать и саму модернизацию. На этапе модернизации Запад горел желанием переделать мир по образу и подобию своему. Он верил в то, что это возможно, более того, необходимо для прогресса, благополучия и счастья всего незападного мира. Отсюда его такая бурная мироустроительная активность: колонизация, религиозное (христианство) и цивилизаторское миссионерство и т. д. В условиях же глобализации Запад напрочь отказался от этой затеи. Он теперь просто тиражирует свой образ по всему миру. В модернизацию насильно вовлекали, и это стоило, история тому свидетель, немало крови. В глобализацию, напротив, никто никого даже не приглашает. Посмотрите, что творится с таким глобализационным анклавом, как Европейский Союз: на вхождение в него выстраивается целая очередь.

Холизм модернизации, когда часть так или иначе подтягивалась к целому (олицетворявшемуся, заметим, метрополией) и могла рассчитывать на какую-то помощь с его стороны, безвозвратно уходит в прошлое. Ему на смену уверенно идет фрагментация, плюрализация, автономизация (точек зрения, структур, позиций), – словом, “раскрепощение частей”. Глобализация – это эксплуатация гетерогенности, различий, а не гомогенности, унификации. Потенциал последнего до конца исчерпывается еще на стадии модернизации.

В этом радость (преимущества) и печаль (недостатки) современной исторической ситуации. Радость, преимущества: никто, в общем-то, не покушается на локальные, региональные, любые другие особенности или отличия. Как ни странно, но именно процесс глобализации нам их в полной мере высветил, выделил, обозначил. Каждый (страна, народ, социальная группа, отдельный человек) может свободно (по собственному выбору и почину) самоутвердиться. Печаль, недостатки: признание, если не поощрение особенностей или отличий доведено до права хоть стагнировать, коснеть в них. Теперь самобытность можно отстаивать сверх всякой меры. Иначе говоря, в самобытности теперь можно утверждаться, но и прозябать до бесконечности.

Глобализация к тому же довела до предела, сделала тотальным рыночный принцип жизни. Это – “рыночный фундаментализм” (Дж. Сорос). Теперь он распространяется не только на товары и услуги, но и на ценности, взгляды, мировоззренческие ориентации и установки. Пожалуйста, выдвигай, пробуй, но что получится, что выживет, пробьется, победит – решит рыночная конкуренция. Все, включая национальную

культуру, имеет право на существование, а фактически – на выживание в условиях жесточайшей рыночной борьбы. Ясно, что тест на рынок и конкуренцию выдержит далеко не всякая самобытность. Ценностно-нормативные банкротства тоже станут, если уже не становятся, реальностью. Вообще идет процесс формирования единой, глобальной культуры бытия. В свете этой перспективы самобытные национально-культурные системы ценностей будут сохраняться, скорее всего, как этнографические заповедники, на уровне или в форме неофольклора.

Постмодерная глобализация исключает агрессивные нападения и захваты – в ней и так уже все схвачено. Надеяться на помощь извне в такой ситуации не приходится. Зато многое, если не все теперь зависит от исторического выбора, от “воли к развитию” многочисленных и вполне (безмерно) самостоятельных субъектов истории. Шанс прорваться в постиндустриальную (глобальную) эпоху есть у всех, ну почти у всех. Остается только им воспользоваться.

4.2. Глобализация: сущностная определенность

Теперь, после определения методологического статуса различий и выяснения отличия глобализации от исторически предшествующей ей модернизации, можно перейти к раскрытию специфической сущности глобализации.

Пожалуй, ключом к ней можно считать размытие границ между внутренним и внешним, имманентным и трансцендентным. Падение Берлинской стены и разрушение башен Всемирного торгового центра в Нью-Йорке – события в этом плане знаковые. Первое – знак положительный: все стены, разъединяющие людей и народы, рано или поздно будут разобраны. Второе – знак отрицательный, тревожно-предупредительный: ничто не гарантировано в современном глобально открытом мире. Даже, как видим, личная безопасность в самой защищенной и приверженной правам человека (право на жизнь) стране. Все фундаментальные проблемы человеческого бытия являются сегодня проблемами общими, прямо или косвенно затрагивающими всех и каждого. Беды периферии непременно отдаются в центре, а недомогания центра так или иначе сказываются на периферии. В связи с глобальной взаимозависимостью, трагически заостряемой международным терроризмом, справедливо ставятся вопросы о “глобальном сообществе”, о “беспредельном правосудии”, о формировании “глобальной публичной сферы” и т.д. Мы еще по инерции говорим о международных отношениях, хотя в действительности они дано уже “народные” (собственно глобальные).

Глобализация по-разному идет в различных сферах цивилизационной жизни: легко и быстро – в экономике; нерешительно, с оглядкой на прошлое – в политике; болезненно, с трудом – в культуре. Разнообразие форм и темпов, тем не менее, не отменяет единства этого процесса. Главное – он идет, выстраиваясь в единую и устойчивую линию-тенденцию, несмотря на массу препятствий как объективного, так и субъективного характера. И это позволяет говорить о формировании нового – глобального типа социальности. В данной связи нам представляется удачным гиденсоновское определение глобализации – как “интенсификации мировых (worldwide) социальных отношений, которые связывают далекие друг от друга локальности таким образом, что местные происшествия оформляются (shaped) событиями, происходящими на огромном удалении от них, и наоборот”. В интенсивные, взаимозависимые и взаимопроникающие социальные отношения вовлечены сегодня все субъекты глобализационных процессов – от отдельных индивидов до ТНК.


Глобальный тип социальности, возникающий буквально на наших глазах, имеет многоуровневое строение. На каждом его уровне глобализация обнаруживает свои особые черты. На метауровне новой социальности глобализация есть уже не просто призыв, как в Осевое время, а реальный прорыв к безграничной коммуникации. На мегауровне глобализация обозначена тенденцией к трансцендированию или трансгрессии национально-государственного объединения (и соответствующей идентификации) людей. На макроуровне глобализация характеризуется рождением того, что, по аналогии с “горизонтальной корпорацией” [М. Кастельса](#), можно было бы назвать “горизонтальным обществом” – обществом, структурируемым на основе не властных (по природе – вертикальных), а профессиональных (коллегиально-горизонтальных) отношений. На микроуровне, уровне отдельных индивидов, глобализация

готовит гражданина мира – человека, свободного от расовых, этнонациональных, конфессиональных и иных разъединяющих людей “идолов”.

Новая социальность, создаваемая глобализацией, продуктивно описывается также в терминах практико-теоретического континуума человеческого бытия. Практика, отвечающая глобализации и новой социальности, должна быть необычайно гибкой, а теория, соответственно, – рефлексивной. Чтобы не отпугивали термины, скажем, что “гибкость” (flexibility) давно уже стала общим местом в соответствующей (информационное общество, глобализация, мультикультурализм и т.д.) западной литературе. Имеет смысл отдать прямую, калькирующую дань его авторам. То же касается и термина “рефлексивность” (reflexivity), хотя он достаточно известен нашему читателю, и не только по философским работам, но и по словарям иностранных слов. Гибкая практика – это, по другому, практика очень динамичная, творчески адаптивная, перманентно изменчивая, экспериментально открытая, чувствительная к новым и дерзновенным проектам человека. Ясно, что все эти качества могут развиваться только на основе информационных технологий, шире – информации как главного ресурса современного глобализирующегося общества. Рефлексивная теория – это открытый, гибкий, изобретательный ум, вкус к творчеству и новизне, неуспокоенность на достигнутом, однажды найденном, постоянный критицизм и самомониторинг, прогностическая устремленность в будущее.

Внимательный читатель, хорошо знакомый с характером обсуждаемых вопросов, наверняка заметит, что в жизни многое не так, что мы почему-то приукрашиваем действительность. Что ж, замечание не беспочвенное – отвечать на него можно и нужно. Начнем с того, что теория с неизбежностью идеализирует – уже хотя бы потому, что она, по определению, направлена на выявление сущности исследуемой реальности, хотя к сущности последнюю свести никак нельзя. Но в данном случае мы эту идеализацию даже усиливаем, предлагая в целом нормативную концепцию глобализации. Опять же в этом ничего необычного нет: всякое исторически существующее когда-то начиналось как исторически должное. Скажем больше: только через должное и можно внести решительные перемены в состояние человеческих дел. Глобализация имеет свою телеологию, объективную и субъективную. Подчиняясь объективным тенденциям-целям, люди при этом реализуют свои сознательно предпочитаемые, желательные и желанные (наверняка, и приукрашенные – ведь хотят как лучше) цели. Их целеустремленность, [пассионарная](#) преданность желанно-должному существенным образом сказывается на достигаемых в конечном счете результатах.

Обсуждаемое замечание, однако, гораздо более провокативно в другом плане – в том (и это реальная проблема), что сама глобализация является пока целью, желаемым, но отнюдь не достигнутым состоянием. Глобализация на сегодняшний день выступает в качестве глобального вызова. Вызова, несущего с собой проблемы и для своих субъектов (инициаторов, творцов), и для своих объектов (аутсайдеров, маргиналов). Совместно жить в глобальном мире нам всем еще предстоит научиться.

Пока же мы живем не в глобальном, а в глобализирующемся мире. В ситуации радикального исторического транзита, насыщенного дополнительными – переходными трудностями и напряжениями. Характер данного транзита обозначают по-разному: как переход от современного к постсовременному миру, как трансформацию индустриального (производящего) общества в общество постиндустриальное (сервисное), как смену эпохи [фордизма](#) эпохой постфордизма, как движение от организованного к дезорганизованному (disorganised) капитализму, как вытеснение массового производства гибкой (flexible) специализацией и т.д.  Главное для нас здесь сам процесс перехода, а не те или иные его формы, не говоря уже об интерпретациях. Важно скорее и с меньшими издержками его пройти. Хотя так думают далеко не все. Об этом и пойдет речь ниже.

4.3. Глобализация: поиск альтернатив

Как и у любого нового процесса, у глобализации немало минусов или отрицательных последствий. Их легко находить и еще легче критиковать. Гораздо сложнее – предложить что-то конструктивное, работающее на реальное изменение ситуации к лучшему.

Критическое, но конструктивное предложение принято называть альтернативой. Отсюда и вопрос для обсуждения: а возможна ли альтернатива глобализации? Хотя бы в принципе. Стоит повнимательнее рассмотреть.

Начнем как раз с принципов. Альтернативная критика на уровне и в форме принципов хорошо известна – это утопия. Ее роль в культуре незаменима. Как остроумно заметил Оскар Уайльд, на карту Земли, на которой не обозначена утопия, не стоит смотреть, так как эта карта игнорирует страну, к которой неустанно стремится человечество. Утопическая альтернатива глобализации по-своему нужна: она развивает социальное воображение, будоражит умы, делает процесс восприятия исторической реальности более многомерным, придирчивым, строгим. Однако это – чисто идейная, теоретическая перспектива. К реальному историческому творчеству людей она имеет, если вообще имеет, очень отдаленное отношение. Полноценный исторический проект требует иных оснований и других, более развитых и материально фиксируемых, средств. Одного идейного энтузиазма и благородного волевого порыва тут явно недостаточно. Все выглядит, как в той шутке: теоретически – лошадь, а практически – не везет.

Тогда вопрос следует конкретизировать: возможна ли реальная (практическая) историческая альтернатива глобализации? Отвечая кратко, – нет, невозможна. Хотя многое, казалось бы, говорит в пользу “да”. История далеко не линейна – это теперь аксиома. В ней нет однозначных и автоматически (за спиной реальных субъектов истории) работающих законов. Современный мир темпорально (социально-исторически) многослоен, о чем подробно уже было сказано.

И тем не менее... И тем не менее в дымке истории угадывается некая последовательность. Обозначается она всегда определенным набором возможностей, который задается каждым конкретным этапом общественного развития. Он, этот набор, лежит в основе реального исторического выбора, совершаемого обществом, а вернее, людьми, его составляющими. Нельзя выбрать то, чего нет в природе, что не намечилось, не проклюнулось еще в самой жизни. Чем шире набор исторических возможностей, тем богаче общественная жизнь, тем ярче палитра предлагаемых решений. По мере продвижения общества вперед растут, множатся и его исторические возможности (шансы), но всякий раз их количество, да и качество, конечно, ограничено.

Историческая последовательность, далее, уточняется тем обстоятельством, что в смене этапов общественного развития есть своя логика, логика преемственности и очередности. Нельзя из пункта А истории попасть в пункт В, минуя или игнорируя пункт Б. Но не возвращаемся ли мы тем самым к уже опровергнутой – и временем, и критикой – линейности истории? Ни в коем случае. История действительно не Невский проспект. Она полна зигзагов, попятных движений, застойных топтаний, окольных путей, обходных маневров и прочих “искривлений”.

Обратим, однако, внимание на содержательную, а не формальную сторону дела: все искривления, все “неправильности” истории предполагают некий ориентир, некий идеальный образ того, что и как должно быть, что правильно. Хочется верить, что он не только словесно-семантический, но и жизненно-практический. И если история состоит не только из стихийной, но и сознательной (разумной) деятельности людей, то ясно, что такой образ не может не привлекать, не может не ориентировать ее.


При удачном наложении названного ориентира на реальные (читай: практически реализуемые) возможности общественного развития получается оптимальный исторический выбор. Разумеется, далеко не всякий исторический выбор, как показывает все та же история, оптимален. Поэтому мы и говорим об удаче. Те, кому с ней повезло, вырываются вперед, становятся авангардом истории. Удачность общего исторического выбора оборачивается оптимальностью принимаемых решений (действий, дел) на других, более низких уровнях бытия. А это значит, что продвинутые варианты развития притягивают прежде всего не своей инаковостью и новизной, а тем, что они более результативны, эффективны, продуктивны.

Можно, разумеется, упорно отстаивать прежние, уже выработавшие свой исторический ресурс формы жизни, можно писать гусиным пером, когда есть авторучки, пользоваться счетами и арифмометрами при наличии микрокалькуляторов, можно многое другое. Но все это либо банальная отсталость, либо самозащитная идеологическая фронда. А скорее, и то и другое вместе. Есть, впрочем, и “неисправимые


фундаменталисты”, которые сознательно тянут историю назад – в архаику и традиционализм прошлого, в фанатично-темное средневековье.

В то же время не следует и форсировать события. Каждый этап развития решает свои исторические задачи, что и делает его необходимым. В норме, т. е. в случае естественно-исторического развития, он сходит со сцены не раньше, чем раскроет свой потенциал, выработает свой ресурс, отслужит свое время. Не потому, следовательно, что запутался в неразрешимых противоречиях, начал стагнировать и загнивать, не от недостатка, а от полноты развития своих сущностных сил.

Всю эту диалектику убедительно демонстрирует нам переход от модернизации к глобализации. Глобализация – это модернизация, переливающая через край, насытившая до предела все свои базовые параметры и перспективы. Качественный скачок как достойное увенчание органически разворачивающегося процесса.

Опираясь на сказанное, можно, надеемся, утверждать, что альтернативы глобализации нет. Ее возникновение не спровоцировано чьей-то злой волей. Не является она и вывихом истории, уклонением от ее какого-то естественного пути. Глобализация вызвана к жизни органической логикой исторического развития, подкрепленной инициативой и проективно-целевой активностью западного (а в перспективе – и всего) человечества. Как результат расширения и, главное, содержательного насыщения “жизненного пространства” модернизации. Глобализация не могла не состояться. Она – необходимый этап в развитии человечества, в движении вида *Homo sapiens* к своему действительному единству, к “мировому обществу”. Разнообразие при этом не исключается, наоборот, предполагается, но теперь уже в рамках нового исторического типа. Против глобализации, по верному замечанию А.Ф. Филиппова, звучит “только голос слабых. Уже проигравших или обоснованно опасющихся проиграть стран” . Констатация очень верная: для многих сегодня глобализация – это глобальный вызов, вызов, выбивающий из седла жизни, лишаящий надежды на реализацию самых светлых (“светлое будущее”) желаний и целей.

В данной связи нельзя обойти вниманием так называемую “глобализацию снизу”, или альтерглобалистское движение. Движение молодое (началось в 90-х годах XX в.), но уже приметное. Некоторые авторы возлагают на него большие надежды – как на реальную альтернативу глобальному капиталу и “интернациональному отчуждению”. Что ж, не исключено, что в будущем альтерглобализм станет мощным социальным движением. Пока же оно не может похвастаться ни теоретической зрелостью (“современная глобальная система мирового империализма”, “экономика солидарности”, “ассоциированное созидание”), ни практической конструктивностью (одни акты вандализма во время “саммитов” альтер- или антиглобалистов чего стоят). Альтернатива, которую пытаются отстаивать альтерглобалисты, пока очень размыта и неопределенна, притом что и утопична. Судите сами. “Эта альтернатива, – пишет известный российский участник и теоретик альтерглобалистского движения **А.В. Бузгалин**, – видится мне:

- всесторонней, всеохватывающей, но антитотальной, основанной не на всеобщей унификации (что характерно для глобального капитала), а на многообразии, уникальности, неповторимости, самостоятельности агентов;
- антигегемонистской, снимающей власть капитала и подавление (экономическое, политическое, духовное) им человека в неотчужденных формах равноправного диалога;
- альтерглобальной (если угодно, постглобальной), т.е. развивающей процесс интернационализации путем снятия его современных корпоративно-капиталистических ограничений;
- посткорпоративной, использующей достижения корпоративных структур через снятие их бюрократических, иерархических ограничений.” .

Чем не новое (и очередное) издание “светлого будущего”, а с учетом его интернациональных масштабов – и мировой революции.

Подведем итоги. Есть достаточно оснований полагать, что нет альтернативы (противоположности) глобализации, но есть альтернативы (варианты) в рамках глобализации. Представлены они определенными национальными стратегиями встраивания в современные

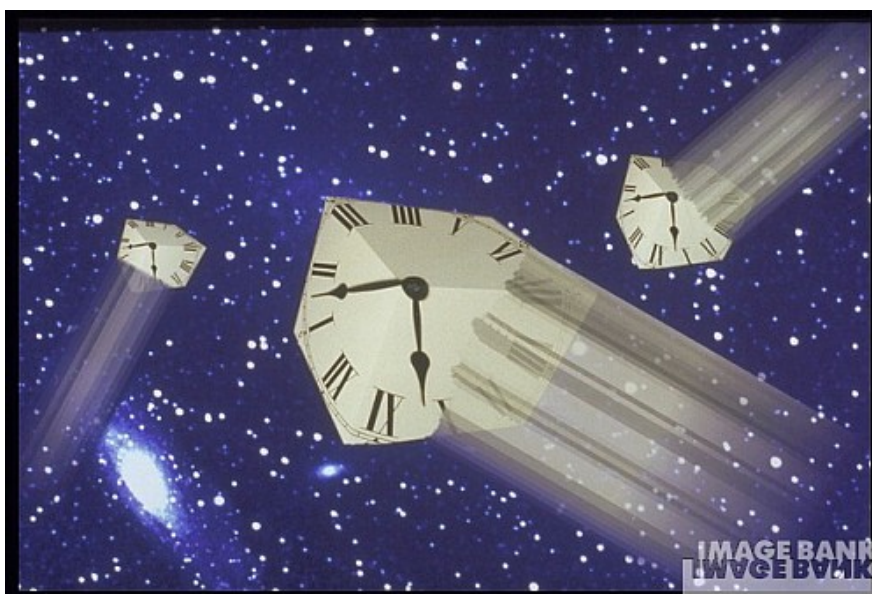
глобализационные процессы. "Первый мир", что понятно, в нее уже встроен и пожинает немалые плоды. "Второй мир" не без сомнений и трудностей, но встраивается. Что до "мира третьего", то он на вызов глобализации по-настоящему еще и не развернулся. Впрочем, во всех трех мирах есть люди, которые не могут или воинственно не хотят встраиваться в любые глобализационные процессы. Они, похоже, формируют еще один мир – "четвертый", который несет с собой угрозу, прежде всего террористическую, для всего остального мира. Будем надеяться, однако, что сбить мир с дороги разума и прогресса, а это теперь дорога глобализации, им не удастся. Победа будет за гражданами глобального, а не антиглобального ("новое средневековье") мира. Но для этого предстоит многое сделать. Главное – не спасовать перед вызовом глобализации, отнестись к нему не как к трагедии ("шире Вселенной горе мое" – можно ведь и так), а как к проблеме, которую мы, каждый из нас, в силах принять и разрешить. Разрешить и пойти дальше – от глобализирующегося к собственно глобальному миру, который, по прогнозам, будет характеризоваться политическим режимом прав человека.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 4

Глобализирующаяся современность

1. Какое соотношение "глобализации" и "глобализма" можно считать оправданным?
2. Какие периодизации процесса глобализации Вы знаете?
3. В чем суть понятия "специфическая сущность"?
4. Какая разница между интеграцией и глобализацией?
5. Что такое рыночный фундаментализм?
6. Что понимается под глобальной социальностью?
7. Что такое глобализация как вызов?
8. Что понимается под "горизонтальным обществом" (М. Кастельс)?
9. В каком смысле корректно применять термин "альтернатива" к истории?
10. Насколько состоятельна альтерглобалистская альтернатива глобализации?

Глава 5. Современность и типология социальности



Log on in search of community.
Continue the tradition of breaking with tradition.

Mix codes.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Выше (гл. 4) мы уже говорили о глобальной социальности. Но это, конечно, самая общая ее характеристика, и она требует уточнения, внутренней и внешней дифференциации. Основанием обеих дифференциаций являются культурные коды. Культурные коды – это ценностно-нормативные инварианты, задающие некий алгоритм **коммуникации**, или образ жизни, в том или ином обществе. Ясно, что мы понимаем социальность, социальное не по Марксу, а по Макс Веберу. Последний убедительно показал, что все в нашей жизни начинается с головы, а не с желудка, то бишь экономики, что, в частности, капитализм начинался не с первоначального накопления капитала, а с духа капитализма. Только впусив этот дух (соответствующие смысловые ценности) в свое сознание, Европа смогла выйти (и то не сразу – на все требуется время) на цивилизованный рынок и капитализм с человеческим лицом. Основанная на культурных кодах, внутренняя дифференциация дает нам такие типы социальности, как коллективизм, индивидуализм и плюрализм. Она совпадает с историческим, асинхронно-генетическим подходом к проблеме. Ведь очевидно, что плюрализм появился не как Минерва из головы Юпитера, т.е. неожиданно и на пустом месте. Внешняя дифференциация имеет дело с теми же типами социальности, только два из них – коллективизм и индивидуализм – располагаются теперь на границах плюрализма, по периметру его исторического бытия. Внешняя дифференциация совпадает с синхронным, по сути структурно-функциональным подходом к проблеме. Она опирается также на введенное нами разграничение “современного мира” и “мира современности”.

Предлагаемая типология работает также и применительно к отдельным обществам как макросубъектам глобальной социальности. Субъекты эти вообще-то очень разные. У одних плюралистическая социальность является доминирующей, ведущей. У других она пытается обрести исторически продуктивную самостоятельность, с трудом отрываясь от коллективизма и индивидуализма. А у некоторых плюрализм не вышел еще из состояния утопии, еле различим на горизонте их исторического бытия, не говоря уже о более узких – групповых и индивидуальных – жизненных горизонтах.


Темпоральная (социально-историческая) многослойность современного мира позволяет говорить о не всегда спокойном, благополучном, но в целом вполне легитимном сосуществовании различных типов социальности – коллективизма и индивидуализма прежде всего. Но если верить в прогресс, а верить в него все-таки надо, и признавать хоть какую-то, пусть минимальную, конкуренцию форм человеческого общежития, то придется согласиться с некоторой исторической последовательностью или сменяемостью типов социальности. Переход от коллективизма к индивидуализму, фиксируемый сегодня многими исследователями, свидетельствует об определенном историческом развитии (и развитости) всей системы общественных отношений между людьми. Его можно рассматривать даже как определенную меру общественного развития, одну из форм выражения социального прогресса.

Более того, к концу XX века, на наш взгляд, коллективизм и индивидуализм как типы социальности обнаружили свой “физический” (историческая усталость) и моральный (отсталость) износ. К ним нет теперь былого доверия, они не вызывают уже прежнего энтузиазма – теоретически отстаивать и практически утверждать. Крах так называемого реального социализма, с одной стороны, и кризис индустриализма, или классической рыночно-экономической модели бытия, – с другой, является тому наглядным подтверждением. В общественное сознание твердо вошло ощущение какой-то завершенности, “исписанности” очередной эпохальной страницы, если не всей книги, истории. Для человека религиозного это может служить указанием на приближающийся конец света, апокалипсис. Для человека же нерелигиозного, светского это вызов времени, ожидание и требование фундаментальных изменений, радикальных перемен.

В плане фундаментально-исторического ответа данный вызов, порождаемые им ориентации, надежды и перспективы обретают форму плюрализма. Плюрализма как действительно современного типа социальности, идущего на смену коллективизму и индивидуализму, способного сохранить и поднять на качественно новый уровень накопленный исторический потенциал.

5.1. Коллективистский тип социальности

В социально-типологическом измерении человеческого бытия коллективность по праву занимает исходно-первое место. Это самая древняя форма человеческого общежития. В своей исторической первичности она неотличима от общественности как таковой. Первобытный коллектив и общество когда-то совпадали. Совпадали пространственно – как совместное поселение или проживание на одной территории, деятельностно – как общий труд по удовлетворению насущных материальных и духовных потребностей, культурно – как идентификационное освоение единых ценностей, норм, идеалов. Со временем масштабы общества изменились, оно “пополнилось” за счет экзогамного, союзнического, а то и просто завоевательно-экспансионистского включения в свой состав все новых и новых людей. Первобытный коллектив при этом никуда не исчез. Он как бы ушел в основание исторического бытия общества, став одной из самых глубоких детерминант его образа жизни. На первый план вышло последнее из указанных совпадений – культурно-идентификационное. Оно-то и стало основополагающим, конституировав коллективизм в качестве особого типа социальности.


Ключ к пониманию коллективистской социальности дает традиция (традиция как традиционность). “Скобочное” это уточнение очень важно: традиции есть в любом обществе. Но лишь в домодерном обществе они носят сущностно-определяющий характер. Даже “посттрадиционный порядок, – верно замечает Э. Гидденс, – не таков, в котором традиции исчезают, – это совсем не так. Это – порядок, в котором традиция меняет свой статус. Традиции вынуждены объяснять себя, становиться открытыми для вопрошания или дискурса” .

Традиция представляет собой особый способ или механизм передачи исторического опыта, обеспечения преемственности и устойчивости в индивидуальном и общественном развитии людей. Доверие и подражательное (готовность повторять, воспроизводить, надстраивать) отношение к составляющим данный исторический опыт верованиям, взглядам, знаниям, а также практическим навыкам и умениям основываются на самом факте их возникновения и существования в прошлом. В традиции прошлое господствует (доминирует, превалирует, “приоритетствует”) над настоящим. “Тогда”, в прошлом, был создан этот мир; теперь, в настоящем, он просто продолжается, поддерживается, повторяется. Не только настоящее, но и будущее, которым в других условиях вдохновлялось бы настоящее, подгоняется так или иначе под прошлое, предстает как его реминисценция. Данное положение вещей закрепляется также доминированием нравственно-религиозных ценностей над ценностями инструментальными. Главное – не цель, пусть и сулящая значительный успех, немалую выгоду, а ценность, или некая идеальная устремленность, “мечта”, которая при этом реализуется.

Строго говоря, традиция имеет дело не просто с умениями и знаниями, а с их образцами – образцовыми умениями и знаниями. Как образец традиция отсекает и пресекает всякие новшества и улучшения, всякую креативную деятельность, однозначно оценивая все эти инициативы как вредное отклонение от того, чему по определению (без рефлексии и сомнения) нужно только следовать. Скажем мягче: все новое, если оно там, в традиционном обществе, вообще появляется, подается и воспринимается как переоткрытие, перетолкование и прояснение, старого возвращение к истокам, припадение к чистому роднику “старого доброго времени”.

Коллективизм характеризуется тем, что можно было бы назвать геронтократией: чем старше, тем умнее; чем древнее, тем совершеннее; чем (темпорально) глубже, тем истиннее. Не своевольничать, не изобретать в гордыне новое, а как можно точнее повторять, буквально копировать то, что делали и оставили в назидание отцы и деды. Короче, сделанное прежде воспринимается как образец для делаемого сейчас.

Как социальный инстинкт традиция представляет собой особую взаимосвязь индивида и общества. Ее отличают внутренняя недифференцированность, слитность, сращенность. И “бездистанционность”, если воспользоваться удачным термином В.С. Барулина. Здесь нет простора или зазора для маневров ни со стороны индивида, ни со стороны общества. Со стороны индивида понятно – это полный социальный контроль, прямая зависимость от окружения, группы, общества в целом. Но, оказывается, есть и обратное движение – приватизация социальных институтов, индивидуальный (не

должностной, не служебный) окрас власти, прав, полномочий. Итак, коллективизм как “мир без социальной дистанции” живет “непосредственным тождеством социально-всеобщего и частно-индивидуального” .

Традиция накладывает свою печать на все, с чем соприкасается, что попадает в орбиту ее влияния. На человека, – превращая его в социально-типажное лицо, не давая ему развиваться как индивидуально-личностному существу. На свободу, – изменяя ее до неузнаваемости коллективной ответственностью (читай: безответственностью) в форме круговой поруки. На общество, – блокируя его развитие (непрерывно возобновляемый статус-кво, только санкционированные изменения).

Традиция задает статусно-центрированный образ жизни. Это означает, что не личность определяет статус, а, наоборот, статус – личность, что функции или роли, выполняемые людьми, находятся в зависимости от таких аскриптивных, или предписанных, вещей, как возраст, пол, принадлежность к той или иной (родовой, семейной, клановой, территориальной и т.д.) общине. Усилия, направленные на исправление этой ситуации, к успеху, как правило, не приводят. Чаще всего они и не предпринимаются. Люди принимают как должное сложившийся социальный порядок. Социально-статусная предопределенность жизненного пути человека практически сводит на нет все его инициативные самоопределения.

Коллективистская социальность носит “закрытый” характер. И это видно по всему и во всем. В том числе и по линии общей мировоззренческой ориентации. Она насквозь циклична и, несколько позднее, [эсхатологична](#).

Нам трудно сейчас представить, но древний грек, например, жил с сознанием того, что все лучшее уже позади. В этом его убеждал миф о Золотом веке. Миф о том, что когда-то, в самом начале мира люди жили в радости, равенстве и братстве, не знали ни изнурительной работы, ни болезней, ни других каких-то напастей. За Золотым веком, однако, с необходимостью последовал век Серебряный, затем Медный и Железный. Это фактически скольжение по наклонной плоскости зла и порока. “Железный” конец есть подведение черты под этой циклически неизбежной деградацией. Он обычно представлялся в виде мирового пожара или потопа (иногда последовательно того и другого), после которого все начиналось сначала, время вступало в новый цикл.

[Эсхатология](#) разрывает мифологический цикл и вытягивает его в линию, однозначно направленную в будущее. Но она тоже имеет свои пределы и в этом смысле замкнута, закрыта. С одной стороны, ее ограничивает четко определенное начало, т.е. творение мира, а с другой, и это главное, – столь же четко определенный (предопределенный) конец – Судный день. Тут, впрочем, есть место для оптимизма. Но только для тех, кто усердно соблюдал религиозные заповеди или предписания и всю жизнь готовил себя к встрече с Богом.

В коллективистском типе социальности локальное и региональное преобладало над общим и универсальным. И это тоже можно рассматривать как некую его “закрытость”.

Закрытость (для более широких отношений и связей) уплотняла отношения между людьми до личной преданности и зависимости. Что вполне понятно. При том уровне технологического развития (во всех областях общественной жизни) только непосредственные контакты, личная причастность, индивидуальная вовлеченность могли обеспечить движение знаний, навыков, умений от учителя к ученику, от мастера к подмастерью, от поколения к поколению. Движение это, отметим, имело форму передачи рецептов, секретов, тайн, заветов. Это позже, уже в рамках нового типа социальности, появилась методология, т.е. формирование умений и навыков на основе систематизированного и технологически-последовательного знания. Непосредственной вовлеченностью в дела и отношения или, иначе, личной зависимостью решались определенные социальные задачи. Так, присяга, которой в средние века ритуально скреплялись отношения между вассалами и сеньорами, по-своему уравнивала участвующие стороны, придавая их взаимосвязи оттенок простого покровительства отца сыну.

Личная зависимость – это нечто от общины и клана, это общинность, а не общественность с ее более официальными, ролевыми и статусно-функциональными отношениями между людьми. Развивая данную мысль, можно сказать, что личная зависимость определяет горизонт доверия и солидарности в

коллективистском типе социальности. Он достаточно узкий и не выходит, по сути, за рамки семьи, родственного союза, вообще – общности местного или локального характера.

В коллективистской социальности отсутствует выделенная (автономная) персональность, индивидуальная субъективность. Это не значит, конечно, что там нет заметных, ярких, выдающихся (среди других) индивидуумов. Они, несомненно, есть. Но их социальная роль ограничена их же способностью ярко и убедительно выражать коллективные верования и представления (а не себя, свои личные убеждения и предпочтения).

Коллективизм как социальность глубоко холистичен. Он выстроен или организован как жесткое целое. И не просто как целое, а как явно превалирующее, доминирующее (по отношению к своим частям) целое. Человек в нем не просто часть – частичен. Он живет сочетанием, сложением, дополнением, а не дифференциацией, выделением, обособлением (автономизацией). Он значим постольку и настолько, поскольку и насколько функционален, т.е. вносит свой вклад в целое, обслуживает его интересы, реализует его цели.

Как ценностно-нормативная реальность рассматриваемый нами холизм принимает форму общего блага. Общее благо иерархически завершает систему ценностей коллективистской социальности. Прежде всего оно обеспечивает единение человека с другими людьми, придает смысл его индивидуальному существованию, гарантирует некий психологический комфорт.

За идеей общего блага стоит в действительности более прозаическая и понятная всем вещь – главенство некоторого Мы-целого, Мы-идентичности – например, общества, государства, нации, класса – над человеческой личностью. Историческое оправдание у него есть: целое когда-то могло развиваться только за счет частей, составляющих его членов. Другого, не исторического, оправдания здесь и быть не может. Впрочем, оправдание коллективизма, как и других типов социальности, не входит в задачу нашего исследования – это отдельный вопрос.

5.2. Индивидуалистический тип социальности

Как тип социальности индивидуализм характерен для индустриального, или современного, общества, начало которому, как известно, было положено промышленной революцией – сначала в Англии (конец XVIII в.), потом во Франции (начало XIX в.), далее в Германии (с 40-х гг. XIX в.) и других странах. Отличает его прежде всего массификация (массовость, омассовление всего и вся). Массификация, омассовление и индивидуализм – сопряжение это, на первый взгляд, парадоксально. Но это именно первый взгляд. И характерен он для тех, кто привык отождествлять индивидуализм с индивидуальностью, ее утверждением и развитием. В действительности же индивидуалисты – социальные атомы, и в этом своем качестве (именно как атомы) они все на одно лицо.

Под массой обычно понимают большую и разношерстную группу (даже просто совокупность) людей, не имеющих четкой социальной ориентации и организации, но стереотипно, унифицированным образом реагирующих на общие стимулы – события, обстоятельства, те или иные факторы среды. "Массификация" производна от "массы", но имеет более широкий смысл. Это не только масса людей, но и масса товаров, услуг, сведений-сообщений. А еще макрофилия – горячая любовь к максимальным объемам, размерам, темпам и скоростям, к циклопическим масштабам, числам, потокам, к большим величинам и мощностям. Эйфелева башня в Париже, английский пароход "Титаник", небоскребы типа Эмпайр стейт билдинг – все это убедительнейшие примеры макрофилии или гигантомании как отличительной черты индивидуалистической социальности. Большое – значит прекрасное, совершенное, оптимальное, идеальное. Логика гигантизма не знает пределов. В условиях индивидуализма ею захвачен весь образ жизни, в том числе и потребление, оно тоже должно быть "большим" – расширенным, диверсифицированным, максимальным.

Весьма приметна в этом типе социальности экономическая составляющая. По образу и подобию того, что и как происходит в экономике, распределяются богатство, власть, престиж, устанавливаются приоритеты и цели во всех других сферах или областях общественной жизни. Все общество предстает здесь как единая индустриально-экономическая машина. Во всем чувствуется некая

механическая (машинная) заведенность. Не отстает от общества в данном плане и человек – он тоже утверждается в своей экономической определенности, становясь homo economicus.

Социальная матричность экономики с ее прогрессирующей специализацией оборачивается “частичным работником”, “одномерным человеком”, “человеком-функцией”, “ученым невеждой” и т.п. Все эти не очень симпатичные образы выражают в сущности одно – ограничение человека узким кругом деятельности (дальше носа тут поневоле уже ничего не увидишь), пожизненное закрепление индивида за отдельной операцией или одной какой-то функцией. Сборочный конвейер, где каждый, что называется, крутит свою гайку, можно считать воплощением и подтверждением такой функциональной специализации. Частичность и фрагментарность экономически структурированной социальности отчуждает человека от целей и задач более широкого целого (предприятия, отрасли, своей стратификационной группы, общества в целом), порождает безразличие, апатию, а подчас и желание что-то сломать, выбить, перевернуть (вспомним хотя бы английских луддитов XVIII и XIX вв.). Отчуждение переживается как зависимость от внешних, непонятных и явно превосходящих сил, сил подавляющих, безучастных, безжалостных.

“Массовость” индивидуалистической социальности по-своему сказывается на экологии общества. Картина в целом удручающая. Современное общество, пожалуй, самое грязное в истории человечества. Вообще грязь и цивилизация – вещи несовместимые. Экологическая грязь, однако, составляет исключение. Люди вычистили свои жилища, но ужасно захламили свой общий дом – природу. Индустриальное освоение природы, достигнув невиданных ранее масштабов, превратилось в настоящую борьбу с ней. Борьбу не на жизнь, а на смерть. Не выдержав антропогенного натиска, природа стала умирать.

Другие ценностно-нормативные характеристики индивидуализма сосредоточены вокруг трех духовных опор Модерна – Разума, Прогресса и Свободы. Но поскольку мы о них уже говорили, то здесь ограничимся одной только отсылкой – см. главу 2.

5.2.1. Case study: коллективизм и индивидуализм в лингвистическом интерьере

Как социальные типы и культурные коды коллективизм и индивидуализм пронизывают собой соответствующие общественные системы, все их элементы, слои, уровни, связи. Ярко заявляют они о себе и в сфере языка, позволяя еще раз убедиться в справедливости хайдеггеровского “Язык – дом бытия”.

В рамках коллективизма, как было показано выше, человек развернут на прошлое, в рамках индивидуализма, напротив, – на будущее (в качестве первого шага – на настоящее). Это хорошо видно на примере составления “творческих биографий” – *Résumé* или *Curriculum Vitae* (CV). “Наш человек” начинает перечислять свои прошлые достижения и успехи, вполне естественно завершая их современностью: занимаемой должностью, недавним повышением квалификации, последней по времени публикацией и т.д. А вот в англо-саксонском, безусловно индивидуалистическом мире, все делается с точностью до наоборот: сначала занимаемая должность, последняя (в ближайшем прошлом) полученная степень, последняя (только что появившаяся) публикация, а затем уже по нисходящей все остальное. Темпоральная инверсия, надо сказать, весьма существенная. Человек коллективистского типа выходит из традиции, идет в настоящее из прошлого. Человек индивидуалистического типа, напротив, всячески подчеркивает современный (относящийся к настоящему времени) “стартовый капитал”, словно последний только что создан, как будто он готов или готовится развивать свои успехи в будущем. Прошлое в обоих случаях – background. Но только для индивидуалиста это фон, “тень”, а для коллективиста – исток, причина, вывернутое на поверхность объяснение.

В коллективистской социально-культурной среде Мы преобладает над Я, в индивидуалистической, напротив, – Я стоит выше, чем Мы. За примерами далеко ходить не надо. Возьмем обыкновеннейшую вещь – адрес: в какой последовательности делается надпись на почтовом отправлении? На Западе на первом месте стоит имя, затем – дом (номер), улица, город, страна. По нашей же, отечественной традиции последовательность записи прямо противоположная: вначале идут город, улица, дом и только потом, в самом конце – человек, его имя. Есть, кстати, различие и в подаче самого этого

имени – притом не только применительно к почте, но во всех без исключения коммуникативных ситуациях. Русская традиция ставит имя (индивида, Я) после фамилии, т. е. имени семьи. Западная, в частности английская, фиксирует обратный порядок: первым идет имя (личное название человека), которое так и называется *first name*, вторым – фамилия. В “коллективистском” адресе Я тщательно, со всех сторон обставляется контекстом, индивид медленно и последовательно выявляется его многочисленными поясами. В “индивидуалистическом” адресе, напротив, он с самого начала ставит себя в центр всех остальных реалий своего местонахождения. Еще одна интересная деталь: по западной традиции, адрес отправителя указывается в верхнем левом углу (опять на первом плане Я-образ), а не внизу, как у нас.


Нечто подобное наблюдаем мы и в библиографической культуре (ссылки, списки литературы и т.д.). Верные своей коллективистской традиции, мы сначала пишем фамилию автора, а потом его инициалы. В западной, индивидуалистской, традиции вначале идет имя (полное, заметим, а не просто инициалы), а затем уже фамилия. Хотя общий алфавитно-фамильный порядок в библиографических списках сохраняется и здесь.

Индивидуалистическая культура возвышает персональное начало жизни не только концептуально, но и графически. Отнюдь не случайным нам представляется то обстоятельство, что в английском языке личное местоимение “я” пишется с заглавной буквы. Для сравнения: в русском языке заглавность достигается, да и то не во всех контекстах, “вы” – личное местоимение второго лица множественного числа. Личное множественное лицо – это безусловно Мы-образ. Фиксируемая выделенность личного Я в английской культуре отмечена также косвенным падежом личного местоимения Я (I). Выражение *It is I*, которое в смысловом плане никаких недоразумений не вызывает, в английском языке не употребляется. В его нормативном эквиваленте *It is me* в глаза бросаются сразу две вещи: обращение к себе как бы в третьем лице и лишение I его заглавной определенности (на него как бы со стороны, как на собственность смотрит сам хозяин).

Эгоцентризм индивидуалистической культуры ярко проявляется и в синтаксисе, т. е. в законах соединения слов и построения предложений. Так, в английском языке все предложения имеют четкую, чтобы не сказать жесткую, структуру: субъект, предикат, объект. На первом месте, естественно, субъект – здесь это не только грамматический, но и смысловой акцент. Как показывают специальные исследования, субъект отсутствует только в трети английских предложений, тогда как, например, в японском языке эта цифра составляет 75%.

В коллективистском типе культуры “Мы” часто фигурирует там, где вполне могло бы стоять и “Я”. По-русски (более) правильно Мы с другом, а не Я с другом, Мы с Ивановым, а не Я с Ивановым. Англичанин же подобной скромности (а может, родовой привязанности к Мы) лишен: *My friend and I* (буквально: Мой друг и я); *Smith and I* (буквально: Смит и я). Но у него одно очень важное преимущество: видимо, уважая и подчеркивая достоинство Другого, он свое I ставит на второе место. Еще примеры: Мы знакомы? – *Do I know you?* (буквально: Я знаю тебя/вас?) Увидимся – *See you* (буквально: Увижу тебя/вас).

Весьма показательны и формулы извинения в рассматриваемых типах культуры. Русский (русскоязычный) коммуникант, ориентируясь на адресата, говорит Извините (Извини, Извиняюсь – панибратски и несколько грубовато), в то время как англичанин (англоязычный) неизменно бросает свое *Sorry*, с необходимостью возвращаемое к Я-субъекту (развернутая форма: *I am sorry*). Есть, конечно, и более вежливая форма *Excuse me*, но, во-первых, она употребляется реже, а, во-вторых, в ней опять акцентируется I-me.

Интересны в данном плане также результаты сравнительных исследований “языкового сознания” русских и англичан. В ядре языкового сознания русских на первом месте стоит слово “человек”, на десятом – “друг” и только на 36 – “я”. У англичан картина совершенно иная: на первом месте стоит “me” (я), на втором – “man” (человек), ну а “friend” (друг) явно оттеснен, у него только 73 место .

Порождающие структуры коллективизма и индивидуализма убедительно заявляют о себе и во фразеологии, в частности в пословицах и поговорках – этих “компактных трактатах по ценностям культуры” (Л. Самовар и Р. Портер). Разумеется, в любой культуре есть разные пословицы и поговорки, отражающие

нелинейность исторической судьбы народа, особенности государственного и общественного строя страны, внешние влияния, природную среду и т.д. И тем не менее можно говорить о разной степени репрезентативности тех или других из них. Для русской культуры, коллективистской в своей основе, наиболее характерна, видимо, следующая мудрость: То не страх, что вместилах; Глас народа – глас божий; Вперед не забегай, а от своих не отставай; Не имей сто рублей, а имей сто друзей; На миру и смерть красна; Все за одного, и один за всех; Стоя вместе у колодца и ведро с ведром столкнется; Межи да грани – ссоры да брани; Пропадать, так всем вместе. Прямую (индивидуалистическую) противоположность названным составляют многие английские пословицы и поговорки. Вот только некоторые из них: An Englishman's house is his castle (Дом англичанина – его крепость); A hedge between keeps friendship green (Забор между соседями поддерживает дружбу); Good fences make good neighbours (Хорошие заборы способствуют добрососедским отношениям); Love your neighbour, yet pull not down your fence (Люби своего соседа, но не сноси свой забор); He travels the fastest who travels alone (Тот едет быстрее, кто едет один); Friends are like fiddle-strings and they must not be screwed too tightly (Друзья как струны скрипки, и их нельзя натягивать слишком крепко); Come seldom, come welcome (Чем реже ты приходишь, тем больше тебе рады) ♦.

Для социальной системы индивидуализма характерна так называемая коммуникативная неимпозитивность – недопустимость оказания коммуникативного давления на партнера ♦. Проще говоря, это запрет на навязывание своего видения проблем, мира, на вмешательство в чужое privacy. За ней стоит право индивида на свободу и независимость, на личную автономию. Ярким выражением коммуникативной неимпозитивности является, например, стремление англичан избегать употребления императива, поскольку он несет в себе прямое воздействие на собеседника. Социальная система коллективизма в этом плане достаточно бесцеремонна. Русские коммуниканты, не стесняясь, ибо движимы благородным чувством человеческой солидарности, задают личные вопросы, вмешиваются в чужой разговор, легко делают замечания и раздают бесплатные советы незнакомым. Вот уж поистине, простота хуже воровства.

Как видим, язык, его грамматические категории тоже подпадают под действие, несут на себе печать соответствующих социальных типов (кодов) – коллективизма или индивидуализма. В языковой осадок непременно выпадут со временем и плюралистические схемы или формы бытия. Пока же плюрализм только вселился и начал обживать языковой “дом бытия”.

5.3. Плюралистический тип социальности



О плюрализме – не в теории (он там давно), а в жизни, на практике – в полный голос заговорили сравнительно недавно. И тому есть свое объяснение.

Конечно, плюрализм не то же самое, что и плюральность (множественность). И все же количество сыграло здесь свою роль. Увеличилось, и значительно, население, общество стало массовым – в буквальном (количественном) смысле этого слова. “Города переполнены. Дома переполнены. Отели переполнены. Поезда переполнены. Кафе уже не вмещают посетителей. Улицы – прохожих. Приемные медицинских светил – больных. Театры, какими бы рутинными ни были спектакли, ломаются от публики. Пляжи не вмещают купальщиков. Становится вечной проблемой то, что прежде не составляло труда, – найти место”, – так характеризует эту ситуацию **Ортега-и-Гассет** ♦. Как результат, выросла плотность социальных связей на один квадратный метр жизненного пространства. Правда, и жизненного пространства стало больше. Оно теперь не ограничивается географическим местом, т. е. территорией, на которой “располагается”, существует, вершится социальная активность. Появились информационное, образовательное, правовое, глобальное и, самое необычное, виртуальное пространства. С учетом нарастающей интенсивности (частота и напряженность) социальных связей и эти пространства заселяются сегодня достаточно плотно. И не только пространства – время тоже. В самом деле, нынешние электронные средства коммуникации позволяют людям, где бы они ни находились, устанавливать между собой в буквальном смысле мгновенную связь. Из всех режимов бытия он-лайнный становится самым популярным. Некоторые исследователи в данной связи говорят о сжатии пространства и времени в современном мире.

Отдельный человек, индивид сталкивается сегодня с гораздо большим, нежели в прежние времена, числом событий, дел, поступков, лиц, а также настроений, взглядов, позиций, идеалов. И все требует какого-то отклика, какой-то реакции, какой-то оценки. Особую проблемность этой ситуации придают необходимость выбора (в самой по себе множественности можно и утонуть) и возрастающая социальная значимость каждого Другого (нельзя не замечать, проходить мимо, оставаться безучастным).

Плюрализм конституируется как определенный выход из той напряженной, чтобы не сказать тупиковой ситуации, в которой оказались ныне коллективизм и индивидуализм. В отличие от коллективизма, плюрализм несет с собой уважение личного достоинства человека – конкретно каждого, а в противоположность индивидуализму, он поощряет и утверждает коммуникацию с Другим. Исторический выбор-переход здесь следующий. Не один (индивидуализм-атомизм) и не все (коллективизм-полимеризм), а некоторые (плюрализм-молекуляризм). Я и Ты (Другой), мой жизненный мир и Другие. Другой не как объект наблюдения и монологического вопрошания, а как субъект диалога, в котором ставятся под сомнение предубеждения и предпосылки моей собственной самости.

Важно обратить внимание на то, что с переходом к плюрализму коллективизм и индивидуализм не отбрасываются или нигилистически перечеркиваются, а радикально преобразуются. Так, коллектив превращается из холистического, “крепко сбитого” целого в рассредоточенную (и только коммуникацией “собираемую” целостность, а Другие признаются не только в своих законных (на манер права) интересах и потребностях, но и в иных, практически во всех гуманитарных измерениях (различиях).

Приблизительно в 60 – 70 годы XX в. человечество в лице индустриально развитых стран Запада и Востока начало переход к постмодерному обществу, в котором и формируется плюралистическая социальность. Медиумным (в смысле [М. Маклюэна](#)) основанием такого перехода была и остается информация – продукт и ресурс совершенно уникальный. Это не просто знание, а знание, переложенное (или могущее быть переложенным) на язык машин. Знание, по верному замечанию **П. Дракера**, соотносится со сферой “бытия, существования”, информация, напротив, – со сферой “действия” . Используя наш терминологический ключ, можно сказать, что информация побуждает или подвигает человека к коммуникации. Это – ее необходимость. Что до всеобщности информации , то она завязана на двоичную (0 и 1) систему исчисления, в которую практически упаковываются все ее различные виды и формы.

В терминах логики исторической последовательности плюралистическая социальность есть постиндустриализм или постмодернизация. А это, помимо прочего, означает, что на первом плане здесь не экономическая эффективность или структурно-функциональная оптимальность, а расширяющиеся возможности для индивидуального выбора, самовыражение и самоутверждение личности, морально-этическая составляющая в отношениях между людьми, уровень межличностного доверия, уважение человеческого достоинства и т.п.

В противоположность индивидуализму плюрализм живет по принципу или закону демассификации, т.е. пролиферации различий, поощрения и возвышения индивидуальности (индивидуализации) человека. Демассификация в корне подрывает макрофилийную (любовь к большому) идеологию индустриальной эпохи. Поощряется все легкое, тонкое, короткое, маленькое. Именно маленькое становится синонимом красивого (идеального, совершенного). На слуху теперь явно не циклопические вещи – диверсификация, миниатюризация и, как следствие, оптимальность, экономичность. Универсализация теряет связь с унификацией, сливаясь по сути с генерированием различий, нарастанием многообразия. Становится правилом выпускать продукцию мелкими сериями, как можно чаще ее обновлять. Все больше товаров становятся “одноразовыми”. Чем дальше, тем больше и полнее будут учитываться пожелания заказчика. От частичной к полностью индивидуализированной продукции – такова перспектива.

Главной ценностью плюралистической социальности является человек. Но не в прежнем, традиционно-гуманистическом смысле, а как саморазвивающееся существо. Саморазвитие, с одной стороны, самодостаточно (цель в самом себе, не только подготовка к труду, социализация, но и средство самоутверждения личности), а с другой – оказывается ответом на радикальный динамизм, беспрецедентную мобильность нового общества. Темп жизни вообще-то бешеный: от скоростей и новаций (“цивилизация

нововведений”) буквально кружится голова. И чтобы не отстать, шагать в ногу со временем, нужно развиваться. Пожалуй, самый эффективный путь саморазвития – это самообразование (конечно, в единстве с институциональным, государственным или частным, образованием). Без него в постмодерной среде просто не выжить. Раньше полученного в университете образования хватало человеку на всю жизнь, теперь же (а тем более в будущем), если не повышать квалификацию, не заниматься самообразованием, его удастся “растянуть” максимум на 10 лет.

Если для индивидуалистической социальности типичным является конфликт “бедные – богатые”, то для плюралистической – “хорошо образованные – плохо образованные”. Образование и самообразование здесь – непрерывные, они не ассоциируются больше только с детством или юностью, но являются чем-то неотъемлемым и привычным для всех возрастных групп. Иначе говоря, теперь нам придется учиться всю жизнь; и очень важно при этом научиться учиться.

Особое место в плюралистическом типе социальности занимают права человека. Из всех его базовых ценностей они, пожалуй, самые универсальные. Права человека не знают сегодня ни географических границ, ни национальных суверенитетов, ни расово-этнических размежеваний, ни социально-классовых дифференциаций. У них есть все шансы стать первыми действительно универсальными ценностями рождающегося на наших глазах глобального мира.

В условиях плюралистической социальности, серьезной проблемой которой является “война частей против целого” (Дж. Гарднер), особое значение приобретает институционализация. Она организует и упорядочивает центробежную частно-индивидуалистическую стихию жизни, вводит ее в русло установленных норм и законов, подчиняет так или иначе принятым правилам игры. С ее помощью часть (частное) усваивает что-то и от целого (общего), а индивидуальное, личное подводится в определенной мере под социальное, общественное. В этом смысле институционализацию можно считать способом легитимации человеческой деятельности во всем многообразии ее форм и видов. Оправданно видеть в ней и материализацию ответственности человека как субъекта мысли и действия в мире социального. В плюралистически “рассредоточенной” социальности институционализация принимает форму всевозможных ассоциаций или заинтересованных групп, оказывающих самое серьезное влияние на процесс выработки и принятия решений в обществе.

Ассоциация связывает низы с верхами, народ с властью. Она поднимает на-гора общественной жизни реальные и уже тем законные интересы и устремления людей. Структура ассоциаций – это структура организованных групповых интересов. Ассоциации представляют собой своеобразные центры власти в обществе. Их фракционная, альтернативная активность носит уравнивающий характер и препятствует установлению господства или диктатуры большинства.

Человек плюралистической социальности принимает различия, ценность другого (Другого) как средство расширения и содержательного обогащения собственного опыта. Те же различия, которые он не готов впустить в свой жизненный мир, он тем не менее держит на уважительном расстоянии с помощью толерантности. Толерантность – прекрасный медиатор своих и чужих ценностей. Она оказывается эффективным средством их цивилизованного сосуществования. Толерантность – это культура положительного, даже поощрительного отношения к различиям, это, более конкретно, коммуникативная открытость Другому, охватывающая собой весь спектр значений в промежутке между полным непринятием и полным принятием (взглядов, ценностей, практик и т.д. другой стороны). То есть толерантность расширяет сущностную открытость плюралистической социальности и на те различия, которые не являются собственно “своими” или “родными”.

Плюралистический тип социальности представляет и “толкует” наше время, он однозначно современный. И потому его присутствие будет ощущаться на всем дискурсивно-текстовом пространстве настоящей работы.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 5

Современность и типология социальности

1. Каково основание социальной типологии (коллективизм, индивидуализм, плюрализм)?
2. Что такое культурный код?
3. Что такое традиция?
4. Что понимается под традицией в традиционном обществе?
5. Есть ли традиции в современном (постмодерном) обществе?
6. Какой смысл следует вкладывать в понятие "геронтократия"?
7. Что такое статусно-центрированный образ жизни?
8. Какая разница между общиной и обществом?
9. Что в действительности стоит за идеей общего блага?
10. Что такое холизм в применении к традиционному обществу?
11. Какая разница между индивидуализмом и индивидуальностью?
12. Какое место в структуре индивидуалистической социальности занимает экономика (производство)?
13. Плюрализм и плюральность – это одно и то же или нет?
14. Какова судьба коллективизма и индивидуализма в ситуации (условиях) плюрализма?
15. Что такое демассификация применительно к плюралистическому обществу?

Глава 6. Современность и постмодернистское мировидение



Pose reality as an interesting hypothesis.

Lose the center.

Blur the boundary between high and low.

Be wherever, whenever.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Если на место "современности" поставить "постмодерн", что, в свете развиваемой нами концепции, вполне логично, то название данной главы будет совсем прозрачным: постмодернизм как теория постмодерна. И тем не менее есть нюансы, притом проблемные. Начиная с Предисловия, мы однозначно декларируем свою приверженность постмодернистской методологии, зная, что монополии на освещение современности у нее нет. Так в общем-то мы ее, эту современность, до сих пор и изображали: как постмодернистскую и не очень. Но сейчас нам бы хотелось продолжить разговор о современности в формате ее постмодернистского теоретико-методологического расширения – это обещает значительное углубление и собственно предметного видения проблемы. Содержательное "что" в философской рефлексии всегда подпитывается инструментально-формальным "как". Надеемся (в дополнение к сказанному), что постмодернистское "как" позволит конкретизировать и перспективно, развернув на будущее – для дальнейшего исследования, нюансировать образ постмодерной современности. Интерес к такому продолжению анализа оправдан еще и тем, что практика (модерн) с теорией (постмодернизм), несмотря на их историческую континуальность, никогда полностью не совпадают, в относительной самостоятельности и


ситуационной дискретности им, во всяком случае, отказать нельзя. Для нас прежде всего важно то, что наполнение пульса исследования по-прежнему остается полным.

Ориентируясь на указанную самостоятельность, а также принимая во внимание отечественную подозрительность к любой постмодернистской перспективе, имеет смысл остановиться на предлагаемом переформатировании подробнее.

Нет сегодня понятия более популярного (частотного), но и более неопределенного, многозначного, чем "постмодернизм". В этом сказывается природа самого постмодернизма, для которого антипрограммность, многосмысленность, разноликость, транзитивность, "пунктирность" – базовая характеристика любого, а значит и обращенного на самого себя, исследования.

6.1. Постмодернизм: линии понимания

В исторической концептуализации постмодернизма четко просматриваются два основных направления: культурологический и социально-исторический.

В рамках первого, культурологического, направления постмодернизм предстает как продолжение традиций импрессионизма, экспрессионизма, "искусства для искусства" (l'art pour l'art), сюрреализма, дадаизма, символизма, кубизма, конструктивизма, футуризма, супрематизма, – словом, эстетического модернизма – самого заметного и продуктивного направления в искусстве и литературе конца XIX – начала XX вв., характеризовавшегося эстетическим релятивизмом, гипертрофированным динамизмом, отказом от классических форм и традиционных стилей ("уничтожить все сказанное", как у Маринетти), культом новаторства, художественного экспериментирования, эпатажирующим противопоставлением изображения и объяснения, "согласно жизни" и "согласно мысли", парадоксальным сочетанием натуралистической достоверности и субъективного мифотворчества, обращением к вечным ценностям и "великим темам нашего времени", намеренно к тому же политизированным (требование революционной правды и "радикального коммунизма") .

Немало, если не большинство, авторов, однако, полагают, что видеть в постмодернизме простое продолжение или возрождение культурного модернизма, некий неомодернизм нет достаточных оснований. И разница здесь не в нюансах и акцентах, а в принципах и подходах. Не в средствах даже, а в устремлениях, порывах, целях. При всей своей нетрадиционности, критичности и радикальности модернисты все же тосковали по [трансценденции](#) – идеалу вечной, гармоничной, подлинной реальности. Расшатывая и отвергая одни [абсолюты](#), они с энтузиазмом создавали другие. За реальностью – грубой, земной, мишурной – модернисты искали сверхреальность, сверхжизнь, некие параллельные миры, фундаментальную целостность, супраментальный разум, эссенцию жизненной правды, "суть мира, который перед нами". Под повседневной, обыденной, рутинной жизнью они надеялись открыть "другую", настоящую, подлинную жизнь. Важно проникнуть в глубину, к истокам подлинной жизни ("заглянуть внутрь вещей"). Любое мгновение жизни, если только оно претендовало на статус прекрасного, непременно включало в себя и вечное – наряду с актуальным, в дополнение к мимолетному, преходящему, модно-современному. Действительность для модернистов была безобразной и скучной, интересное, чистое и прекрасное сохранялось только в искусстве. К тому же модернизм, несмотря на широкие публичные жесты, оставался достаточно [эзотеричным](#), "имплицитным", предназначенным для знатоков, избранного круга людей, в его "чувствительности" было много тонкого [герменевтического](#) смысла.

В соответствии с социально-исторической интерпретацией, постмодернизм лишен всех этих "недостатков", он весь в жизненной данности, т. е. посюсторонности, сиюминутности ("мимолетное удовольствие мгновения"), повседневности, а также в [эксплицитности](#) и [эзотеричности](#). Для него картина в художественном музее и ее репродукция в отрывном календаре эстетически равноценны и одинаковы важны – правда, для разных (но одинаково комфортно себя чувствующих) людей.

Социально-историческое направление в концептуализации постмодернизма является более широким и потому более точным. В его рамках культурный постмодернизм есть только одна из составляющих постмодернистского комплекса. Безусловно важная (основные идеи постмодернизма действительно вызревали в лоне литературы, живописи, скульптуры и архитектуры, в изобразительных и

повествовательных искусствах), но все же не единственная. У постмодернизма более широкая генетическая база и более мощное, поистине историческое звучание.

Под модернизмом, предваряемым приставкой "пост", резонно понимать теоретическую рефлексию нововременной (Новое время) исторической эпохи. Имея в виду популярную ныне приставку "пост", исторически первую, модерную, современность можно определить как посттрадиционность. Современность, которую несет с собой постмодернизм, распространяется не на любое, а только на постиндустриальное или информационное общество. Он выступает в качестве фронды, т. е. опровержения, критики и самокритики современного в смысле модерного времени. Имеется в виду не хронология, а то, чем она наполнена, – социокультурное содержание Нового времени (Modern time), еще точнее – те идеи или ценности, которые были положены в его основу. Сказанное не нужно понимать в том смысле, что постмодернизм имеет своей основой модернизм. У постмодернизма вообще нет основы – он отрывается от нее, уходя в историческую последовательность, принимающую, уже будучи в отрыве, форму траектории "свободного плавания". Кстати, если нет основы, если все развитие строится на бесосновности, антифундаментализме, то нет, собственно, и основания для пессимизма, для оценки современной ситуации как некоего блуждания и предельной безнадежности.


Для духовной основы (и атмосферы) Модерна, как уже отмечалось, характерны прежде всего три идеи, или метанарратива – Разума, Прогресса и Эмансипации. Постмодернизм беспощадно критикует не сами по себе разум, прогресс и эмансипацию, а их новоевропейскую версию, их просвещенческую (век Просвещения) заданность или определенность. Их привилегированность и центричность (центростремительность), задающих доминантно-властные координаты бытия – как социального, так и индивидуального.

Постмодернизм характеризуется недоверием к метанарративам, убеждением в их полнейшей интеллектуальной и исторической несостоятельности [♦]. Вернее, он критически настроен по отношению к "мета" и "гранд", а не к самим по себе нарративам. В этом проявляется его исконная нелюбовь к "большому", его микрофилия (в когнитивном плане – микроанализ), намеренно противопоставляемая макро- и мегафилии Модерна. Постмодернизм с успехом пользуется нарративной методологией. Не объяснением, не доказательством, а именно и только повествованием, рассказом о чем-то региональном, местном, локальном – словом, "микро". "Маленький рассказ" в постмодернизме является образцовой формой любого творческого дискурса. Академическая абстрагированность, холодная рассудочность, логическая рафинированность, теоретическая чистота – все это для постмодернистской нарратологии неприемлемо, все это ею легко и непринужденно отбрасывается – как при расставании с прошлым.


Постмодернизм есть не только критика Модерна-модернизма, но фактически всей предшествующей интеллектуальной традиции, целенаправленный и радикальный разрыв с ней. На Западе, как известно, эта традиция уходит своими корнями в античную почву. Если древнегреческий мыслитель, выражая универсальное, поистине космическое чувство меры, говорил "Ничего слишком", то постмодернист утверждает прямо противоположное – "Ничто не слишком" (Everything goes). Если [М. Лютер](#) упорствовал "На том стою и не могу иначе", то постмодернист настаивает на другом – "На том стою, а могу как захочу". Постмодернистская оппозиция модернизму несет в себе не простую критическую интенсификацию уже обретенного, прежде существовавшего, а особую итоговость: беспощадное цитатно-критическое переосмысление всей гаммы мировоззренческо-методологических представлений предыдущих эпох. Можно согласиться здесь с **Бестом С.** и **Келлнером Д.**, когда они пишут, что постмодернизм представляет собой "новейший авангард в теории и политике, радикальней самого радикального (more radical than radical) и новее нового (newer than new): гиперрадикальный и гиперновый" [♦].

6.2. Временные рамки постмодернизма

Если судить о времени по собственной, а вернее было бы сказать, по мировоззренческо-методологической размерности постмодернизма, то это несомненно презентизм (от лат. praesens – настоящее время) – абсолютизация настоящего, здесь-и-сейчас бытия, сегодняшнее, "сейчасное" время. Для Делеза, например, "время [...] раздваивает настоящее в двух различных направлениях, одно из которых


рвется в будущее, а другое ниспадает в прошлое”  Все [сингулярности](#), постигаемые постмодернизмом, располагаются в настоящем, индуцируются настоящим, торчат из настоящего. Постмодернизм лишает жизнь ее исторического контекста, отрывает общественное развитие от его прошлого, превращает историю в ситуацию. Исключением здесь, пожалуй, является только [М. Фуко](#). Обращаясь к археологии знания, он исследует настоящее, раскапывая прошлое. Археология, оказывается, есть и у настоящего.

Но даже презентизм, или вечное настоящее, не совсем точно передает **темпоральный гедонизм** постмодернизма. Он ситуативен до мига, мгновенья, хотя последнее может заимствоваться, браться из любого времени. Это не классическое “остановись, мгновение...” и не [экзистенциалистское временение](#). Тут все дело в переходе от одного мгновения к другому, в самом процессе перебора, “переключения” мгновений. Классика, модерн стремились, остановив мгновение, перевести его в вечность. Постмодерн вечности просто не знает; он постоянен и в этом смысле вечен только в одном – в радикальной динамике, непрерывном движении, перепрыгивании с одного мгновенья на другое. Тут в полной мере переживается сама мгновенность. Строго говоря, презентизм атемпорален, он, по сути, убивает время, с удовольствием и без всякого стеснения цитируя любое историческое время, а в нем – уклады, стили, формы жизни, навсегда казалось бы забытые нормы, ценности, идеалы, вкусы. Поэтому постмодернизм нередко выглядит как неорархаика. Это, кстати, можно понять и исходя из логики исторического восхождения: покорив вершину, дальше можно только спускаться.

Обращая на себя все времена, презентизм доводит темпоральность до максимальной интенсивности, настолько максимальной, что обретает зримые пространственные черты, становится пространством. И это позволяет говорить об эффекте “опространствления” времени, то есть о пространстве как культурной доминанте постмодерна, о постмодернизме как “пространственной” культуре, топосной понятийности. Господство пространства – естественное следствие безвременья, когда время лишается своей последовательности, когда речь идет уже о борьбе против “распада истории в условиях исчезновения времени” .


Но если ставить вопрос о времени в его привычной для нас последовательности, то постмодернизм следует располагать в будущем, а также на переходе от настоящего к будущему. Переход здесь даже предпочтителен, поскольку это отвечает некой общей установке постмодернизма – на переломы, просветы, вырезы, края, обрывы. Постмодернизм в высшей степени современен. В высшей – потому что намеренно забегает вперед, опережает время, потому что высота, пик его в будущем. И потому, наконец, что исторически время для постмодернизма действительно течет из грядущего, социально к тому же конструируемого.

Кое-кто, правда, уже торжествует по поводу смерти постмодернизма. Не станем ничего оспаривать. Заметим только, что в истории ничто и никогда не уходит бесследно – из того, разумеется, что когда-то привлекало общественное внимание, активно оспаривалось или/и утверждалось. Кроме, естественно, пены, “шума времени”, которые всегда нужно отделять от глубинного, сущностного тока истории. После постмодернизма, а “после” здесь когда-то и непременно наступит, многое нельзя уже будет делать как прежде, как “до того”.

Ориентируясь, в плане хронологии, на поиски знаковых событий, можно указать на “точную” дату рождения постмодернизма – май 1968 года, время студенческих демонстраций во Франции, проходивших под “странными” лозунгами, такими, например: “Будьте реалистами – требуйте невозможного!”. “Опыт невозможного”, заметим, нашел свое концентрированное выражение в [деконструктивистской](#) определенности постмодернизма. Что касается его глобалистской определенности, то она в полной мере открылась нам только после событий 11 сентября 2001 года, хотя первым звоночком здесь был Чернобыль, показавший, по верному замечанию [У. Бека](#), “конец “других”, конец всех наших строго культивировавшихся возможностей дистанцирования друг от друга” . Не исключены и другие знаковые датировки. Так, [Ж.-Ф. Лиотар](#) представляет постмодернизм как попытку “спасти честь мышления после Освенцима”. Не будем, однако, забывать, что история не имеет четких границ, что она всегда посрамляла датировочный ригоризм. Вспомним ироничное замечание [У. Эко](#), что поиски исторических корней постмодернизма могут привести к Гомеру.

6.3. Ризоматическая метафорика


Во всех интеллектуальных занятиях, в том числе и в философской рефлексии, постмодернизм всегда ищет какую-то ключевую метафору. Если обратиться к этому поиску на сам постмодернизм, то мы, скорее всего, выйдем на ризому. Исходно этой метафорической концепцией мы обязаны Ж. Делезу и Ф. Гваттари, их совместной работе "Rhizome", вышедшей в свет в 1976 г. Сам термин "ризома" заимствован из ботаники. Обозначает он там способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений типа ириса. Ризома – стелющаяся культура, пускающая корни книзу и дающая покрытые листьями побеги кверху. Наблюдаемая коррелятивность между корнями и стеблями заходит настолько далеко, что их графическую топологию можно считать взаимнообратимой. По мере продвижения ризомо-растения вперед, его ранее выброшенные корни и побеги постепенно отмирают. Каждый отрезок ризомы при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению.

В постмодернизме ризома – это метафора для описания (социальной) реальности в терминах запутанной корневой системы (корневища) , нитевидных эволюционных цепочек, "подземных стеблей и наземных корней", вообще размытости и безбрежья.

Ризома интерпретируется также в терминах децентрированно разрозненных линий (компонентов), конституирующих соответствующие множества. Вообще-то не всякие линии и не всякие множества являются ризоматическими. Ризоматические множества – это системы, "расплывающиеся" во всех направлениях: единства, укорененности и устремленности к вершине. Целое, Глубина и Высота здесь намеренно отсекаются. Что до линий, то Делез и Гваттари делят их на три группы. Первая группа представлена "жесткими сегментарными линиями". На их основе конструируются фиксированные и нормализованные множества (идентичности – внутри тех или иных социальных институтов) с помощью бинарных оппозиций. Ко второй группе относятся так называемые гибкие или мягкие сегментарные линии. В формируемых на их основе множествах (идентичностях) наблюдается меньше жесткости, линейности и "нормальности", легитимными становятся всевозможные трещины и разрывы. Третья группа состоит из "линий ускользания", превращающих множества (идентичности) в процессы становления-множественностью. Строго ризоматическими являются только линии ускользания и размытые, процессуально изоморфные им, множества.

Ризому постмодернизм противопоставляет дереву как совершенно другому (классическому – Новое время) способу мышления. "Дерево" не устраивает постмодернизм очень многим, практически всем. Дерево держит философский дискурс в плену мифологического сознания с его организацией универсума, космоса по принципу "дерева мира". Мыслить "деревом" – значит мыслить мифологически, притом что по форме все может выглядеть сверхрационально. У дерева, далее, есть корень, а значит глубина, в которой, по общему мнению, заключена сущность, субстанция, основа-детерминанта всего являющегося нам мира. Дерево также является символом вертикально-властной организации бытия ("власть всегда древовидна"), оно навязывает нам образы центра (ствол) и периферии (отходящие от ствола боковые ветви). Образ центра, впрочем, приходит здесь и с другой стороны – со стороны колец, ежегодно нарастающих в стволе дерева. Дерево с его вектором роста (и движением соков) от корней до кроны олицетворяет собой генетически-стержневое, линейно-сквозное видение мира. Своим непрерывным дихотомическим ветвлением дерево к тому же конституирует [бинаризм](#), логику бинарных оппозиций. Лиственная поверхность такого дерева состоит из Идей, Форм, Сущностей, Законов, Истин, Принципов и т.п.

Любая упорядоченность, согласно постмодернизму, непременно приобретает древовидную конфигурацию. Деревом проросла, как полагают Делез и Гваттари, вся западная культура, что значительно ограничивает ее спонтанность, творчество и свободу. Вообще "у многих людей дерево проросло в мозг", их мысли, решения и действия страдают одеревенелостью.

В отличие от дерева ризома являет собой множество беспорядочно переплетенных отростков и побегов, растущих во всех направлениях. Не имеет она и связующего центра в виде какого-то единого или центрального корня. Это непараллельная эволюция полностью различных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, ветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать (переползать) с одной линии развития на другую (отсюда – "поперечное" мышление ) , исходить и черпать


силы из разности потенциалов. Как трава, пробивающаяся между камнями мостовой, ризома всегда чем-то окружена и растет из середины, через середину, в середине. Ризома – это идеология междуизма, апология того, что избегает крайностей, дихотомического разъединения реально взаимодействующих частей.


Ризома в постмодернизме уподобляется сорняку, который стелется и переваливает через препятствия (борозды, каналы, ямы) именно из-за того, что его теснят, ограничивают, обступают со всех сторон культурные растения. И чем сильнее это давление, тем шире радиус действия данного сорняка, тем дальше он выбрасывает свои щупальца-отростки, тем больше периферийной земли становится его жизненным пространством.

Место ризомы там, где трещины, разломы, пустоты, бреши и другие провалы человеческого бытия. Она их по-своему преодолевает. Для нее нет непроходимых границ, какими бы – естественными или искусственными – они ни были. Ризома учит нас двигаться по “пересеченной местности” нашего бытия. Она умножает стороны, аспекты, грани, превращает круг в многоугольник.

Ризома – образ гетерогенности, сама гетерогенность, это поставленное на поток производство неопределенности, “manufactured uncertainty” по [Э. Гидденсу](#). Ризома всегда в становлении, у нее нет “ориентации на кульминационную точку или на внешнее окончание”. В ризоме нет фиксированных точек или жестких позиций, которыми отличаются структуры, деревья или корни, а “есть только линии”. Ризома представляет собой сетку “линий ускользания”, т.е. путей ухода от определенности, фиксированности, одеревенелости. Она лишена какой бы то ни было статики, всегда посередине своей динамики, в ней невозможно выделить системную доминанту.

Если дерево – символ космоса, т. е. порядка, целого, то ризома – символ хаоса, а точнее, хаосмоса [хаоса + (кос)моса]. Следуя [М. Хайдеггеру](#), а за ним и [Ж. Деррида](#), данную мысль можно сформулировать и иначе: хаос – это та игра мира, которая делает возможной игру в мире (космос). Ризома представляет все существующее как негарантированное, ненадежное, текучее и мимолетное. Постмодернизм раскручивают маятник истории не между централизацией и децентрализацией, как это было при Модерне, а между совершенно непредсказуемой новизной, которая разрушительна для неподготовленной к этому социальности и совершенно механическим повторением однажды найденного, что одинаково губительно для социальности – как реальности развивающейся.

Социально-теоретическая конкретизация “метафизической” ризомы дает сеть, сетевую структуру. Последнюю отличает отсутствие всяких скрепов и главного среди них – центра. Децентрированная сетевая структура представляет собой предельно допустимый минимум упорядоченности или организованности – дальше начинается либо хаос, либо властная нормализация творческой стихии бытия. Сетевая структура, по мысли **К. Келли**, вся состоит из краев, и поэтому открыта для любого пути, которым вы к ней подходите. “Все прочие топологии ограничивают то, что может случиться... Фактически множество поистине расходящихся компонентов может оставаться когерентным только в сети. Никакое другое устройство (arrangement) – цепь, пирамида, дерево, круг, ступица – не может содержать истинное разнообразие, работающее как целое... Где бы мы ни наблюдали постоянное беспорядочное изменение, мы вправе ожидать и действительно видим сети” . Сетевая структура представляет собой “новую социальную морфологию” ([М. Кастельс](#)) современного общества.

Убедительной конкретизацией сетевой структуры выступает и адхократическая (лат. ad hoc – для этого случая, для данной цели) организационная форма. Это как раз тот случай, “когда каждый организационный компонент представляет собой модуль, созданный для решения одной конкретной задачи, и взаимодействует со многими другими по горизонтали, а не только в соответствии с вертикальной иерархией” .

Наряду с адхократией конкретизирующим образом постмодернистской ризомы является также понятие блип-культуры (термин [А. Тоффлера](#)). Коммуникация эпохи модерна предполагала систематическую основу и готовые, завершено-целостные картины мира. Для коммуникации эпохи постмодерна систематичность и готовые к употреблению картины мира не то что не характерны – противопоказаны. И связано это прежде всего с особым социально-онтологическим характером информации

– ресурса для постмодерна определяющего, ключевого. Информация легко поддается квантификации (делению на порции или фрагменты); в таком внутренне-расчлененном виде она в действительности и существует. Эти кванты-порции, по словам [Тоффлера](#), предстают перед нами в виде “блипов” – “вспышек” или “мелькающих изображений”. Мы живем фактически в мире блип-культуры. Для одних, тех, кто не может расстаться с понятиями и представлениями исторически уходящего времени, этот мир кажется сплошным хаосом, настоящим бедламом: “блипы” атакуют со всех сторон, стремительные потоки информации несут непонятно куда. Для других же, тех, кто сумел приспособиться, разобраться в том, как устроены и процессуально организованы информационные потоки, ситуация много проще: надо только сложить эти “блипы” в ту или иную картину жизни. Тут открывается даже простор для позитивного творчества, индивидуального выбора, свободного самоутверждения – никакой предзаданности! Будущее, несомненно, за последней категорией людей.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 6

Современность и постмодернистское мировидение

1. Что дает постмодернистское теоретико-методологическое расширение проблемы современности?
2. Как выглядит (может выглядеть) отношение между модернизмом и постмодернизмом?
3. Что имеется в виду под нарративной методологией постмодернизма?
4. Как далеко в своем критическом пафосе заходит постмодернизм?
5. Что скрывается за презентизмом постмодернизма?
6. Как соотносятся между собой время и пространство в постмодернизме?
7. Как понимать пространство как культурную доминанту постмодернизма?
8. Можно ли указать точную дату рождения постмодернизма?
9. Каковы образ и, особенно, функции ризомы в постмодернизме?
10. Чем не устраивает постмодернизм образ или метафора Дерева?
11. Что такое хаосмос в постмодернизме?
12. Адхократия – что это такое?
13. Что понимает постмодернизм под блик-культурой (О.Тоффлер)?

Глава 7. Постмодернистская онтология различий



Don't seek the whole.
Speak not of reason, only reasons.
Transgress.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Различия и плюрализм известны давно, по сути с античности. Но как мироустроительная универсалия, как культурное явление общественной жизни они стали достоянием человечества сравнительно (по историческим меркам, разумеется) недавно. И можно понять в данной связи тех авторов, которые считают плюрализм важнейшим открытием XX века, дальнейшим развитием коперниканского переворота в философии [♦](#).

Мы, видимо, не погрешим против истины, если скажем, что наибольший вклад в это открытие внес (и продолжает вносить) постмодернизм, тоже продукт XX века, его последней трети, если быть точным. Есть основания полагать, что постмодернизм – это философия радикального плюрализма.

К сожалению, постмодернистское освоение плюрализма не отличается особой стройностью и последовательностью. Более того, в нем много эпатажа и просто игры, развлекательности, эстетического наслаждения. И все же в лучших своих версиях и планах он достаточно глубок и необычайно эвристичен. Данная квалификация – и глубок, и эвристичен – применима прежде всего к постмодернистской онтологии, имеющей своим содержанием выявление и обоснование "реальностного" статуса различий.


Цель постмодернистского онтологического дискурса – показать, как пишет крупнейший специалист в этой области [Жиль Делез](#), что тождество возникает лишь "как оптический "эффект" более глубокой игры – игры различия и повторения" [♦](#). "Мы хотим, – продолжает французский мыслитель, – осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к одинаковому, пропускающих через отрицание" [♦](#).


7.1. Феномен повторения


Прежде чем продолжить линию различия самого по себе и его свободы от тождества, целесообразно уточнить содержание понятия "повторение". В определенном, а именно функциональном смысле оно подменяет собой в постмодернизме "тождество". И получается, избавившись от одного противопоставления – с тождеством, различие сразу же попадает в другое – с повторением.

В традиционной, или классической, онтологии повторение совпадает с возобновлением, воспроизведением однажды достигнутого, обретенного, созданного. Что-то, следовательно, происходит, осуществляется еще или в очередной раз. Обращаясь к ценностной окраске такого повторения, надо сказать, что она и положительная, и отрицательная – все зависит от ситуации, конкретных условий или обстоятельств. Впрочем, есть тут и устойчивые корреляции – с механической, рутинной работой, с


отсутствием творчества и вкуса к новизне, с экстенсивным, а не интенсивным (качество) образом жизни и т. д. Отношение ко всему этому, как известно, негативное. Просторечный и неодобрительный шлейф у глагола "повторять" тоже внушительный: талдычить одно и то же, перепевать старое, жевать или пережевывать жвачку, крутить шарманку и т. п.


Постмодернистская интерпретация феномена повторения необычна, но тем и привлекательна. Особенно на фоне современной его трактовки как циркуляции или круговорота одинакового, подобного, равноценного. Нет, говорит Делез, повторением движет не одинаковое или подобное, а особенное. Воспользуемся для иллюстрации делезевским же примером с праздником. "Праздник имеет один явный парадокс – повторять "возобновляемое". Не добавлять второй и третий раз к первому, а придавать первому разу "энную силу" . Иными словами, праздник касается "того, что не может быть заменено".

Рассмотрим в данной связи Рождество Христово. Дело обстоит не так, что когда-то или однажды Христос родился, а теперь вот в очередную годовщину этого события мы превращаем воспоминания в исполненное глубокой духовности торжество. Всякий раз Христос рождается заново – та же праздничная атмосфера в душах верующих, те же надежды на спасение и справедливое воздаяние. Импульс перворождения здесь настолько мощный, что его хватает на все последующие праздники-вспышки. Такое повторение вполне можно рассматривать как "универсальность особенного". Перед нами, таким образом, не повторение одинакового, а создание единственного. Рассмотренный пример делает понятным еще одно общее положение: повторение есть возвращение и одновременно отбор различия. "Возвращается, – тут мы солидарны с [Делезом](#) (и, исходно, с [Ницше](#)), – только то, что чрезвычайно, чрезмерно, то, что переходит в другое и становится тождественным" .

Повторение, по мнению [Делеза](#), адресует нас к "более глубокой художественной реальности" . И это можно понимать двояко. Что повторение заметно, "у себя дома" только в литературе и искусстве, в лоне или границах художественного творчества. И что на повторение можно выйти в любой сфере человеческой деятельности, но, и это здесь принципиально, лишь через художественное постижение ее предметного содержания, вскрывающее бурление особенного, различного под скорлупой общего и равноценного, отражаемого, в свою очередь, наукой в соответствующих зависимостях и законах.

Видимо, обе эти интерпретации легитимны. Но тогда усилительно-демаркационные "только", "лишь" вполне логично будет снять. Повторение действительно можно рассматривать в контексте традиционной для философии антитезы природного (общего, равноценного) и культурного (особенного, "вибрантного"). Не будем забывать к тому же, что истоками своими постмодернизм обязан как раз искусству (архитектуре, литературоведению и др. liberal arts) и во всем несет на себе эту печать.

Поскольку повторение сущностно сопряжено с новизной, творчеством, эстетическим воображением, то в природе, по закону природы, Делез прав, его нет, оно невозможно. Законы несовместимы с повторением, поскольку существенно ущемляют явления, загоняя их в прокрустово ложе своей всеобщности, своего унифицирующего равенства или тождества. Вместе с тем Делез не отрицает и возможности художественного постижения законосообразной, в частности природной, реальности. А обосновывается эта возможность или перспектива уверенностью в том, что "под общей работой законов всегда сохраняется игра особенностей" .

Закон как закон науки несет в себе концептуальную тождественность. Ее, впрочем, тоже можно считать повторением, но только повторением грубым, механическим, внешним. Действительное же повторение, согласно Делезу, есть "неконцептуальное различие". "Неконцептуальное" – значит, превышающее понятие, выходящее за его пределы – в мир символов и знаков. Но, кроме символического, есть здесь и [экзистенциальный](#) выход. Повторение, чтобы быть действительным, состояться как повторение, должно получить, концептуально опять же неуловимую, прибавку – атрибут существования. Именно он, этот атрибут, специфицирует, делает различными даже содержательно тождественные образования. "... Существование, – как справедливо отмечает **Ж.-Л. Нанси**, – приходит абсолютно. Оно приходит в своей единичности, являясь в каждом случае "моим" или "твоим" или "нашим" существованием. Оно приходит как пребывание этим, здесь и теперь, как haecceitas ("этость" – Пер.) Дунса Скотта" .





абсолютно тождественны, то это была бы уже одна вещь. Но уже один тот факт, что они существуют (как две вещи), говорит об их различии. То же самое по аналогии можно сказать и о повторении. Если оно произошло, состоялось, то, значит, есть в нем и что-то отличное от того, что, казалось бы, было полностью идентичным, в точности переносилось, сохранялось, "повторялось".

Теперь вопрос стоит так: откуда идет различие, которое несет с собой повторение? От существования – это мы уже установили. Но, видимо, не от существования как чего-то внешнего, пристегиваемого к уже состоявшемуся "телу" тождественного. Такого, онтологически полного, разрыва внешнего и внутреннего, быть не может, не бывает. Скорее всего, различие, которое несет с собой "внешнее", видимое и фиксируемое существование, как-то связано с тем, что этим существованием атрибутируется, т. е. с различием (различиями) внутреннего. Иными словами, поскольку повторение ценно именно своим осуществлением (существованием), то естественно предположить, что в нем есть и различие.

На эту же мысль можно выйти и с другой, экзистенциально-аналитической стороны. Любое содержание, обретающее в своей целостности атрибут существования, состоит из каких-то элементов. Если эти элементы действительно существуют, или, по-другому, если они действительно в своем существовании, то, значит, они различны. Различительная определенность существования, несомненно, содержательна. В рассматриваемых элементах поэтому воедино сплавлены экзистенциальная (существование) и содержательная стороны.

В результате мы приходим к выводу, что повторение предполагает и несет в себе различия, что оно само различие. Различие (различия) в нем – главное. Без него не было бы самого факта (факта существования) повторения. Различия лежат глубже повторения, ими оно (повторение) в конечном счете и живет.

7.2. Vive la différence!

В постмодернистской онтологии, по словам [Ж. Делеза](#), тождество "кружит вокруг Различного", у последнего открывается "возможность обретения собственного понятия вместо удерживания его под властью понятия вообще, уже представленного как тождество" . Постмодернизм буквально одержим "страстью к разотождествлению", он, по словам [Ж.-Ф. Лиотара](#), "оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность" . Удачно выразился на этот счет и [З. Бауман](#), назвав самой выразительной чертой, "решающим атрибутом, из которого следуют все другие характеристики" модерни, "различие, которое делает различие" . Интересно заметить, что о власти понятия, "гнета тождества" много говорил и автор так называемой негативной диалектики [Т. Адорно](#), а о различиях в форме заботы "об отличии от других" или "хранения дистанции" убедительно писал М. Хайдеггер. О том же – о предельном характере различий и их эпистемологической эвристике – убедительно высказывался также [А.Ф. Лосев](#): "То, что ничем ни от чего не отличается, может ли быть вообще чем-нибудь? Что-нибудь, если оно действительно что-нибудь, всегда отличается от всего иного именно самим признаком чего-нибудь. Раз нет ни от чего отличия, нет самого "чего-нибудь", нет этого самого "нечто", а есть "ничто" [...] мыслить – значит прежде всего различать, а где нет различия, там нет мысли" .

Различие (различия) – предельная и в этом смысле последняя реальность, за ним ничего уже нет. Вернее даже так: в основе бытия лежит некая возможность различения, которая предшествует действительности его единства. Тождество-единство выходит на первый план тогда, когда пространство различий субъективируется и "власть захватывает означающее". Но и в этом случае тождество остается "дизъюнктивным синтезом", "оптическим эффектом" более глубокой реальности – бытия различий. Скажем, различие мужчины и женщины гораздо глубже и исторически действенные, чем их несомненное тождество – человек. Постмодернистов можно с полным основанием назвать дистинктивистами ("различителями"). Их различение, что принципиально, не есть нечто внешнее или рядоположенное тождеству, а аналитическое вскрытие, прорывное (через сложившиеся традиции и стереотипы) углубление этого последнего.

Вместе с тем тождество-единство, особенно в социальной сфере, постмодернизм не отрицает. Но только представляет его в виде множества, существующего не через гегелевское снятие или наивную

(здравый смысл) интеграцию, а через коммуникацию различий. Различие выступает здесь как различие в духе [Деррида](#). Последний нашел в латинских корнях слова "различие" (глагол *differre*) весьма любопытный смысл-мотив, а именно: задержка, отсрочка, откладывание, отодвигание на будущее [♦](#). Различие – это различие как промедление, задержка, как отсрочка с коммуникацией и в коммуникации. Оно не позволяет различиям (различительным множествам) "слипаться" в единство и застывать в его статичной усредненности. Одновременно в нем "бушует" настоящее. То есть различие направлено на возвышение инаковости и уникальности, на удержание актуальности и полноты переживания "здесь-и-теперь". Будучи неографизмом (в родном для Деррида французском языке *différence* и *differance* на слух не различимы), различие есть также первичность письма по отношению к речи или, иначе, выражение того обстоятельства, что "артикуляция, членораздельность и само пространство письма существуют в языке изначально" [♦](#).

Различения и различия заметны в святая святых цельности и единства – в Абсолюте. Обычный перевод этого латинского термина – совершенство, полнота – скрывает это состояние или положение вещей. Но будем более внимательны к семантическим корням: *ab* – от, *solvere* – развязывать, отпускать, – словом, "уходить от чего-то", "отпускать от". Видимо, абсолют все-таки не абсолютен в смысле не самодостаточен, ему предпосылается то, что нужно преодолеть в направлении полноты и совершенства. Оно-то как раз и первично. Но еще более выразительна семантика однокоренной с "абсолютом" "абсолюции" (лат. *absolutio*, англ. *absolution* – освобождение), служащей для выражения практики отпущения грехов в католицизме. Очевидно, что прежде чем освободить, надо иметь предмет освобождения, т.е. грехи. Опять же получается, что они – исходны, первичны.

Постмодернистская онтология строится на непосредственности различий, на том, что называется отсутствием различающего различия. Иначе говоря, чистое постмодернистское различие имеет собственное содержание, независимое от предикативного опосредования. Различие при этом не отождествляется с различным (специфическим, сингулярным). В каком-то смысле различное (структура, система) – сторона различия (процесса). Следуя терминологии [Н. Лумана](#), здесь можно было бы говорить об "отказе от понимания различий в качестве наличных фактов (различий)" [♦](#). Онтологически постмодернизм есть попытка "помыслить различие лишь между различным" [♦](#), эксплицировать различие, которое стоит, оставаясь невидимым, незримым, неким "слепым пятном" за различиями. Различие в этой перспективе оказывается своеобразным единством (кодом) различий.

Постмодернисты настаивают на том, что подлинная природа различий искажается диалектикой борьбы, оппозицией, вообще негативностью. Глубину борьбы противоположностей [Делез](#) называет ложной, под ней он видит истинную глубину, глубину различия. Классическая диалектика, как известно, настаивает на развитии, или естественном заострении, различия в противоположность. По [Гегелю](#), "мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до существенного различия, до противоположности. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще – в абсолютное внутреннее противоречие" [♦](#).

Постмодернизм пытается доказать, что противоположность не развивает, а, напротив, отягощает, затрудняет, делает ущербным различие, лишая его силы первородства, затемняя его чистое и непосредственное действие. Когда различие конституируется с помощью и в форме отрицательного, то оно фактически утверждает отрицаемое, принимает его в себя в качестве своего другого. Такое или так понимаемое различие насквозь пронизано консерватизмом и скрытым внутренним апологетизмом. "Но каким бы образом утверждение вытекало из отрицания, – ставит [Делез](#) риторический вопрос, – если бы оно не сохранило то, что отрицается?" [♦](#).

На место диалектического противоречия постмодернизм ставит трансгрессию – "жест, который обращен на предел" ([М.Фуко](#)), предел, за которым теряют смысл [бинарные](#) оппозиции западной культурной

традиции. Трансгрессивный опыт – это критика, трансформирующая необходимые ограничения в возможные преодоления, это само это преодоление.


Истинный источник развития постмодернизм находит не в противоречии и борьбе противоположностей, а в игре различий. В социокультурном плане это означает, что универсальная человеческая коммуникация возможна, потому что истинное ее основание не борьба (противоречие, оппозиция), а различие. На этом уровне, уровне различий, люди одинаково открыты, доступны и интересны друг другу. Онтологический статус игры раскрывается как ситуация, когда не действительность превращается в игру, а игра становится действительностью. В игре всегда есть условность, сослагательность, вариативность. Постмодернизм предлагает рассматривать действительность как “интересную гипотезу” и жить, не зная границ, руководствуясь принципом “как если бы” (Be as if).

Постмодернистская онтология различий превращает бытие в становление, становление перманентное или беспрестанное. Это даже не изменение, в котором все же сохраняется некое ядро, а именно и только становление – бесцельное, безначальное и бесконечное. Отсюда понятны такие квалификации постмодернизма, как философия безграничного плюрализма или “жидкий модернизм”. Постмодернистская идеология “разжижения” превращает любую реальность в “некое транс-состояние” ([Ж. Бодрийяр](#)).

Единственно приемлемое для постмодернизма единство (квазиитожество) – коммуникативное: это – диффузное или рассредоточенное множество, онтологически выделяющееся качественно определенной взаимосвязью своих исходных элементов.


Наряду с пролиферацией различий постмодернистская онтология выделяется также тем, что можно было бы назвать лингвистическим мимесисом – уподоблением всех систем – науки, моральной практики, политического движения, личной жизни и т.д. – системе и функциям языка. Все есть текст или нет ничего вне текста – в такой полемически заостренной форме предстает этот мимесис в постмодернизме. **В. Лейч** уподобляет мир “космической библиотеке”, [У. Эко](#) – “энциклопедии” и “словарю”. [Ж. Бодрийяр](#) пишет о переходе от металлургического (metallurgic), т.е. современного, к семиургическому (semiurgic), т.е. постмодерному, обществу. Вещи – продукты гипостазирующей функции языка. Языка как системы органически связанных друг с другом текстов. При этом все тексты открыты для движения и трансформации смыслов из любых предметных областей. Один текст отсылает к другому тексту, тот в свою очередь к следующему и так до бесконечности, называемой в постмодернизме интертекстуальностью. Последняя понимается также как возможность чтения одного текста через призму другого (объяснение Спинозы через Ницше у Делеза, например) или как комментарий на третий текст. Любой текст с необходимостью “рассеивается в межтекстовом пространстве” или “существует лишь в силу межтекстовых отношений”. Интертекстуальность, дискурсивность, изоморфность – все это здесь понятия одного ряда. Таким образом, постмодернисты отстаивают тотальную семиотизацию бытия, текст для них – [рефлексивное](#), а не [референциальное](#) образование. За членораздельностью языка (речи) стоит здесь различительность – как матричная основа бытия любой системы. Положительное содержание каждого элемента так понятой системы составляет то, что отличает его от других, всех остальных. Всеобъемлющий характер текста есть также выражение первичности письма по отношению к живой речи.

Будучи лишенной “предметной соотнесенности или трансцендентального означаемого”, текстовая реальность замкнута на самое себя. Реальность в привычном ее понимании просматривается здесь лишь там, где этот язык ломается – в его разрывах, трещинах, щелях, обрывах и, конечно же, по краям, в маргиналиях, а также, обозначая некую тенденцию познания, – “в цепи отсрочивающих отсылок”. Времена, когда язык укрепляло “окаймляющее его и выходящее за его пределы бесконечное означаемое” безвозвратно уходит (для многих – уже ушло) в прошлое. Им на смену идут новые, другие времена, подготавливаемые ситуацией напряженного проблемного осознания того, что не только мы играем с языком, но и язык играет с нами (“говорящий всегда может высказать больше, меньше или же нечто иное по сравнению с тем, что он хотел бы сказать”), что, живя в языковой среде, нельзя от нее не зависеть (“писатель пишет, находясь внутри языка и внутри логики, и потому его речь, по определению, не может полностью овладеть их собственной системой, законами, жизнью как таковой”), что трансцендирующее

чтение, которое вообще-то никто не отменяет, необходимо понять "внутри системы, увидеть которую оно не в состоянии" . Самое же "жизненное" и потому сегодняшнее проявление языка представлено его способностью выступать в качестве кода человеческой коммуникации.

Онтология различий очень ярко заявляет о себе в случае антропогенеза. Исходно человек – часть природы. Но это именно такая часть, которой, чтобы утвердиться в своей "человеческой" определенности, непременно нужно вырваться из объятий целого, противопоставить себя ему, возвыситься так или иначе над ним. Иначе говоря, в основе жизни (рождения человека) лежит разрыв-различие с природой. Более того, различие выступает здесь как различие в духе [Деррида](#): различие как задержка, различие и задержка "в одном флаконе". Иными словами, человеческое различие с природой сохраняется на период отсрочки приведения в исполнение приговора конечности, который изначально вынесен природой каждому индивиду, а может быть и их сообществу в целом.

В социально-бытийном плане постмодернизм утверждает в правах "единицу", т. е. последовательно отстаивает историческую релевантность отдельных индивидов. Через максимально полное развитие их различий он утверждает субстанциально-онтологическую упругость индивидуального человеческого существования.

В заключение хотелось бы обратить внимание на одно довольно распространенное заблуждение. Постмодернистскую онтологию часто представляют как стремление свести все и вся, включая противоречия, противоположности, оппозиции, другие дуальности, к простым и далее уже не уточняемым различиям. Различия же, игнорирующие отрицание, не доходящие до противоречия, невольно рожают в воображении благостную картину бытия: никто ни с кем по-настоящему не спорит, конфликтующие стороны легко примираются, на всем лежит печать сотрудничества и взаимодополнения. На самом деле постмодернистские различия не имеют ничего общего с этим, по выражению [Делеза](#), прекраснотушием. Под покровом мягкости и миролюбия здесь скрываются "силы агрессии и отбора, которые разрушают прекраснотушию, лишают его самотождественности, разбивая его благие намерения" .

И это действительно проблема. Противостояние, как известно, состоит не только из борьбы, но и единства (взаимопритяжения, взаимообусловливания) соответствующих сторон. И борьба, и единство являются, по сути, опосредованием, отрицательным и положительным соответственно. Когда же исчезает опосредование, которое и впрямь что-то гасит, "стравляет", разность потенциалов, т.е. напряжение между различиями, возрастает.

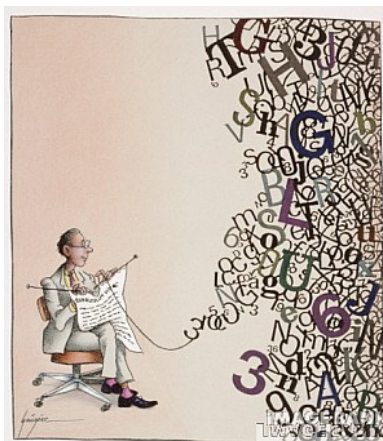
Справедливость сказанного в полной мере подтверждается человеческой коммуникацией. Казалось бы, в обществе различий (а не конфронтации и борьбы) общаться легче. Широкие возможности для позитивного выбора, уважительное отношение к правам и свободам человека, заинтересованное общественное мнение – все есть, а напряжение в отношениях между людьми не исчезает, много одиночества и одиноких.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 7

Постмодернистская онтология различий

1. Что понимает под повторением постмодернизм (Делез в частности)?
2. Какое соотношение между различиями и единством – что глубже?
3. Что чему предшествует – единство различиям или различия (различение) единству?
4. Как выглядит отношение между различием и различанием у Деррида?
5. Различие и различное – это одно и то же или нет?
6. Постмодернисты утверждают, что различие, отягощенное отрицанием, страдает консерватизмом и опологетизмом. Как это, отстаивая видение постмодернистов, понимать?
7. Что понимают постмодернисты под интертекстуальностью?
8. Как, каким образом постмодернистская онтология выходит на язык и его различия?

Глава 8. Деконструкция и умножение различий



Be profoundly superficial.


Look at, not into.

Remember: there are no facts, only interpretations.

Make fine distinctions about things that don't matter.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y., L., 1999.

На пути постмодернистского роста и умножения различий стоит логоцентризм – линейный детерминизм, которому подчинена вся европейская современная культура. Основная функция такого детерминизма состоит в вытеснении из пространства мышления всего нерационального, т.е. спонтанного, ассоциативного, неоднозначного, гетерогенного. Впрочем, если под логосом понимать сказанное слово, устный язык, некий “мысле-звук”, как у Деррида, то логоцентризм представляет собой веру в прямую фонетическую, “живоречевую” доступность (наличие, присутствие) означаемого (понятия, смысла, может, даже самого предмета) в означающем (слове устном, выдыхаемом вместе с душой). Интересное историческое совпадение: логоцентризм в виде линейной системы записи мысли возник одновременно с [иерархизацией](#) общества и рабством.

В онтологическом плане логоцентризм строится на доверии к бытию, на познавательной открытости последнего познавательным усилиям человека. Не в пример логоцентризму и модернизму в целом, постмодернизм утверждает прямо противоположное: “мир – это не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам” .

Оппозиция рациональное/нерациональное, органически встроенная в логоцентризм, служит матрицей для выстраивания всех мыслей в духе бинарной системы. Речь идет о представлении всего многообразия, всех различий мира в форме парных категорий, резко, до диаметральной противопоставленных друг другу: Аполлон – Дионис, миф – история, знание – вера, мир идей – мир вещей, общество – природа, дух – материя, норма – девиация и т. д. Или готика, барокко, романтизм, модернизм, с одной стороны, и античность, возрождение, классицизм, реализм – с другой.

Постмодернизм критикует не столько парность-бинарность, сколько ее мировоззренческие и другие социальные импликации. Предметно-содержательная оппозиционность парных категорий в каждом конкретном случае своя, разная, но ее структурная определенность во всех случаях одна – центр-периферийная. Здесь всегда есть центр и периферия, под которой традиционно понимается нечто второстепенное, обочинное, маргинальное. Одна сторона бинарной оппозиции выдвигается в центр, подавляя, ущемляя, унижая, маргинализируя свою противоположность, т.е. другую сторону оппозиции.

Бинарная, центр-периферийная оппозиция превращается, по сути, в оппозицию властную, силовую. Логика становится политикой. Диалог аргументов вырождается в монолог господства и подчинения, в разновидность ангажированно-властных отношений. Бинарная логика, оказывается, обосновывает властную вертикаль политики. Но есть здесь и обратная связь, встречная или ответная зависимость: логика оппозиционно-бинарна, потому что политика властно-вертикальна. Устанавливается

даже нечто вроде симбиоза: логика льет воду на мельницу политики и наоборот, политика закрепляет бинарно-силовой характер логики.


Постмодернистской борьбе с логоцентризмом и бинаризмом как раз и служит метод деконструкции, который выявляет, утверждает и поощряет различия, направляя свою критическую энергию против всего того, что их нивелирует, подрывает, разрушает. Что не дает высказаться другому, что, игнорируя кризис [репрезентации](#), норовит говорить за других, вместо других, от имени других. Деконструктивистское (“деконструктивное”) знание есть знание активное, мобилизующее, т.е. направленное на выявление и уменьшение той неопределенности, которая есть во всех наших – теоретических и практических – конструкциях.


Уточним сам термин “деконструкция”. Он неоднозначен. Многие никак не могут избавиться от негативности его фонологической ассоциации с деструкцией. Отсюда всего один шаг до объявления [Ж. Деррида](#) – автора программы деконструкции, терминатором философского и вообще любого другого дискурса. Такая квалификация деконструкции не просто неточна – она неверна по существу.

И еще одно в связи с этим замечание. Деконструкция идет со знаком “ко” [лат. со(n) – с, вместе] там, где действительно есть конструкция – устойчивые и подтвердившие свою эффективность структуры или институты. В обществе же, где социальные институты и так на ладан дышат, деконструкция выдвигает на первый план свое “де” [лат. de – отмена, движение вниз].



Деконструкция – философский метод постмодернизма. Есть в нем, разумеется, и деструктивность. Но главное все же – конструктивность (конструирование действительно нового), особенно по отношению к различиям. Деконструкция активно, в форме инноваций, их производит, распространяет и внедряет.

8.1. Практики деконструкции

Деконструкции не имеет жестких правил, она, по сути, внеметодологична. Тем не менее можно указать на некоторые приемы, устоявшиеся подходы, наработанные схемы. Чаще всего бинарную оппозицию переворачивают, периферийное, маргинальное становится центральным. Уже одно это переворачивание дает интересные, часто неожиданные результаты. Затем начинается функциональный микроанализ, т.е. челночная игра мелкими изменениями, уточнениями, нюансами, которые превращают различия как стороны бинарной оппозиции в исчезающие моменты различения, своеобразного овременения пространства “между”. Постмодернизм превращается в междуизм, центр вытесняется, исчезает. “...В отсутствие центра или истока, – пишет [Деррида](#), – все становится ...системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности” . Иначе говоря, чтобы структура по-настоящему зажила своими различиями, нужно, чтобы каждый ее элемент мог выступать (или рассматриваться, браться) в качестве центра по отношению ко всем другим элементам. Необходимо превратить центр в нечто пробегающее по всем элементам структуры, не закрепляющееся окончательно ни за одним из них.

С помощью деконструкции все централизации, вертикализации и тотализации превращаются в трансверсальные отношения и сети, где, как пишет [Делез](#), все эффекты, вызванные одним способом, “всегда могут быть получены иными средствами” .

Деконструкция – метод “парадоксального” чтения. Эффективно в этом плане разложение (рассыпание) текста на исходные элементы с последующей сборкой их, но уже на другой какой-то основе. Важно обратить внимание на то, что эту другую основу не нужно искать где-то вне данного текста или в другом каком-то тексте. Ее содержит, прячет в себе сам рассматриваемый текст. Деконструкция имплицитруется самой конструкцией, неопределенностью и риторичностью ее реального дискурсивного бытия. В своей лекции по деконструкции монотеизма в Институте высших гуманитарных исследований (РГУ) 18 февраля 2004 г. **Л. Нанси** выразил эту мысль так: “То, что инструментализируется или предается, само дает основание для инструментализации или извращения”.

По форме деконструкция напоминает иногда реконструкцию. Но это обманчивое впечатление. По сути, мы имеем здесь дело со сборкой новой конструкции – притом на основе выявления какой-то иной, другой возможности в исходной конструкции – той, которая и подвергается деконструкции. Авторское понимание текста, в перспективе деконструкции, объявляется одной из читательских его интерпретаций или прочтений – никаких привилегий! Текст имеет собственную знаково-смысловую логику – далеко, впрочем, не однозначную. Не что сказал автор, а что “сказалось” независимо и помимо автора, что сказал, вернее – мог бы сказать сам текст. Не человек высказывает слова, а слова “высказывают” человека. “... Нужно говорить слова, сколько их ни есть, – отметил в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс [М. Фуко](#), – нужно говорить их до тех пор, пока они не найдут меня, до тех пор, пока они меня не выскажут...” . [Деррида](#) показывает, что текст может рассказывать свою собственную историю, совершенно отличную от той, которую сочинил автор – его создатель. По-настоящему прочитать – значит сказать нечто прямо противоположное замысленному автором, произвести “не известное, а неизвестное”. И тогда мы попадаем, что называется, в точку. По верному замечанию [Ж. Делеза](#), “корреляция самого верного и точного повторения – максимум различия...” .


Как таковые авторские интенции нам не доступны, их, естественно, не приложишь к тексту, они неизбежно растворяются в многозначной игре самого (общего нам с автором) языка. Что сказал сам автор – это на самом деле, воспользуемся термином [Н. Лумана](#), “слепое пятно”. И прав на текст у автора не больше, чем у каждого из нас. Нет, на авторские права в их юридическом понимании мы не покушаемся. Просто текст – продукт того, что еще [Маркс](#) в свое время называл всеобщим трудом, а можно и добавить – всеобщей собственностью. Создан продукт, он, как говорят, выпущен в свет, – свет, состоящий из таких же или аналогичных продуктов, подчиняющихся неким общим законам научного обращения. “Текстовый” подход позволяет быть объективным (насколько это возможно в социально-гуманитарной сфере) и не отвлекаться на боязнь ненароком обидеть автора (авторов).

Деконструктивистским развенчанием автора, или фиксированной авторской позиции, постмодернизм провозглашает закат антропоцентричного мышления. Как и в экономике, здесь потребитель (читатель) всегда прав. Ситуация далека от идиллии и сентиментальной вежливости. Ж. Делез в своем *Lettre a Michel Cressole* как-то заметил: “... автор в действительности обязан сказать все, что я заставлю его сказать”. Вместе с тем поиск означаемого здесь не отменяется, просто его пытаются понять в рамках системы (языка), которую данный поиск сам по себе не различает.

Плодотворно также, с деконструктивистской точки зрения, работать не над тем, что хотел сказать или сказал автор своим текстом, а как раз наоборот – над тем, что он вольно или невольно не сказал, что умолчал, вытеснил, не договорил, не заметил, что составляет иррациональный контекст его рационального, линейного, логоцентристского дискурса. Важно при этом оставаться внутри текста, не заниматься тем, что Деррида называет вычитыванием “симптомов”. Все сущности текста текстуальны. При поиске того, чего нет (читай: авторских умолчаний и исключений), мы движемся совершенно свободно и не наталкиваемся на какие-то непреодолимые препятствия. Бесконечное нанизывание рефлексивных смыслов, повторений и самоудвоений методологически обобщается в теорию “структурной необходимости бездны” или “бездны зеркал” – для постмодернистского читателя текстов.

Выворачивание всех семантических корней слов и выражений, поднятие на поверхность дискурса бесформенной массы “земли и почвенных отложений” – еще одна достаточно распространенная техника деконструкции. Необычные и неожиданные переплетения, ответвления, обрывы этих корней – все работает на разнообразие, проявление, утверждение и пролиферацию (“размножение”) различий. Как правило, семантически-деконструктивистские “раскопки” понятий принимают форму выявления и показа их исторических генеалогий.

Таким образом, метод деконструкции в постмодернизме представляет собой механизм наращивания разнообразия, а заодно и аргументов в пользу того, что различия играют (будут играть) гораздо большую роль в нашей жизни, чем мы привыкли думать. Он утверждает онтологическую первичность и эпистемологическую исходность возможности различения. С его помощью бинарность, как некая объективная неразрешимость, все-таки разрешается (предлагается вариант) – в дифференциацию и

свободную игру различий. А возможность (различения) оказывается глубже самой действительности (различий). Выражаясь по-другому, деконструкция есть способ определения меры неопределенного в определенном, нетождественного в тождественном, несистемного в системном, незавершенного в завершенном, несамодостаточного в самодостаточном, неприсутствующего в присутствующем и т.д. Деконструкция живет актуализацией незамеченного, вольно или невольно вытесненного, скрытого. И делает она это посредством диссоциации, создавая те или иные **дивергентные, гетероморфные сингулярности**, расширяя и дополняя логику за счет риторики. Негативное (активно отрицающее) начало деконструкции представлено не развалом системы, системности, а лишь подрывом догматического доверия к ней. О сковывающем характере системы говорят не только постмодернисты. Вот что, например, пишет об этом [К. Лоренц](#): "Когда мыслитель, даже величайший, завершает свою систему, он в принципиальном смысле начинает чем-то напоминать лобстера или паровоз. Как бы ни были изобретательны его последователи и ученики в рамках предписанной и дозволенной панциреобразной системой учителя степени свободы, сама система станет опорой прогресса мысли и познания только тогда, когда найдутся последователи, отколовшиеся от нее, ухватившиеся за новые, а не "встроенные" степени свободы и претворившие части системы в новую конструкцию. Но если мыслительная система столь монолитна, что долго не появляется никого, кто имел бы власть и способность сокрушить ее, то прогресс может быть остановлен на века" .

Деконструкция очень подходит для расставания с прошлым. Как показывает исторический опыт науки, любая теория рано или поздно устаревает и вытесняется альтернативной теорией (теориями). Чем быстрее происходит эта смена (по сути, скорее устаревают выдвинутые теории), тем интенсивнее и продуктивнее оказывается научный прогресс. Это не означает, конечно, что развитие науки сплошь усеяно костями опровергнутых теорий. Есть здесь и преемственная связь, связь между опровергаемо-традиционным и опровергающе-инновационным. Но, несмотря на преемственные элементы и зависимости, связь эта радикальная и творчески-неожиданная. Новое в ней не вытягивается из старого (исторически наработанного, прошлого), а **эмерджентно** врывается, встраивается в него. Перед нами нечто вроде преемственности, пронизанной или структурированной дискретностью, связью разрыва и отрыва. Грамматически эта ситуация покрывается приставкой пост: постмодернизм, постпозитивизм, постструктурализм и т.д. Текстуально пост может быть очень богатым, в плане времени – достаточно длительным, растянуто-процессуальным. Р-революционные жесты опровержения и отказа кладут лишь начало этому процессу. За ними обычно следует кропотливейшая деконструктивистская работа – как индивидуально-частная, так и коллективная (научное сообщество) – по изживанию традиций прошлого, преодолению инерции наработанных схем и подходов.


Убедительнейший пример такого перехода, такого движения мысли – сам *постмодернизм*. Вообще-то это деконструктивистская критика некоторых практик и перспектив модернизма, шире – духовных основ эпохи Модерна, но посмотрите, какая она продуктивная, богатая на открытия и прозрения, по сути тоже эпохальная.

Пост-прощание с прошлым включает в себя и то, что [Деррида](#) назвал призраками. Социально-гуманитарное познание, похоже, обойтись без них не может. Они регулярно, изнутри, из-под спуда стучатся в скорлупу исследовательской традиции, требуя внимания, тематизации, аналитической проработки. Очень важно обладать тонким слухом и уметь улавливать это проблемное проклевывание назревшего (будущего). Ну, а что такое призрак, такой, например, как призрак коммунизма в марксизме? Это некое видение, которое можно и нужно с помощью деконструкции превратить в текстуально развернутое видение.

Впрочем, совсем уйти от призраков не удастся и тексту. Его аналогом там выступает метафора. В основе текста всегда лежит какая-то смыслообразная метафора. С выявления данной метафоры деконструкция чаще всего и начинается. Рассмотрим в режиме case study одну такую деконструкцию, ее метафоры и призраки.

8.1.1. “Теория и история”, или Деконструкция механизма действия социальных законов

Начнем с разъяснения не то чтобы странного, но необычного названия этой части нашей работы. Ларчик открывается просто: “Теория и история” – это книга докторов философских наук **В.Ж. Келле** и **М.Я. Ковальзона**, выпущенная Политиздатом в 1981 г., а “Механизм действия социальных законов” – это первая часть названия 3-го параграфа главы II той же книги. Полное же название данного параграфа, на который мы в дальнейшем и будем непосредственно ссылаться, таково: “Механизм действия социальных законов. Объективная детерминация деятельности и роль субъективного фактора”. Текст репрезентативный, ясный, твердый – настоящая конструкция!

“Механизм действия социальных законов...” относится к [историческому материализму](#), который в исторической же перспективе вправе рассчитывать на постмарксизм. Разумеется, постмарксизм не ограничивается отечественными пределами, но мы здесь будем говорить именно о них . *Пост* у нас, увы, не получился и не получается. Когда-то исторический материализм был безоговорочно, а значит, в чем-то и бездумно принят, сегодня же его демонстративно выставляют за дверь, [идеологически](#) (по форме – деидеологически) третируют, интеллектуально замалчивают и игнорируют. Заслуживающей внимания литературы по его действительно творческому преодолению, индивидуальному внутреннему изживанию так и не появилось. Более того, если раньше [исторический материализм](#) был у нас донельзя идеологизирован и политизирован, то сегодня его до неузнаваемости обедняют и упрощают. А что, маятник качнулся в другую сторону, и с классиками, попавшими в опалу, можно больше не церемониться. Для русской (российской) культуры с ее максимализмом и доходящей до крайностей широтой это в порядке вещей, историческая норма, так сказать. Что поделаешь, не хватает “срединной культуры”, нет цивилизованной меры ни в любви, ни в ненависти.

“Лицо” [исторического материализма](#), совсем в духе эпохи, неотделима от его идеологической суровостью и метафизической сумрачности. Для нас, читающих из современности – эпохи, характеризующейся концом идеологической эволюции человечества и закатом “больших рассказов” или гранднарративов, эти атрибуты исторического материализма не кажутся такими уж важными и неотъемлемыми. В науке нельзя быть (это вредит творчеству, сковывает свободу поиска) слишком серьезным и метафизически непреклонным. Современный исследовательский дискурс с определенностью складывается в “веселую науку”. По примеру У. Эко нужно учить истины смеяться.

Займемся, однако, метафорой – своеобразным ключом деконструкции. В нашем случае такой метафорой выступает (лунное) затмение. Вообще-то это не марксистская метафора, даже наоборот – антимарксистская, точнее неокантианская, но в рассматриваемый текст она входит органично, а не механически или под нажимом, как могло бы показаться на первый взгляд.

Со ссылкой на [Г.В. Плеханова](#) метафора эта предстает в виде дилеммы: “если вы (марксисты. – П.Г.) создаете партию для борьбы за социализм, значит, вы отрицаете закономерность его прихода, если же вы признаете неизбежность наступления социализма, зачем создавать партию борьбы за социализм? Ведь не создают же партию содействия лунному затмению, которое неизбежно наступит в соответствии с действием закона природы”. Сам по себе образ затмения понятен и близок [марксизму](#). Его историческая [эсхатология](#) строится на том, что капитализм с неизбежностью попадает в тень и окончательно закрывается [социализмом \(коммунизмом\)](#), иными словами, что буржуазные общественные порядки приходят в упадок, предыстория, строящаяся на эксплуатации человека человеком, сменяется историей, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех. Перед нами, что очевидно, коммунистический “конец истории”, повторяющий на материалистический лад [гегелевский](#) и альтернативно предвосхищающий [фукуямовский](#). Но это – с одной стороны. С другой – [марксизму](#) с его просвещенческой верой в силу разума и когнитивную [репрезентацию](#) действительности сама мысль о тени, тьме (“затмением” она, безусловно, вводится) кажется невыносимой. Никакой “тьмы” в понимании прошлого, настоящего и, в особенности, будущего не должно быть. Будущее по определению светлое, “светлое” и “коммунистическое” – синонимы. Непроясненным лакунам, темным углам и прочим белым пятнам в дискурсе [коммунизма](#) нет места по определению. Любые непроясненности бросают тень на сам [марксизм \(исторический\)](#)

[материализм](#)), ставя под сомнение его железную логику: “Учение Маркса всеильно, потому что оно верно”. Другая логика, например, что все истины можно и нужно рассматривать в качестве “рабочих гипотез”, для марксистов-ленинцев кажется абсурдной и насильственно удаляется.

Любые непояснения-затемнения могут использоваться [ревизионистами](#), [оппортунистами](#) и прочими противниками правого дела пролетариата. Более того, есть опасность, что, введя “затмение” в дискурс [социальной революции](#) и коммунистического будущего, мы спровоцируем его на трансцендирование всех границ, в том числе и демаркации между предысторией и историей. Вдруг оно пойдет гулять по всему текстовому пространству, затмевая туманом неопределенности сам коммунистический горизонт. Вот этой перспективы, перспективы затмения (потемнения) самого светлого будущего марксисты, или исторические материалисты, и страшатся больше всего. Боясь самим себе в этом признаться, неосознанно, подспудно. Отсюда понятен их энтузиазм в защите [марксизма](#) от [неокантианского затмения](#).

Ситуацию, однако, он не спас. Тучи перестройки, собравшиеся на горизонте светлого будущего, принесли самую настоящую – для одних разрушительную, для других очистительную – грозу. Перестроечным дождем – с громами и молниями – авторитет марксизма и в частности исторического материализма был не просто подмочен – размыт окончательно. Процесс, по историческим меркам, получился скоротечный. [Марксизм](#) был массовым образом оставлен, предан, что говорит о его давнишнем, явно запущенном недуге. Хотя, если вспомнить **ленинский** совет и поскрести (“Поскрести иного коммуниста – и найдешь великорусского шовиниста”), то ситуация не будет выглядеть столь уж однозначной. И действительно: поскреби нынешнего нашего **либерала** и наверняка получишь так и не отмытого дождем перемен коммуниста.

Смысл “затмения”, впрочем, сказанным не исчерпывается. Еще одно его семантическое значение – временное помрачение сознания – здесь тоже релевантно. Нет, врача не нужно – речь ведь идет не о человеческом организме, а о социально-историческом феномене. И ясно, что в данном плане мы имеем дело не с содержательной констатацией, хотя есть здесь и она, а с неким оценочным суждением, с “вчитыванием” смысла в рассматриваемый текст.

Четких временных границ у феномена помраченного, или смутного, неясного, сознания не наблюдается, но на 70 лет он растягивается с определенностью. 70 лет идеологически зашоренного сознания, неустанно подгонявшего действительность, практику бытия со всеми ее неизбежными изменениями под вечно живое и единственно верное учение классиков. “Суха теория, мой друг, но зеленеет жизни древо” – это явно не для марксизма. Его сторонники и адепты занимались, по китайскому примеру, исправлением имен, а не вещей. Там же, где, как на Западе например, за жизнью, ее изменениями и тенденциями по-настоящему следили, где мерили теорию жизнью, а не наоборот, получили нетривиальные результаты. Достаточно указать здесь на [критическую теорию Франкфуртской школы](#) – ее заслуги в развитии оригинальной социальной мысли несомненны. Фальсифицирующая, или опровергающе-альтернативная, теория марксистам ленинской школы не могла присниться даже в страшном сне. Тех же, кто впадал в подобную ересь (такие все-таки находились), отправляли на перевоспитание в [ГУЛАГ](#).

Вместе с тем ситуация с идеологической ангажированностью или смутностью сознания была амбивалентной. Для многих марксизм стал внутренним убеждением, органической составной частью их миропонимания; если, как теперь считают, и заблуждались, то заблуждались искренне, субъективно честно, с твердой верой в правое коммунистическое дело и надеждой на лучшее будущее. Цензура (контроль за “правыми” и “левыми” отклонениями) во многих случаях была тоже внутренней, т.е. от сердца идущей и добровольной. Инициативы в виде массовой готовности подхватить очередные лозунги дня вызревали часто снизу, верхам оставалось только придать им организационно-мобилизующую силу. К услугам официального обмана почти всегда был самообман, страстное желание погрузиться в иллюзию мифа и мечты.

Судя по деконструируемому тексту, [исторический материализм](#), как и [марксизм-ленинизм](#) в целом, борется с [бинаризмом](#) мышления. Однако весьма специфическим образом – на путях противопоставления диалектики метафизике. Под последней опять же понимается не учение о “предельной

реальности”, конечных основаниях всего существующего, а специфический умозрительный метод, рассматривающий все явления действительности в состоянии покоя и изолированности друг от друга.

Метафизика в нашем случае – это представление истории либо в терминах объективных социальных законов, либо в терминах субъективной человеческой деятельности. Метафизикой называется также и некий исходный временной разрыв (постулируемый период до взаимодействия) этих “терминов”: “Соотношение социальных законов и деятельности нельзя понимать как первоначально существующие отдельно, а затем вступающие в такое отношение компоненты, когда деятельность становится формой проявления закона”.

Что до диалектики, то она возвышается в качестве арбитра над метафизическим (абстрактным или изолированным) существованием законов, с одной стороны, и деятельности людей – с другой. Диалектическое преодоление метафизики тоже начинается с довольно абстрактного утверждения: “Вне практической деятельности людей ни о каких законах общественного развития не может быть и речи”. В дальнейшем эта диалектическая “абстракция” уточняется, правда асимметрично, в духе центр-периферийной логики Модерна. Оказывается, “законы общественного развития определяют содержание и направление этой деятельности”. Утверждение очень жесткое, прямо как у античных стоиков: “Хотящего судьба ведет, нехотящего – тащит”. Марксисты, естественно, “хотят”. В тексте это выглядит так: “законы определяют лишь общее направление исторического процесса, а конкретный ход истории, детальный “рисунок” этого процесса, а также формы и темпы развития обусловлены более конкретными причинами, в том числе и творческой инициативой людей, соотношением социальных сил, сил прогресса и реакции, активностью лиц, групп, партий и т.д.”. Если воспринимать данное объяснение (а фактически – смягчение первоначальной жесткости) без идеологического пиетета, то сразу же встает несколько принципиальных вопросов. Вопрос первый: что это такое – более конкретные причины? они нечто законосообразное или опять что-то периферийное по отношению к “центральному” законам? Вопрос второй и главный: в чем все-таки сила и значение деятельности людей в истории? Странная получается картина: сколько ни проявляй активности, как ни старайся, ни выбирай, ни пробуй, а итог в виде общего направления исторического процесса предрешен. И вот как: “Победа социализма во всем мире неизбежна”. Мы-то теперь знаем, что эта “неизбежность” обнаружила свою историческую несостоятельность, и от нее сегодня активно отказываются – действительно “не хотят”, имеют право не хотеть. Впрочем, последнее замечание не в счет – оно чисто событийное и из другого времени. Мы же работаем с текстом и его внутренней логикой. Оставаться в рамках анализируемого текста – одно из требований метода деконструкции.

Читаем дальше: “Значит, в каждом конкретном случае ход событий зависит от людей, их взглядов, стремлений, активности, силы. Не признавать этого – значит сводить роль деятельности людей, их инициативы к нулю или к какой-то незначительной величине. Но тогда история приняла бы “мистический” характер”. Похоже, опять беспокоит “затмение”, боязнь остаться с нулевым результатом в истории, не понять, не угадать постукивания призрака-видения эпохи. Никакой мистики – все должно быть транспарентным, просматриваться и контролироваться идеологически гарантированной мыслью.

“Ход событий мог быть и иным”. Иным – в смысле варианта (субстанциально предопределенного хода истории), а не противоположности (противостоящей исходному варианту онтологически, по существу). Для марксистской диалектики, всегда пытающейся доводить, заострять варианты, или различия, до противоположностей, это по меньшей мере странно. Беззубость какая-то получается. [Оппортунизм](#) и некритический [позитивизм](#), идеологическое смирение, готовность подчиниться “неумолимой воле” истории. Больше того, призыв не “противопоставлять объективные законы общественного развития творческому характеру деятельности людей в обществе” возводится в самую настоящую диалектическую добродетель. Впрочем, противопоставлять здесь действительно незачем, так как оно, противопоставление это, дано в самой действительности.


Мы бы, однако, погрешили против истины, если бы не сказали, вопреки изложенному выше, что в деконструируемом тексте предлагается-таки решение зафиксированной (бинарным или дилеммным образом) проблемы. Цитируется, по сути, марксистская классика: “Люди сами делают свою историю, но делают ее не по произволу, а в соответствии с объективными условиями и социальными законами”.

Цитируется и добавляется: "Так в историческом материализме разрешается в самом общем виде дилемма социального закона и деятельности, дилемма, которая без диалектики в принципе решена быть не может, ибо метафизическое мышление бессильно совместить социальные законы и деятельность и потому приходит к отрицанию либо одного, либо другого". Сразу же бросается в глаза, возможно, намеренная онтологическая непроясненность (из желания смягчить высказываемую мысль?) ближайшего окружения социальных законов. Здесь это объективные условия – каково их отношение к собственно социальным законам, да и к человеческой деятельности тоже? Ранее о том же – об онтологически не артикулируемом положении – мы говорили в связи с другими средовыми "элементами" социальных законов: конкретными причинами, соотношением социальных сил, силами прогресса и реакции, активностью групп, партий и т.п. факторами. Надо полагать, они опосредствуют оппозицию социальных законов и сознательной деятельности людей, но из текста не видно – как конкретно? Резонно полагать, что условия и обстоятельства входят в содержание самих законов, что они им, в любом случае, не нейтральны.

Далее. Нельзя не заметить еще одну весьма выразительную деталь – оговорку (чуть ли не по [Фрейдю](#)) насчет того, что проблема (дилемма) социального закона и деятельности разрешается "в самом общем виде". Но все дело в том, что "в самом общем виде", на самом общем уровне проблемы не только не разрешаются, но и не возникают. Ну кто будет спорить с тем, что "хорошо иметь домик в деревне"? Вообще домик в деревне – не проблема, а самая что ни на есть идиллическая пастораль. Проблемы здесь начинаются только на вполне конкретном уровне: как туда доехать? как обеспечить безопасность этого домика от регулярных взламываний? и т.д. Разрешаются, и конкретно, лишь конкретные проблемы. Абстрактные, если и разрешаются, то только в теории, с помощью слов и на словах.

Коль скоро речь зашла о конкретности, пора переходить непосредственно к механизму действия законов общественного развития. С ним прежде всего конкретизация в тексте и связывается. Кстати, сама эта "механизменная" терминология здесь не случайна. Она продолжает навязывать объективистски-материалистический взгляд на историю, пренебрегая ее субъективностью, субъективной по сути определенностью, которая в образный ряд механизма никак не укладывается. Для выражения субъективности в истории и истории недостаточно даже "организма", не говоря уже о "механизме". История потому и остается историей, что в ней работает, ее в сущности делает человек. Если же эти усилия ослабевают, если человеческая деятельность начинает стагнировать или ходить по циклическому кругу бытия, то история вырождается в эволюцию, законы которой и в самом деле можно фиксировать в терминах механизма, притом с естественнонаучной точностью.

В механизм действия социальных законов входят такие элементы человеческой деятельности, как "потребности и интересы, мотивы и стимулы, цели и средства". Проблема прежняя: какое у них у всех отношение к социальным законам?

Как всегда (и везде) усиленно эксплуатируется диалектическая амбивалентность. С одной стороны, утверждается, что "реализация объективных законов *целиком и полностью* (курсив наш – П. Гречко) зависит от людей, от их активности, деятельности, борьбы" , а с другой – с одержимостью праведника проводится мысль о том, что все основные структурные компоненты этой активности или деятельности объективно детерминированы. Через потребности и интересы законы буквально проникают в деятельность людей, через них индивид "подключается к решению назревших задач общественного развития... к функционированию и развитию экономических и социальных систем". Ощущение переполняющей все и вся объективной необходимости не снимается и указанием на знаменитое диалектическое единство. Да, интерес переплавляет объективное в субъективное, но при этом уточняется, что было бы неправильно "определять интерес как единство объективного и субъективного, поскольку такого единства может и не быть, а интерес будет существовать". Открыть и понять такое существование, т.е. истинное положение дел, помогает пролетарский классовый интерес – перспектива, единственно научная в социально-гуманитарном познании.

В связи с классовым интересом у объективных законов появляются вдруг "требования", класс их как раз и реализует. И опять амбивалентным образом: "в виде определенных возможностей развития" и как принудительную силу, побуждающую людей "действовать так, а не иначе". Выходит, требования

социальных законов не столько набор каких-то исторических возможностей или тенденций развития, из которых резонно было бы выбирать, сколько необходимость, даже неизбежность, перед которой рано или поздно придется склонить голову.

От логики центра, центра объективной необходимости не удастся оторваться и “идеальным побудительным силам” в виде мотивов и стимулов человеческой деятельности. Оказывается, “по мотивам нельзя судить ни о действиях, ни о реальных интересах людей. В мотивационной сфере интерес может отражаться в искаженном виде, в иллюзорной форме”. А то, что иллюзия и миф могут выступать в качестве вполне реальных мотивов деятельности человека, марксизм с его “научно”-идеологическим ригоризмом просто исключает. Реальное – значит, непременно научное, идеологическим разумом удостоверяемое. Другая реальность в социализм и коммунизм не допускается. Впрочем, в одном отношении мотивационная реальность иллюзии признается, но это именно отношение – к ложно понятому интересу. За всеми мотивами и стимулами стоит в конечном счете “первичный интерес” – интерес материальный, экономический. Все остальные интересы, начиная с политических, трактуются как идеологически превращенные и экономически центростремительные формы.

По идее, больше всего самостоятельности, конструктивности и свободы должно быть в целях и средствах как структурной паре в механизме действия социальных законов. Надежды в определенной мере оправдываются. Существует выбор целей, целеполагание и определение средств для их достижения. В ходе исторического развития расширяется “степень свободы выбора целей”. И все же это далеко не свободный, волей людей определяемый выбор целей, как на том, по убеждению марксистов, настаивают [исторические идеалисты](#). “Реальность цели” находится в прямой зависимости от ее соответствия объективным законам общественного развития. Для отстаивания материалистического понимания истории, решительного отклонения **телеологии и провиденциализма** (беспокоит все-таки перспектива “затмения”) в данном вопросе уместным оказывается обращение к авторитету [Маркса](#): “люди в своей социально-исторической деятельности ставят перед собой разрешимые задачи”. Помогает им в этом, надо полагать, здравый смысл, “естественная установка” народных масс, которую марксизм и переводит в идеологическую линию [материализма](#). Диалектика целей и средств человеческой деятельности доводится в дальнейшем до превращения последней в “*средство реализации законов общественного развития*”.

Данное курсивное выделение – последнее в разбираемом здесь фрагменте (параграфе) работы **В.Ж. Келле** и **М.Я. Ковальзона**, и оно дает нам основание завершить на этом наш деконструктивистский анализ. Завершить и сказать в заключение следующее. В лице “Теории и истории” мы имеем дело с добротным логоцентристским, центр-периферийным, фундаментально-субстанциальным текстом, методологически (но не идеологически) вполне укладывающимся в проект Модерна. Текстом, иначе говоря, классическим. Неклассичность праксистских (“внимание к жизни”) устремлений [Маркса](#) не получила в нем, к сожалению, должного развития. Верх взяла идеологическая установка – изменять мир без тщательного теоретико-методологического и аналитико-понятийного его объяснения. Для более глубокого и всестороннего (в духе постмодернизма – [интертекстуального](#)) понимания этой установки пост-прощание с марксизмом следует развивать и дальше, особенно в направлении (форме) деконструкции пролетарского классового интереса и коммунистической морали.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 8 **Деконструкция и умножение различий**

1. Что имеется в виду под логоцентризмом?
2. Есть ли связь, а если есть, то какая, между деконструкцией и реконструкцией?
3. Какое у деконструкции отношение к метафоре?
4. Что такое исторический материализм?
5. Как толкуется метафизика и диалектика в марксизме?

Глава 9. Легитимация современного научного знания




Write texts that undermine their own authority.
Advance science through chaos, error, deviation.

Advance science by expanding the pool of incompatible alternatives.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L., 1999.

Легитимность науки — предмет для нашей, отечественной, литературы сравнительно новый. Актуальность его начала осознаваться только в последние годы. Да и то с подачи западных исследователей, прежде всего французского философа [Ж.-Ф. Лиотара](#), фундаментально заострившего эту проблему.

Легитимность науки, научного знания близка к другой его определенности — истинности. Есть здесь то, что можно было бы назвать предпосылочной включенностью: в пределе, в норме легитимным может (должно) быть только истинное знание. Но, как показывает история, нет особых препятствий к тому, чтобы легитимным становилось и неистинное знание. **Птолемеевская** система устройства мира, теория теплорода или флогистона (невесомой жидкости, "отвечавшей" за наблюдаемые тепловые явления) — наглядное тому подтверждение. Легитимность и истинность — разные вещи. Вкратце эту разность можно обрисовать следующим образом: истинность есть прежде всего доказательство, а легитимность — доказательство доказательства. По верному замечанию [К.-О. Апеля](#), "логическая значимость аргументов не может быть доказана, если в принципе не предполагается сообщество мыслителей, способных к intersубъективному взаимопониманию и формированию консенсуса" .

Доказательство и его результаты принимаются нами только в том случае, если мы верим в силу доказательства, доверяем самой этой процедуре. В противном случае никакой обязывающей, принудительной значимости в доказательстве для нас нет, оно отскакивает от нас, как горох от стенки. Если, например, для **Н.А. Бердяева** логика есть "болезнь бытия", то ясно, что от порождаемых ею доказательств надо просто лечить, не говоря уже о перспективе доверия или убеждения, т.е. о том, чтобы на доказательства эти с определенностью рассчитывать и полагаться. Заметим, что знание, претендующее на научный статус, должно обладать всеобщностью и необходимостью, иначе выше мнения ему не подняться.

Легитимность как доказательство доказательства — понимание правильное, но узкое. С ним имеют дело в основном специалисты, профессионалы, для широкой же публики или общественности оно слишком "технично" и тем, видимо, неинтересно.

В широком смысле под легитимностью понимают оправдание знания, нечто вроде гносеодицеи (от греч. *gnosis* — знание и *dike* — право, справедливость). Оправдание — опять же не перед узкими специалистами, сообществом ученых. Их преданность науке не требует никаких оправданий — она искренна и самозабвенна. А вот в глазах "человека с улицы", или обывателя, знание, занятие наукой не кажутся чем-то само собой разумеющимся, определенно чистым и благородным делом, перед которым следует склонить колени.

С учетом того, что современная наука (приплюсуйте сюда и образование, без которого она немислима) — мощнейший социальный институт, иными словами, часть целого, называемого обществом, часть, поглощающая значительную долю ресурсов последнего, — с учетом всего этого наука (занятие

наукой) должна быть оправдана в глазах широких масс, они должны ей доверять и иметь какие-то основания на нее полагаться (не подведет, не заведет в тупик, оправдает надежды). В конце концов именно народ – последний (конечный) источник всякой легитимности, где бы и как бы она ни проявлялась – в политике, праве, где это давно уже признано, и вот теперь в науке. Информация к размышлению: по данным опроса ВЦИОМа, только 1% жителей страны считают профессию ученого престижной. Можно с уверенностью утверждать, что на большее в общественном сознании не потянут и две других составляющих социального статуса науки – власть (влияние на принимаемые в государстве и обществе решения) и богатство (выделяемые на науку средства, но особенно – доля в них заработной платы).

В легитимирующем оправдании-подтверждении науки истина должна совпадать со справедливостью, быть положительной и привлекательной социальной ценностью, тем, что приветствуется и всячески поощряется. Истина в единстве со справедливостью называется по-русски правдой. Правдой, надо полагать, оправданной. Приведем в данной связи проникновенные слова [Н.К. Михайловского](#): “всякий раз, как приходит мне в голову слово “правда”, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда, – в этом огромном смысле слова, – *всегда составляла цель моих исканий*. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, – *такова задача всей моей жизни ...* Все меня занимало *исключительно* с точки зрения великой двуединой правды”.

Проблема легитимности, таким образом, перерастает в вопрос: “Какое знание работает на правду – истину с человеческим лицом? Можно и так: “Какая наука нам нужна?” Или, выражаясь словами [К.-О. Апеля](#), “является ли наука тем, что *должно* быть?”

9.1. Легитимность научного знания: актуальность проблемы

Неартикулированность проблемы легитимности науки, научного знания представляется тем более огорчительной, что ее присутствие в нашей культуре всегда было и остается достаточно очевидным. Ситуацию, разумеется, не надо упрощать, а тем более примитивизировать. Вряд ли, скажем, можно присоединиться к мысли [Д.И. Писарева](#) относительно того, что пара ботинок ценнее всего творчества Шекспира. Не больше бесспорности и в следующем утверждении [Н.К. Михайловского](#): “Профан, это человек по преимуществу, и именно ему должна служить наука, если она хочет быть достойной своего имени”. Но вот уже риторический вопрос того же Писарева: “Что за наука, которая по самой сущности своей недоступна массе” – этот вопрос заставляет задуматься. Конечно, его следует ставить по-другому: не доступность, а полезность массе – что имеет простой человек от науки, обещает и несет ли она с собой улучшение его жизни и т.п. Нельзя не поддержать здесь и [Л.Н. Толстого](#), его критику “духовного аристократизма”, его “добро” только на те науки, которые занимаются человеком, обустройством его социального бытия. А как не вспомнить тут идею неоплатного долга (русской) интеллигенции перед народом. Ее очень проникновенно выразил [П.Л. Лавров](#) в своих “Исторических письмах”: “Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие...”. И еще: “Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем”.

К легитимности научного знания (пусть и не в этих терминах) взывал в своих песнях Вл. Высоцкий: “Товарищи ученые, доценты с кандидатами, давно вы разлагаете молекулы на атомы, забыв, что разлагается картошка на полях”. И разве не о том идет речь в горьких и обидных для нас словах: “Если вы такие умные, то почему вы такие бедные?”. Ум-то вроде есть, но такой, тот ли, который нужен. И если мы слышим, что наши математики идут нарасхват на Западе, то наверняка уместно спросить: А правильно ли это – готовить на свои кровные специалистов на вывоз? Ответ, на наш взгляд, очевиден.

Наука, как известно, работает не только на настоящее, но и на будущее. И мы бы считали ее ущербной без такого прогностического задела, без концептуальных заготовок впрок. Но когда президент Немецкого патентного бюро говорит, что более 80% всех изобретений (заметьте, не каких-то там идей, стратегических проектов, а вполне готовых к употреблению продуктов) пылится на полках, не реализуется, то это безусловно настораживает и о многом говорит. А сколько у нас книг предоставлено "грызущей критике мышей"! И сколько ученых удовлетворяют свою исследовательскую любознательность за государственный счет!

9.2. Легитимность научного знания: исторический экскурс

Научное знание, как и власть, не может долго сидеть на штыках голых истин. Оно ищет и рано или поздно находит успокаивающее многих оправдание и доверие. Так было всегда – естественно, в разных формах.

Начнем с античности – как конкретно легитимировалось там научное знание? Искать долго не приходится – ответ хорошо известный и очень простой. Его удачно раскрывает нам **платоновский** символ пещеры. Знание, наука, разум – это солнце, которое разгоняет тьму в пещере (темнице) человеческого бытия. Как и настоящее солнце, солнце знания-разума светит высоко и для всех, под его благодатными лучами все растет, цветет и плодоносит. Солнцеподобное знание всегда благо, знание и добро совпадают. Истину нужно искать, наукой следует заниматься, потому что это открывает человеку глаза, вносит свет, он же и смысл, в его невежественную, пронизанную темными страстями, эмоциями и чувствами жизнь.

В Средние века, века напряженной религиозности, наука сама по себе (как суверенное занятие) не только не приветствовалась, но нередко рассматривалась даже как дьявольское занятие. Что в общем-то понятно. Согласно Библии – книги ключевой для средневекового образа жизни, грехопадение человека началось ведь не с вкушения запретного плода, а с приобщения к древу познания (добра и зла).

В то же время наука в Средние века не отвергалась и не закрывалась, у нее там было свое место. И очерчивалось оно, в рассматриваемом нами здесь плане, достаточно простой и понятной всем формулой: познаю, чтобы верить. Верить в Бога, конечно, в благодатность его провидения и промысла. А это значит, что средневековый ученый, занимаясь поисками истины, искал в действительности законы, по которым Бог сотворил этот мир. Он тем самым устремлялся к Богу. "Познание, – писал в данной связи К.Ясперс, – как бы следование мыслям Бога. Ведь Бог, будучи творцом, присутствует, по словам Лютера, и во внутренностях вши". Работая с тварным (отпавшим, но ведь – от Бога) материалом, ученый эпохи Средневековья чувствовал свою причастность к божественному. Все разногласия и противоречия, а также сомнения устранялись для него приоритетностью истин откровения.

Новое время началось с борьбы против средневековой схоластики и религиозного невежества, за разум и его всепроникающий свет. Как и в античности, постулировались самодостаточность разума и естественное к нему уважение. Заслуживает доверия и поддержки только то, что стоит, и стоит прочно, на истине, разумом удостоверяемой. Разум в прямом смысле просвещает. Особенно активно он это делал в XVIII веке. Недаром же его нарекли веком Просвещения. Разум, наука – это прогресс, свобода, материальное благополучие. Наука утверждается в качестве наиболее могущественной причины совершенствования человеческого рода. Ж.А. Кондорсе выражает горячую веру в то, что настанет время, "когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума". Не любить *такой* разум, не поклоняться *такой* науке – значит, быть ретроградом, врагом человечества и его (разумного) счастья.

В Новое время зародился еще один легитимирующий сюжет – об экспертизе и экспертах. Экспертиза – самая компетентная и профессиональнонеподкупная инстанция, эксперты – настоящие жрецы науки. Если и доверять кому-то в этом мире, то только им. Их авторитет – высший из возможных. Выше только Бог, но он, похоже, не существует. Своим высочайшим авторитетом эксперты освящают науку, знание как таковое. Занятие наукой, в их толковании, является благороднейшим из занятий. На алтарь науки не то что средства (финансовые и пр.) – жизнь принести не жалко.

Позиция экспертизы и экспертов часто расширялась до профессионализма как ценностно-нормативной системы, утверждавшей универсальные и безличные (объективные) стандарты во всех сферах общественной жизни. Весьма показательным в этом плане [дюргеймовское](#) отождествление профессионализма с моральной общностью, основанной на "членстве" в том или ином занятии или деле.

9.3. Кризис легитимности: ситуация

К концу XX века прежние формы и методы легитимации знания оказались исчерпанными. Наступил кризис легитимности – по всем направлениям и на всех уровнях. Мы неожиданно для себя обнаружили, что разум и наука, которые, как считалось, вели общество по пути прогресса, процветания и свободы, завели нас в тупик. Экологический и коммуникативный (отчуждение между людьми) кризисы, этнические и религиозные конфликты, межцивилизационное напряжение, углубляющаяся пропасть между богатыми и бедными странами, международный терроризм, наркомания, СПИД – все это верные знаки развернувшейся перед нами пропасти. Стремясь удержать пошатнувшиеся позиции, разум из освободительного превращается в деспотический, подменяет творчество доминированием. Доверие к разуму и науке пошло трещинами неопределенности и риска. Яйцеголовые властители дум посрамлены. Инженеры человеческих душ в растерянности.


Зашатался и институт экспертизы. Он, впрочем, и раньше давал сбои. Недаром же говорят: на всякого мудреца довольно простоты. Вот только некоторые примеры такой простоты. Французская академия в XVIII в. (заметим: в век Просвещения) объявила утопическими проекты движения паровых машин по рельсам и невозможными падения метеоритов на землю. В 1933 году великий Розерфорд официально заявил, что не верит в возможность освобождения атомной энергии. А через девять лет в Чикаго начал действовать первый атомный котел. Поучительно вспомнить и совсем недавнюю компьютерную "проблему 2000" (переход к нулям: с 1999 на 2000 г.). Некоторые сомневались, кто-то, вероятно, посмеивался, но ведь многие профессионалы искренне верили в то, что замрут самолеты, остановятся поезда, перестанут работать банки и т.д. Изрядно потратились, одним словом. Проблема, разумеется, была, но ее с помощью экспертов явно раздули. Непонятно также, что происходит сегодня с озоновой дырой. Одни ученые говорят, что расширяется, другие бодро заверяют, что, наоборот, сужается, затягивается. Или вот проблема глобального потепления. Некоторые ученые (эксперты, значит) считают ее теорией "глобального обмана". Как заметил один остроумный автор, "рост содержания CO₂ в атмосфере в 90-е годы прошлого века строго "коррелировал"... с увеличением числа проституток на Ленинградском шоссе [в Москве]".

В роли легитиматора научного знания в наши дни все чаще и увереннее выступают СМИ. Но они не знают целостного образа науки, Науки с большой буквы. СМИ-легитимация не идет дальше отдельных научных проектов, проталкиваемых или, как теперь говорят, раскручиваемых по всем правилам пиаровской манипуляции массовым сознанием. Не приходится доказывать, что такая практика дискредитирует саму науку и подрывает доверие общества к ней.

9.4. Кризис легитимности: пути выхода

Начнем с того, что проблему легитимности научного знания вообще можно снять. Для этого нужно просто отказаться от демаркации, выделения и предпочтения научной позиции – на фоне и в отличие от всех других подобных позиций: религиозной, художественной, повседневной-бытовой и т. д. Однако поступить так нам мешает не только традиция возвышения собственно научной позиции, но и сама наша жизнь, структурированная пока по вертикальному, явно субординационному (иерархическому) принципу. Движение в сторону несубординационных, равноправно-горизонтальных отношений и связей по сути только началось. А в такой ситуации легитимирующее уравнивание научного знания с любым другим будет похоже на безграничную наивную доверчивость ребенка, по-своему привлекательную, но жизненно несостоятельную – в мире взрослых по крайней мере. Так что вообще – снятие проблемы легитимности требует уточнения: теоретически это возможно, а практически, "по жизни" – нет.

Интересную модель легитимации науки, научного знания предлагает уже упоминавшийся нами [Лиотар](#). Это – паралогия, т. е. непреднамеренные (следовательно, не софистические) ошибки, являющиеся

результатом нарушения принятых законов и правил дискурса. А шире и потому достовернее – такие характеристики познания, как открытая систематика, локальность, возрастающая коннотативность, непрогнозируемость открытий, инновационная работа воображения, способность придумывать новые правила языковой игры и т.п. Звучит парадоксально. Но, по Лиотару, сама наука парадоксальна. Будучи открытой и нестабильной системой, она “продуцирует не известное, а неизвестное”, интересна не своей методичностью, а антиметодичностью. Источником ее развития выступают в действительности различия, противоречия, опровержения. И чем скорее ее положения опровергаются, устаревают (и значит, заменяются новыми), тем быстрее она развивается. Ошибки по-своему ценны, толкая исследователя к поиску другой, лучшей теории, они обнаруживают огромный позитивный потенциал. Консенсус в науке – самое временное и непрочное, что в ней вообще может быть. Он догматически противостоит неустанному научному поиску. “...Инновация, – пишет [Лиотар](#), – появляется всегда из разногласия” . Интересно отметить в данной связи, что информация в современной науке обновляется примерно каждые пять лет.

Легитимность по Лиотару, на наш взгляд, вполне приемлема, но при одном существенном уточнении – только в рамках научного сообщества, среди профессионалов. Для широкой же публики требуется нечто более определенное и, главное, успокаивающее. Легитимация по определению должна нести в сознание людей некий “покой и волю”, с чем-то мирить, вокруг чего-то объединять, спланировать. С легитимностью в пределах только науки, заметим, более убедительно справляется учение Томаса Куна о “нормальных” (в рамках принятой модели, или парадигмы, постановки и решения проблем) и “анормальных”, т.е. кризисных, революционных (связанных с отказом от прежней парадигмы, ранее принятых критериев рациональности) периодах в развитии науки.

9.5. Легитимность как резонирование науки и жизни

В самом широком, социально-историческом контексте легитимность науки и научного знания должна основываться на том или ином принятии в расчет потребностей и запросов самой жизни ([А. Шютц](#) называет это “вниманием к жизни”), т.е. практического бытия человека и общества. Речь не идет об узко понятой производительности или результативности научной деятельности. Во-первых, нельзя игнорировать деление научных исследований на фундаментальные и прикладные. Не от всякой научной разработки, следовательно, мы вправе требовать сиюминутной выгоды или отдачи. Отдельные научные открытия находят себе дорогу в жизнь через десятки, а то и сотни лет. Во-вторых, в науке есть также самопроизводство, связанное с развитием (в т. ч. и “задельным”, впрямь) логико-методологических регулятивов и принципов, уточнением измерительных процедур, чисткой и совершенствованием категориального аппарата, “заострением” исследовательского инструментария. На пути ползучего эмпиризма, педантичного движения по рельефу жизни всего этого не достичь, не добиться. В-третьих, сама жизненная практика не исчерпывается текущим состоянием, статусом-кво, есть в ней и долговременные тенденции, глубинные токи. К тому же она многообразна. Кроме материальных, производственно-технологических, она инициирует и чисто духовные, эстетически-самодостаточные запросы.

В общем плане можно, видимо, настаивать на том, что наука не должна быть ни слишком высокой и ни слишком низкой относительно реально существующей практики. Адекватность данной конкретно-исторической практике, а не некоей абстрактной, идеально-типической ее модели – пожалуй, самый верный ориентир для заботящейся о своей легитимности науки. Наука должна так или иначе резонировать с этой практикой, а не существовать и работать где-то в параллельном мире, в башне из слоновой кости, как принято говорить, на потребу ее адептов, жрецам, неопитам. Знание само по себе может быть и истинным, но легитимным оно становится только в том случае, тогда, когда “сцепляется” как-то с событийным потоком жизни, начинает работать, плодоносить, а не только “светоносить”. Иначе это уже и не знание в смысле теории, а род литературы (литературщина). В лучшем случае такая литература выполняет эстетическую функцию, в худшем, когда пытается подменить теорию, превращается в идеологию, скрывающую или прикрывающую реальные жизненные проблемы, размягчающую нашу и без того не очень сильную волю к жизни. В науке, теории должно быть некое принуждение реальностью жизни,

практики (после, добавим, принуждения логикой). На этом, кстати, строится и интеллектуальная ответственность. В отличие от интеллигентской мечтательности и жалобы на несбывшиеся надежды.

Расхождение науки и жизни тем более опасно, что в наши дни стихийные ресурсы последней на исходе, если уже не исчерпаны. Требуется разумное вмешательство в ход общественного развития. Иначе беды не избежать. Без жизни не-ученых не будет жизни и для ученых.

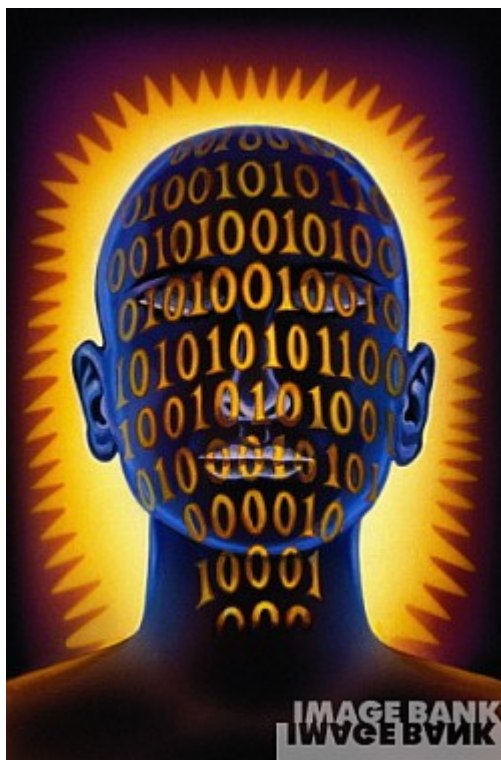
Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 9

Легитимация современного научного знания

1. Что такое легитимация как социальный феномен?
2. Легитимность и истинность – одно и то же?
3. Что и как доказывается в случае легитимности?
4. Актуальна ли легитимность для русской (российской) культуры?
5. Как обстояло дело с легитимацией знания в античности?
6. Как оправдывалось занятие наукой в Средние века?
7. Каковы формы легитимации науки в Новое время?
8. В чем суть кризиса легитимности к концу XX века?
9. Что такое паралогия как форма легитимности в постмодерном обществе?

10. Что такое легитимирующее резонирование науки и жизни?

Глава 10. Мартирологические опыты постмодернизма



With clipped slogans and depthless images, diminish the world.

Live in a building that quotes other building.


Open your body to technology.

Remember: essence is only as essence of.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Приставка "пост" в постмодернизме означает не только "после", "вслед за" (временная или любая другая упорядоченная последовательность), но и "конец", "смерть" (нечто завершенное и одновременно радикально отличное от предшествующего). Без преувеличения можно сказать, что смерть стала своеобразным стигматическим кредо постмодернистского видения мира. История, культура, субъект, автор и т.д. – все это (а оно из прошлого) подходит здесь к своему концу, полностью раскрывает свой содержательный потенциал и умирает.

10.1. О "смерти" человека и человеческого

Особое внимание в данном мартирологе обращает на себя смерть человека. С одной стороны, она концентрированно выражает "терминаторские" усилия постмодернизма в целом, а с другой – вызывает наибольшее возмущение у читающей публики. Людям, воспитанным на классических образцах интеллектуальной ответственности и гуманизма, трудно согласиться, в частности, с широко известным утверждением [М. Фуко](#), что "человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке" . Хотя, казалось бы, к этой перспективе нас должен был подготовить еще [Ф. Ницше](#) с его смертью Бога. Есть основания полагать, что смерть Бога завершается, если не выполняется, как раз со смертью человека (Человека). А до Ницше, заметим, было еще *memento mori* древних. Исходный его смысл, впрочем, был отложенно-темпоральный и поэтому такой спокойный (ничто не вечно под Луной, все мы когда-то умрем). [Фуко](#) сгустил краски, установил более жесткие, по сути – структурно-временные рамки для *mori*-смысла. Очередь для так понимаемого смысла пришла, когда человек перестал мыслиться в терминах сил бесконечных (образ и подобие Бога) или универсальных (воплощение и представление Разума) и стал манифестацией сил конечных (диффузно-индивидуальных, сингулярных). Конечность же напрямую связана со смертностью и является лишь ее другим выражением. "Витализм на основе мортализма", как говорит [Фуко](#).

Важно понять, однако, что постмодернистский дискурс имеет дело не с феноменом человека в привычном его понимании (живое существо, наделенное способностями трудиться, мыслить и говорить), а с неким [нарративно](#) разворачивающимся “негативным пространством” под именем “человек”, с тем, что остается после “истирания”, смерти человека, что дискурсивно заполняет образовавшееся “ничто”.

Постмодернистская смерть человека ведет, в конечном счете, к его растворению (рассеиванию) в процессуальности или функциональности собственных дискурсивных практик, в структурах языка и речевой коммуникации. “Речь идет о том, – пишет, рассматривая проблему автора, [М. Фуко](#), – чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и подчиняясь каким правилам, может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса” [↕](#).

Данным переворачиванием постмодернизм протестует против просветительского, или модернистского, своеволия субъекта, его Я-центрированного существования, и обозначает новые горизонты ответственности. Последняя теперь выходит из своего индивидуалистического укрытия, пробивает скорлупу Я-существования и распространяется на весь мир социального. При этом она не тянет за собой доминирования и господства (“железную руку” мира и порядка), поскольку здесь нет властно-модерной концентрации (системной центрации) субъективности. Индивид социально контекстуализируется. возникает новое функциональное единство “человек-и-его-окружение”.

Верные своему децентризму и центробежности, постмодернисты и отдельного человека, индивида, превращают в “дивид”. Индивидуум, если следовать его латинскому корню *individuus*, – неделимый, а дивид, соответственно, – делимый. Коррелятивно, а может быть, и детерминационно этому делению фиксируются процессы “разбегания” сфер общественной жизни – политики, культуры, социальной структуры и т.д., а также постоянные сбои, нарушения и отступления в работе общества, построенного по холистскому принципу механизма или машины.

Для тех, кому постмодернистский “дивид” кажется совсем уж странным, предлагаем его гуманитарный (гуманология – “наука о трансформациях человека и человеческого в процессе создания искусственных форм жизни и разума”) вариант по [М.Н. Эпштейну](#): “...Если человеческой личности тесно в рамках одного “я” и одного тела, можно предположить, что с развитием компьютерных, генетических, квантовых технологий эти множественные “я” обретут ... самостоятельные тела, которые будут невидимыми нитями синергий и симпатий связаны между собой. Они будут обладать физически той “неслиянностью и нераздельностью”, какой сейчас они обладают психически, как разные “я” одного индивида. Как биовид воплощается во множестве особей, так и индивид станет своего рода “психовидом”, на основе которого посредством клонирования или других биотехнологий будут создаваться разнообразные организмы, обладающие сложным единством внутренней жизни, сознанием своего общего “я” [↕](#). Картину, нарисованную [М. Эпштейном](#), можно воспринимать апокалиптически. Но можно – никаких особых противопоказаний к этому мы не видим – и в высшей степени вдохновенно, с верой в торжество разума и коммуникативности (справедливости) на земле.

“Деление” человеческого индивида на фрагменты, сегменты, плоскости, плато, на множество различных позиций и функций разительно отличается от раздвоения личности, “несчастливого сознания”, которыми страдала новоевропейская культура, эпоха Модерна в целом. Постмодерный (постмодернистский) “дивид” не раздваивается и даже не удваивается – он просто переходит от одного жизненного проекта к другому, делая это как под давлением жизненных обстоятельств, так и из эстетического наслаждения игрой своих физических и интеллектуальных сил. Данное обстоятельство было замечено уже давно. “Я противоречу себе? – писал знаменитый американский поэт Уолт Уитмен. – Прекрасно, значит, я противоречив. Я велик, меня – миллионы”. Нетрудно установить здесь связь и с идеями [Х. Плеснера](#) о

неустранимой двuasпектности (“Переход от бытия внутри собственной плоти к бытию за ее пределами...”) и фундаментальной эксцентричности (“Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время ее преодолевающая, эксцентрична”) человеческого бытия [♦](#).

Вместе с постмодернистской “делимостью” индивида оставляет и субстанциальность. Он теперь уже не субъект в исходном и традиционном смысле этого слова, задаваемом его латинскими корнями *subjectus* (под-лежащее, положенное или лежащее внизу). Из него уходит надежность как основание, на которое можно опереться и которому определенно можно доверять. Некоторые авторы, как **Р. Лейнг**, например, описывают эту ситуацию в терминах онтологической неуверенности и дефицита целостности. Главным “размягчителем” субстанциального ядра человека выступает его свобода. В условиях постмодерного общества, сделавшего игру законом или принципом своей жизни, она становится резервуаром неопределенности и творческой диффузии. Постмодернистская свобода человека в полной мере демонстрирует свою бесосновность (произвольность и самодетерминированность) – на фоне и в контексте коммуникативно-игровой определенности социального бытия.

Наряду с функциональным растворением и “дивидной” “делимостью” в антропологическом “негативном пространстве” постмодернизма выделяется еще один феномен – “конечно-неограниченное”, раскрываемое как ситуация, в которой “ограниченное число составных частей дает практически неограниченное количество сочетаний” [♦](#). Как конечно-неограниченное существо человек есть своеобразный кубик Рубик, изобретательная комбинаторика сил и возможностей – как собственно внутренних, так и тех, которые привлекаются, всегда конечным образом, из внешней среды. Иначе говоря, постмодернизм претендует на выявление действительной – комбинаторной и потому неограниченной конечности человеческого бытия.

10.2. О “смерти” социального

Постмодернистские апокалиптические пророчества накрыли своей тенью и мир социального. Ему тоже предсказывают конец. Хотя почему же “предсказывают” – констатируют как состоявшееся событие, вполне обозначившееся явление, как то, о чем принято говорить: невероятно, но факт. Иногда, впрочем, выражаются более мягко, паллиативно – об ускользающей социальности. Но суть дела от этого не меняется – социальное якобы все равно агонизирует, у него нет будущего, оно исчезает.

Больше всего в описании конца социального преуспел [Ж. Бодрийяр](#).

С его помощью поэтому мы эту проблему и начнем рассматривать.

Все социальное, по Бодрийяру, вращается вокруг масс. Масс как множества, или большого количества, людей, олицетворяющего собой “могущество инерции, власть нейтрального”, импловивно (обрушивая, взрывая внутрь, а не вовне) поглощающего “все излучения периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла” [♦](#). Массы – [люмпенизированный](#) враг социального, это “черная дыра, куда проваливается социальное” [♦](#). Историческое существование масс всецело актуально, оно не знает ни прошлого, ни будущего – только настоящее, только здесь-и-сейчас бытие. Их сила суть сила молчания (“молчаливое большинство”) и безразличия (к смыслу и идеалам жизни прежде всего). Она превосходит все внешние влияния и детерминации, “все силы, на массы воздействующие”. Вот эта сила, сила молчания больше всего и беспокоит французского мыслителя: “Молчание масс, безмолвие молчаливого большинства – вот единственная подлинная проблема современности” [♦](#).

Масса, по убеждению Бодрийяра, радикально неопределенна, эмульсионна и анонимна. Ее нельзя отождествлять ни с населением, ни с корпорацией, ни с каким-нибудь другим социальным сообществом. Обозначается она всегда косвенно – как некий статистический (и статичный) осадок, как эффект зондажа (социологического замера: опросы, интервью) и тестирования. Настоящего референта у нее никогда не было и нет. Особенно заметно это сегодня, когда социальное, социальность “уже ничего не описывает и ничего не обозначает”.

Современную социальность Бодрийяр связывает прежде всего с институциями (урбанизация, обучение в школе, социальное обеспечение, страхование и т.п.), возникшими “на развалинах предшествующих символических и ритуальных обществ” ¹. У последних социального, а равно и истории, не было вообще. Есть свои этапы и у современной социальности. Так, социальность эпохи Модерна строилась на основе рациональности и Общественного договора (контракта). Сегодня, в эпоху Постмодерна, она “уступает место социальности контакта, множества временных связей”, попадая в пространство симуляции, т.е. “место смешения реального и модели” ². В отличие от контракта, контакт не знает дистанции, расстояния. И это превращает реальность в гиперреальность, квалифицируемую Бодрийяром как “разубеждение в возможности хоть какой-то реальности” ³. Наиболее убедительный пример такого превращения – “наезд камеры на объект”, который “делает для нас реальным то, что реальностью никогда не было” ⁴.

Что ж, [Бодрийяр](#) прав: “восстание масс” действительно состоялось. Мы все теперь живем в массовых обществах – и в количественном (нас просто много), и в качественном (снижение индивидуально-личностного, собственно человеческого в человеке) их понимании.

Главная, сущностная определенность массового общества, однако, идет не от людей, его составляющих, а от тех средств коммуникации, которыми они пользуются. В этом плане у массового общества и средства соответствующие – массовые. Их так и называют: средства массовой информации, сокращенно СМИ. Средства коммуникации, информация... Нет, здесь нет подмены понятий. Информация – это знание, которое побуждает к действию, т. е. к коммуникации. В массовом обществе в полную силу работает маклюэновское “medium is message” (средство, носитель сообщения есть сообщение). Так вот, сообщение, известие, которое несут нам современные СМИ, подтверждают мысль о том, что массами, представляющими собой сумму “равнозначных индивидов 1+1+1+1” управлять легче, чем “домассовыми” людьми – конечно, с помощью все тех же СМИ. Если раньше предметом эффективного регулирования (со стороны общества и его институтов) было только поведение человека, то ныне, дополнительно и прежде всего, – его сознание и воля, по сути “весь человек”. [М. Фуко](#) убедительно показал этот сдвиг как переход от дисциплинарного общества (общества дисциплины) к обществу контроля ⁵. [Ж. Бодрийяр](#) – как переход к социальности, приводимой в движение “техникой социального” ⁶. Подтверждением данного перехода может служить и фиксируемое многими исследователями затухание революционности и радикальности масс.

На массу и массовость, однако, можно посмотреть и с другой точки зрения. В ней больше вопрошания, чем фактуальной констатации, и все же... Может, все-таки массы – не коллапс социального, не “конец истории”? А нечто объективно необходимое и “проходное” в эволюции человеческого общества, направленной на рождение подлинно свободного человека – гражданина мира. Возможно, в этом “массовом” смешении культур и народов усреднение не станет господствующей тенденцией и разнообразие будет сохраняться, правда, уже по-другому – на индивидуально-личностном уровне. Может статься, что в широкой исторической перспективе прививка “массами” – необходимое средство в борьбе против “восстания масс”, своеобразное лекарство от “массовой” болезни, поразившей современное общество. Интересна в данной связи позиция [К. Ясперса](#) – тоже известного критика масс и неподлинного бытия. Он выражает надежду на возрождение “бытия человека из недр массового бытия”. “Путь истории, – пишет он, – неминуемо ведет теперь через массы... Народное образование может привести массы на путь, который ведет к аристократии духа, – постоянно фактически идущий отбор может завершиться созданием подлинной аристократии без наследственных прав и привилегий; с исчезновением социального гнета и политического террора может исчезнуть и мышление, преисполненное возмущения и негативности, свойственное прежде всего массам.

Школы, совершающийся в свободном соревновании отбор, постоянное устранение все еще сохраняющейся несправедливости в условиях жизни, создание большей социальной справедливости – все это способно, преодолев постоянно возникающую напряженность, проложить путь к росту свободы” ⁷.

Массовое, в свете сказанного, не обязательно противостоит социальному. Напротив, оно его поддерживает и укрепляет. Социальное в наши дни более демократично, но и более проникающе, более


имманентно, более интериорно (действует не извне, а изнутри, через мозг и тело человека). Тут поневоле напрашивается аналогия с принудительной силой [дюркгеймовских](#) фактов-вещей.

Социальное стоит на пути полной и потому губительной хаотизации людского бытия. При этом оно очень пластично, или инклюзивно. Плюрализация и [сингуляризация](#) индивидуальных позиций, перспектив и стилей жизни им не пресекается, наоборот – всячески поощряется. Иначе говоря, онтология нашего бытия сегодня строится на основе различия (различий), а не единства (единств). Над импликациями (уроками) факта большей фундаментальности различий, нежели единств, социальным мыслителям еще предстоит думать. Думать и учить жить в постоянно меняющемся мире, а не страшить смертью социального, концом истории и прочими апокалиптическими видениями.

Выходит, к концу идет не социальное как таковое, а наше прежнее его понимание. Хотя об отмирании некоторых форм социального – тех, которые устарели, не отвечают задачам сегодняшнего дня, видимо, можно вести речь. Нельзя не видеть также того, что социальность в современном, быстро глобализирующемся мире претерпевает серьезные, прямо-таки радикальные изменения. Все это, тем не менее, можно изучать в терминах исторической динамики (да, непривычно резкой и стремительной, но это уже другой вопрос), а не конца, смерти, кризиса и катастрофы. Разумнее ставить вопрос не о “конце социального”, а о “новой социальности”.

Надо сказать, однако, что имплозия социального в массах и моделях-симулякрах – лишь одна из версий постмодернистского заката социального. Есть и другие. Многие авторы, исследующие тему взаимосвязи природы и общества, обеспокоены сегодня перспективой натурализации социального, его поглощением био-мощью природного мира. Самым заметным возмутителем традиционного спокойствия здесь оказался [Бруно Латур](#), работающий, как и Бодрийяр, в постмодернистской парадигме. Разберем основные аспекты его концепции.

Б. Латур выступает против Великого Противостояния (Great Divide) Природы и Культуры. Данное Противостояние или Разделение существует отнюдь не испокон века, хотя его корни действительно уходят в толщу истории. В полной мере оно конституировалось только в эпоху Модерна (XVII – XVIII вв.). При- или до-модерный человек жил в природе и природой, в его мире легко сопрягалось небесное и земное, биологическое и социальное, природное и культурное. С материальной (благополучие) точки зрения жизнь его была довольно скудной, но зато синкретически-целостной, раскрываемой как взаимодополнительность и компенсаторность частей в рамках единого небесно-природно-общественного комплекса. Известная стабильность (прочность, устойчивость) и историческая длительность такому устройству жизни были вполне гарантированы.

Производство и, особенно, распределение материальных благ в эпоху до-Модерна строилось, по сути, на эксплуатации человека человеком. Модерн же с самого начала претендовал на повышение жизненного уровня народа и одновременно на смягчение, если не отмену, эксплуатации человека человеком. Что касается жизненного уровня, то он с тех пор действительно повысился, а вот эксплуатация оказалась куда более крепким орешком. Ее, как показывает Латур, удалось не отменить, а лишь переориентировать: с человека – на природу .


Для этого природу пришлось предварительно “обезбожить”, освободить от небес – очистить от чувственности и духовности, превратив тем самым в грубую материю, материал или предмет для инструментальных экзерсисов человека. Из-за этой своей материальной грубости, косности и рутинности она, дополнительно, лишилась всякой заботы и опеки со стороны человека, стала полностью автономной и от общества. Таким образом была создана [секулярная](#) инфраструктура господства человека над природой. Но при этом сложилась совершенно новая историческая ситуация и на стороне человека. Ее ядро, в понимании Латура, – имманентный Общественный Строй, позволявший свободно творить (создавать и принимать) собственно человеческие законы, не оглядываясь на природу, на те знаки (расположение звезд, полет птиц и т.д.), которые она подавала когда-то домодерному человеку.


Совмещение социальной свободы (человека) и физического господства (над природой) оказалось достаточно эффективным (безусловно возросло материальное богатство общества), но

сравнительно недолгим. Природа в очередной раз проявила свою эволюционную изворотливость. Ее ответ на эксплуатацию не замедлил сказаться. В теоретическом плане – концом представлений о безграничности природных ресурсов, в практическом – разрушением экосистем или экоцидом (по аналогии с геноцидом), участвовавшими природными катастрофами и перспективой широкомасштабного голода.

Впору, сокрушается Латур, становится реакционером. Выбор невелик: либо социальный обскурантизм (отказ от попыток положить конец господству человека над человеком) либо экологический обскурантизм (отказ от выступлений против господства человека над природой). И то и другое антимодерное, но можно понимать и шире – несовременное.

Сам автор настаивает на пролиферации гибридов, на взаимном опосредовании природного и культурного, на формировании единого понятия “природа-культура” (“общество-природа”), на “царстве Середины” – короче, на радикальной гибридизации этих двух миров, на Великом Смешении, если выражаться по аналогии с Великим Противостоянием. С одной стороны, он отвергает нетронутость или отдельность природного, с другой – автономность социального от природного. Культура как “артефакт, созданный путем вынесения природы за скобки” – вещь на самом деле невозможная.

Некоторые считают, что Латур, вызывая духом смешения, гибридизации, намеренно, в провокационных целях подогревает наш интерес к природно-культурным монстрам и артефактам. Но это не так. Процесс, что называется, пошел. Гибридизация (“монстрификация”) уже пробила дорогу в нашу жизнь, в повседневное существование человека. Латур оказался просто более наблюдательным, чем другие. Он не без оснований ставит вопрос о [коперниканской](#) контрреволюции – “движении, заставляющим объект и субъект вращаться вокруг практики квазиобъектов и медиаторов” .

Трудно избавиться от ощущения каких-то фундаментальных изменений в данной области. Биотехнологии и генная инженерия уже творят чудеса. С их помощью естественность свободного выбора для человека (человек по определению свободен – это великий [Кант](#)) превращается в предпочтение и выбор “естественного” человеком: пола, расы (цвета кожи, типа волос, разреза глаз и т.п.), в скором будущем, наверное, – своего собственного клона. “Природа, – замечает в данной связи **М. Бертильссон**, – уже не судьба, а выбор” .

Промышленность сегодня создает материалы с заданными свойствами. Скоро, видимо, мы будем выбирать (“создавать”) и ребенка с заданными свойствами. Банки генов для этого уже создаются. Зачатие в пробирке с последующей имплантацией “гомункулуса” в донорское материнское тело (“утроба напрокат”) – новость на сегодняшний день уже состоявшаяся. Впрочем, там, где общественное сознание еще смущается пестиками и тычинками, эта новость может просто шокировать. Когда-то с легкой руки [Гегеля](#) мы много говорили о “хитрости разума”. Сегодня, похоже, этот дискурс устарел: на смену “хитрости разума” уверенно идет “хитрость природы”. И она еще более коварна (хитрость в квадрате), ибо навязывает себя “технологическими руками” самого разума.

Последствия нынешней натурализации социального, Великого Смешения культурного и природного еще не ясны, но с уверенностью можно предсказать, что нас ожидает много сюрпризов. Строго говоря, полного отделения социального от природного никогда не было и в рамках Великого Противостояния. И тогда, в эпоху Модерна, было конвенциональное принятие неких параметров природного в качестве точек отсчета (может, лучше и точнее – отталкивания) для социального, его “естественных практик”. Вот только некоторые из них: социальные импликации (хотя бы в виде соответствующих пособий) болезней тела и души, особая социальная забота о матери и ребенке, уважение к старости, право физически немощных родителей на заботу со стороны детей, право уходить на пенсию по достижении определенного возраста и пр. Но все это, даже вместе взятое, не отменяло автономии социального – она оставалась достаточно высокой и прочной во все времена. Отделение социального от природного позволило рационализировать (коллективная рациональность) первое и, как следствие, ввести ответственность, отчетность и контроль в человеческие дела. В обществе, построенном “по природной модели” (**М. Стратерн**), т.е. там, где преобладают личные отношения с их симпатиями/антипатиями, эмоциями и чувствами, ответственности (этой оборотной стороны рационализации) всегда не хватает – она заменена преданностью и лояльностью, неким бездистанционным коммуникативным “слипанием”.

Наступление природного на социальное фиксируется сегодня повсеместно. Браки гомосексуалов и лесбиянок – яркое тому подтверждение. Они расшатывают – медленно, но верно – “нормальную практику” (теперь это “новая нормальность”) и устоявшийся социальный институт брака. Аргументация проста и потому, наверное, так популярна: нечего воевать против природы – она нас такими сделала. Впрочем, есть и обратное движение – когда в брачном контракте, т.е. правовым образом, расписывают всю семейную жизнь вплоть до интимных отношений супругов. От экспансии природного в социальное может серьезно пострадать правовая сфера. Ведь современное право стоит на разграничении патологий (это, естественно, природа и ее неменяемость) и норм (вменяемость, связанная с рационализацией социального, в частности поведения человека: “в здоровом уме и твердой памяти”). Чем больше в обществе будет легитимно природного, тем меньше в нем будет человечески-ответственного, а с юридической точки зрения – вменяемого. Как это скажется на мире и порядке в нашей жизни, гадать не приходится. Изменятся, видимо, все системные требования общества к индивиду, представляемые сегодня рациональными, или нормозадающими, “процедурами” профессионалов.

Мартирологические штудии постмодернизма, как видим, далеки от однозначности, они с очевидностью амбивалентны. Их “смертельная” терминология не рассчитана на прямое восприятие, часто подводит и обманывает. Иначе говоря, постмодернистский дискурс современности пытается разобраться в проблеме жизни, а не смерти: как конкретно человек (индивид) в нее вписан, чем фиксированно в ней представлен. И вскрывается парадокс: человека в его трансцендентально-субстанциальной выделенности, или индивидуальности, разглядеть не удастся – при всем аналитическом напряжении исследовательского ума. Судя по конечным и сохраняющимся продуктам, их реальному, а это значит – функциональному, бытию, работают некие общечеловеческие силы, неустанно переводящие индивидуальное в социальное. Оказывается, что взлелеянное веками человеческое держится исключительно на мифо-религиозной или самовнушаемо-идеологической вере. Да на памяти, пока она живая. Мы только начинаем разбираться с этим обстоятельством. А также с тем, какая социальность идет на смену привычным, традицией и инструментальным (“рыночным”) разумом возвращенным отношениям между людьми. Если отталкиваться от лозунга начала Модерна – Свобода, Равенство, Братство, – то в общем-то ясна и регулятивная цель этой смены-замены – это, конечно, Братство. Не очень ясны, однако, методы и средства движения к намечаемой таким образом цели. Как никогда, востребованы прорывы – сначала, видимо, теоретические, а потом и практические.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 10

Мартирологические опыты постмодернизма

1. Чем, по Бодрийяру, определяется смерть социального в современном (постмодерном) обществе?
2. Есть, а если есть, то какая, альтернатива смерти социального?
3. В чем суть перехода от Великого Противостояния к Великому Смешению по Латуру?
4. Какая связь между природным и социальным наблюдается (фиксируется) в праве?
5. Каково принципиальное различие между субстратом и субстанциальностью?

Глава 11. Симуляция и спектализация в современном обществе



Replace your models of reality with models as reality.

Imitate Disneyworld.

Purchase genuine imitations.

Confuse the original and the copy.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Симуляция, спектализация... Феномены новые и потому отпугивающие. Целесообразно поэтому начать их освещение с чего-то более мягкого – с искусственного или искусственности, например. Этот ход, впрочем, не произволен и далеко не "напримерный". Как будет показано ниже, искусственное лежит в основании человеческого и вообще социального, а значит, и всех его "спектаклей" и симулякров. Эвристично здесь еще одно сближение – с социальным конструированием. Но оно находится на одном уровне с рассматриваемыми феноменами и потому уступает искусственному, у которого, дополнительно, есть еще и эволюционная глубина.

11.1. Человеческое ergo искусственное

Присутствие естественного, в смысле биологического и вообще природного, в человеке и его поведении никто, пожалуй, не оспаривает. Но тянет ли все это на базис или субстанцию, т.е. на основание, которое определяет и направляет, – вот в чем вопрос. Думать и спорить здесь есть о чем.

Вообще человека можно рассматривать с позиции или в терминах любой науки. Только вот что при этом получится, насколько серьезен конечный результат. Обратимся, в качестве примера, к такому уникальному человеческому явлению, как любовь. Известна ее научная формула (естественно, одна из многих), выведенная австрийским физиологом Г. Кромбахом: $C_8H_{11}N$. Перед нами не что иное, как вырабатываемый в головном мозге фермент, состоящий из углерода, водорода и азота. Думается, не стоит объяснять, насколько далека эта химическая (а можно предложить медицинскую, физическую, да вообще любую другую) любовь от действительно человеческой любви.



На наш взгляд, биологическое основание человеческого, равно как и социального [♦], на большее, чем субстрат, претендовать не может. Оно – носитель и "воплотитель", но отнюдь не "детерминатор". Влияет (как-то), но не задает, не направляет и не подчиняет. Обеспечивает существование, но не формирует сущность.

Человек, конечно, и живая особь. Но собственно человеческое в человеке необходимой связи с его животной определенностью не имеет. В природе человека нет. Он потому и состоялся как человек, что "вышел из леса", "слез с дерева". И человечество не муравейник, хотя человеичником (термин [А.А. Зиновьева](#)) с помощью современных СМИ его сделать действительно можно.

Человеческое – надбиологическая реальность. В этом возвышающемся (и возвышающем) "над" и вся его сущность. Не в том, что сближает с "базисом", а как раз наоборот – в том, что специфицирует, выделяет и противопоставляет. Социальная реальность, конечно, не такая плотная и осязаемая

("бросающаяся в глаза"), как реальность биологическая. Более того, она даже хрупкая. Всегда есть опасность оступиться и низко пасть. Животного такая опасность не подстерегает. Выйти за видовые свои рамки оно не может в принципе. А вот человек – может (опуститься до животного, стать зверем). Быть человеком – это всегда труд, труд прежде всего духовный, и немалый. Как заметил как-то [Ж. Маритен](#), человек должен рассматриваться как призвание, но отнюдь не как природа.

"А любовь – это всегда только то, что кажется" – так поет одна эстрадная звезда. Поет красиво и проникновенно. Но мы о другом – о далеко не эстрадной глубине "пропеваемой" таким образом мысли. И в самом деле, все истинно человеческое имеет "кажимостный" характер. Скажем по-другому: все человеческое (и социальное) на фоне природного, в сравнении с ним – одна кажимость, видимость, мнимость. И онтологический статус у нее, этой человеческой кажимости, своеобразный – интенционально-должный. Любовь существует потому, что мы живем, действуем, ведем себя в искренней убежденности, ориентации и надежде на то, что она есть, придет, будет, что она непременно должна быть. Так устроена наша жизнь: должное (а иногда и желаемое) в ней не менее реально и убедительно, чем сущее. Последнее исторически и растет из первого.

Человеческое искусственно и в этом смысле неприродно, неестественно. [К. Ясперс](#) прямо пишет: "Природа человека – это его искусственность" . Человеческое, однако, – не просто искусственное, но *человечески*-искусственное. И именно в этом качестве оно является естественным, т.е. органичным, свойственным именно человеку, входящим в его сущность, в "предельную реальность" человеческого индивида. Человеческое – "естественная искусственность" (Г. Плеснер). По справедливому замечанию Ф. Энгельса, нормальным существованием, или состоянием, для человека "является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим*" .

Заострим проблему еще больше. Человеческое и биологическое (природное) в каком-то смысле антиподы. Когда-то человеческое (социальное) через всевозможные [табу](#), различные нормы и ценности ограничивало всевластие природного, стадного и кровно-родственного. Сегодня через генную инженерию, трансплантацию органов и тканей, клонирование, наконец, природное как бы начинает брать реванш, тесня социальное, наступая на него. Но пусть это нас не страшит и не огорчает. Не стоит доверяться первым впечатлениям. На самом деле человеческое сегодня с успехом экспериментирует с биологическим, природным, выборочно "означая" и принимая его внутрь себя.

11.2. Знаки – симулякры – симуляция

Искусственное, о котором шла речь выше, представляет собой смыслоозначенное бытие или знаково-символическую реальность. Его дальнейший анализ поэтому логично продолжать в терминах знаковой референциальности.

В классической (новоевропейской) культуре под знаком понимали предмет (свойство, отношение), выступающее в качестве представителя другого предмета (свойства, отношения). Акцентировалось при этом замещение, указание на другое, предполагаемое, но невидимое, не актуализированное в данной конкретной ситуации, т.е. постулировалось отсутствие присутствия – чего-то настоящего, оригинального, произвольного. Знак (не тело знака) – условная, воображаемая реальность, тогда как то, что им исходно означает (обозначается), – реальность подлинная, истинная, действительная. Следовательно, знак всегда симулировал, но до поры до времени, прикрываясь репрезентацией (отображением: "представлением одного в другом и посредством другого"), с успехом выполнял диссимулирующую функцию. В этом плане постмодерная (постмодернистская) симуляция есть реакция на кризис репрезентации, попытка удержать реальность в новых, изменившихся условиях.

Репрезентативное представление, закончившееся кризисом репрезентации, последовательно прошло, по [Бодрийяру](#), следующие фазы:

- *"оно отражает глубинную реальность";*
- *оно маскирует и денатурирует глубинную реальность;*
- *оно маскирует отсутствие глубинной реальности;*

- оно вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью: оно есть чистый симулякр”

Обобщенная историческая картина данной (симулятивной) логики развития представлена бодрийеровской же схемой “трех порядков”: подделка (от Возрождения до промышленной революции) – производство (промышленная эпоха) – симуляция (эпоха, регулируемая кодом – структурной игрой со смыслом). “Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности”. Симулякры первого и второго порядков еще сохраняют связь, связь подобия, с вещами; что до симулякров третьего порядка, то они утрачивают всякое подобие с миром вещей. В дальнейшем Бодрийяр выделяет еще одну, четвертую, стадию в развитии симулякров – фрактальную (вирусную или иррадиантную). На этой стадии “стоимость распространяется во всех направлениях, заполняет все промежутки, не имея референции к чему бы то ни было, за исключением простой континуальности...[Это] род стоимостной эпидемии, общий метастазис стоимости, род пролиферации и проблематичного рассеивания”.

Вместе с кризисом репрезентации семантико-онтологическая эволюция знака, как показывает Ж. Бодрийяр в “Симулякрах и симуляции” (Париж, 1981), пошла по линии смещения акцента с отсутствия или неприсутствия на присутствие (реальности, которая вообще может быть), приведшей в конечном итоге к полному отрыву знака от того, что он по идее должен обозначать. Иными словами, в знаках-симулякрах невозможно обнаружить следы знакомства с исходной, базовой реальностью, terra firma. Они теперь – подобия самих себя, единственная, вся реальность. Потеряв в устойчивости, т.е. в привязке к предметной субстанции, образы-симулякры выигрывают зато в свободе, свободе перемещения по информационному пространству и ничем не ограниченного, практически бесконечного комбинирования. Референциальность тем самым сменяется структурностью с ее “комбинаторной свободой”. Симулякр – это образ, т.е. нечто воображаемое, а не вещь, т.е. нечто располагаемое.

Связь с “внешней реальностью” утеряна, а содержанием образы-симулякры наполняются через взаимодействие с другими образами. В полном смысле этого слова симулякры начинаются там, где заканчивается связь с означаемым и знаки вступают в автономное существование – ситуацию полной независимости от подобия (единства с оригиналом). Если и сохраняется здесь что-то от подобия, то оно всецело внешнее, наружное. Тут наблюдается даже своеобразная зависимость: чем иллюзорнее (меньше) реальность внутри, тем правдоподобнее (больше) она снаружи.

Симулякры гиперреальны. Гиперреальность – это мир, в котором превалируют или доминируют симулякры (от лат. simulacrum – образ, подобие) как самодостаточные и безреференциальные знаки, – знаки, не являющиеся теперь уже отражением-представлением некоей внешней реальности, не отсылающие больше к предмету. “Гипер” – потому что реальность симулякра самодостаточна в смысле самореференциальна, никакой другой (за ней) реальности уже нет. Здесь явная онтологическая переключка с различиями, но симулякры и есть различия – по “внутренней жизни” и по логике взаимодействия друг с другом. Различение (игра различий) заменяет в данном случае идентификацию, т.е. то содержательное ядро, которое всегда было у реальности на современной стадии ее развития. Однако главное в “гипер” не онтологическая предельность, а то, что симулякрам как копиям не нужно делить (и тем умалять) реальность с оригиналом, разрываться между подражанием и “моделью” (образцом), между копией и оригиналом, поскольку последнего просто не существует. Симулякр – копия отсутствующего оригинала. В парадигме модерна основную “массу” реальности оттягивал на себя как раз оригинал. В своей симулятивной насыщенности копия обретает черты чего-то вполне натурального. “Реальное, – пишет в данной связи Бодрийяр, – производится, начиная с миниатюрнейших клеточек, матриц и запоминающих устройств, с моделей управления – и может быть воспроизведено несметное количество раз. Оно не обязано больше быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется некоей идеальной или негативной, инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное гиперпространство”. Гиперреальность – это победа функциональности над


субстанциальностью. В отличие от субстанциальности, прорывающейся аффектами, функциональность создается эффектами. Функционализм есть одновременно и антифундаментализм. "Глубочайшее – это кожа...", – заметил как-то **П. Валери**. В плане методологии гиперреальность есть "искусство поверхностей" ([Делез](#)), искусство складок и изгибов.

В процессуально-историческом плане гиперреальность обнаруживает то, что Бодрийяр назвал "прецессией симулякров" – темпоральным предшествованием подобий собственным же образцам. Прецессия симулякров как опережение следствиями причин наблюдается, например, в ситуации кредита: деньги еще не заработаны, а плодами их трат уже пользуются.

Гиперреальность демонстрирует нам рост не в корень, а в куст. Это и не рост даже, а разрастание – восхождение симулякра "во все более высокую степень", надстраивание друг над другом подобий: на язык – метаязык, на метаязык – еще что-то, более искусственное и недетерминированное.

Постмодерная симуляция отличается, и существенно, от симуляции модерной и домодерной (традиционной). Последняя действительно сводилась к искажению, имитации, притворству и обману. В постмодерной симуляции всего этого тоже много, но появляется и нечто дополнительное, по-своему эвристичное. Копия, оказывается, не всегда хуже, "бледнее" оригинала – разумеется, в функциональном, а не субстанциональном смысле. До оригинала часто вообще не добраться. Особенно если копия снимается с копии или идет серийное, практически бесконечное тиражирование. Нередко и на оригинал мы смотрим сквозь очки копии. В этом нам усердно помогают различные имиджмейкеры, пиар-технологи, специалисты по шоу-бизнесу и т.д. Бодрийяр в этой связи говорит о "растворении жизни в телевидении".

Симуляция – это не манипуляция. В последней всегда есть некая точка отсчета, некая "подлинная" реальность, относительно которой человека и вводят в заблуждение – ориентационное и поведенческое. В случае постмодерной симуляции никакого отнесения к подлинности нет и быть не может. Симуляция создает особую, самостоятельную, новую – конструктивно-игровую реальность, располагающуюся вне релевантного отношения к дихотомии подлинного/неподлинного. Тут фиксируется прямая противоположность платоновской диалектике Идей и вещей. В симулятивных координатах не вещи – бледные копии Идей, а как раз наоборот: Идеи – бледные, симулятивные (в традиционном смысле этого слова) копии вещей.

Главное и по-настоящему провокативное, что открыл постмодернизм в проблеме симуляции, симулякров, сводится к тому, что никакой естественной в смысле подлинной или образцовой реальности вообще не существует. А значит, нет, не может быть и (ее) искажения. Симулякр – не подделка, а если и подделка, то только на первом, быстро преодолеваемом этапе. Очень выразителен на это счет Ж. Бодрийяр: "Симулякр – это вовсе не то, что скрывает собой истину, – это истина, скрывающая, что ее нет. Симулякр есть истина" . Истина теперь в том, что человек живет в знаково-символической среде, в окружении образов и подобий, в мире "подлинных" имитаций. Современные информационные технологии эти имитации легко окаймляют, интенсифицируют, уплотняют, превращая в особую – виртуальную реальность. Онтологически эта последняя гораздо реальнее, чем просто возможность, "возможностная" реальность. Постмодернистская симуляция есть попытка доказать, что не только все возможно, но и что все осуществимо. Симулякр, по Бодрийяру, есть "материальный вымысел образа".

Симуляция представляет собой своеобразную коннотативную коммуникацию, в которой оригинал-референт заменяется неким общим (интерсубъективным) кодом, генерируемым в процессе самой этой коммуникации.


На продуцирование знаков-символов ориентированы сегодня все виды и формы человеческой деятельности – игра равно как и труд. Прибыльным и перспективным становится производство знаков, а не товаров и услуг. Иначе говоря, товары и услуги в наши дни плотно обволакиваются (затягиваются) воображаемым. Покупая, к примеру, мыло, шампунь и прочую косметику, мы оплачиваем не только собственно товар, ту же пенящуюся жидкость, но весь шлейф, который он за собой якобы тянет: хорошее настроение, современный вид, уверенность в себе, неотразимость и т.д.


Психологически эта атмосфера очень убедительна, может быть, даже более убедительна, чем сам исходный товар. Понятие потребительной стоимости тем самым расширяется. У товара появляются внеструктурные элементы и связи, своя атмосфера, он становится более весомым, привлекательным и "самоуверенным". Похоже, покупателям это мешанина объективного с субъективным, материального с духовным нравится. В ней он действительно чувствует себя более уверенно и комфортно.

Симулятивная гиперреальность постмодерна представляет собой некое рассредоточенное множество. Каждый симулякр фрагментарен, частичен, живет сам по себе и ни к какой упорядоченности, или структуре, не приписан. Это – поток (потоки) сингулярностей, детерриториализованная [клип-культура](#), в которой нет и не может быть общей "картины мира". Каждый человек волен собирать, как из кубиков, свою и по-своему в ней устраиваться. При этом степень принудительности (всеобщности) в социальном или социального приближается к нулю.

11.3. Спектаклизированное общество


Спектаклями в обществе занимались, можно сказать, всегда, их ставили, ими наслаждались, но до эпохи Постмодерна "общества спектакля" не было. И даже классическое "Что наша жизнь? Театр!" – не более чем подход или переход к такому (спектакляризованному) положению вещей. Несмотря на всю сопричастность и вовлеченность, театр все-таки предполагает подмости, сцену, в нем сохраняется дистанция между зрителем и актером ("взгляд"), а значит разделение на игру и то, что ею не является, что с определенностью представляет самое жизнь. В обществе спектакля данная дистанция не то чтобы исчезает, теряет значение – она лишается своей бинарно-противоположной силы и, тем самым, критериальной основы: при ее установлении теперь не от чего отталкиваться, не на что с уверенностью опираться. Далека от общества спектакля и "театральная" терминология некоторых современных мыслителей, как **И. Гофмана**, например, поскольку "театр" был для них метафорой, т.е. средством познания социального бытия, а не самой (онтологической) его сутью.

У общества спектакля как образа новой исторической эпохи самые широкие интерпретативные горизонты. Наиболее убедительным образом их очертил автор самого этого образа-термина – Ги Дебор. Референтно-содержательная "начинка" общества спектакля, по Дебору, – всепроникающая сила рынка зрелищ, зрелищная технология. Зрелищной, созерцательно-визуальной образностью ("окуляцентризмом") реальность общества спектакля, однако, не исчерпывается, хотя зрение действительно становится здесь привилегированным человеческим чувством (в отличие от эпохи Модерна, когда таковым было осязание). На первый план в обществе спектакля выходят опосредованные образами общественные отношения между людьми, способы и формы социальной организации видимости. Общество спектакля отличается тотальной коммодификацией, господством товарного [фетишизма](#), в нем, как пишет Дебор, "мир чувственный оказывается замещенным существующей над ним выборкой образов, что одновременно выдает себя за чувственное *par excellence*" . Действительная жизнь выступает как жизнь действительно зрелищная, как действенная диктатура иллюзии. Спектакль детерриторируется, он теперь повсюду.

В обществе спектакля речь идет фактически о постановочном или сценарном характере социальной жизни. "Любая коммуникация, – пишет в данной связи Ж. Бодрийяр, – по сути, есть лишь принудительный сценарий, непрерывная фикция, избавляющая нас от пустоты – и не только от пустоты экрана, но и от пустоты нашего умственного экрана, на котором мы с не меньшим вожделением ждем изображения. Образ сидящего человека, созерцающего в день забастовки пустой экран своего телевизора, когда-нибудь сочтут одним из самых великолепных образов антропологии XX века" .

В терминах спектакля (общества спектакля) уточняется кризис репрезентации, на котором настаивает постмодернизм. Спектакль выступает как независимая репрезентация: *быть* уступает место *иметь*, а последнее повсеместно сползает в *казаться*.

Как и всякая игра, спектакль ("общественный" спектакль) отличается избыточностью. Избыточностью специфической – экономической, товарной. То есть в нем товар оказывается силой, "которая фактически заполняет всю общественную жизнь". Это сила всеобщей обмениваемости, меновой эквивалентности. Она превращает в системную позитивность, интегрирующую театрализацию даже

негативное отношение к себе (“сама неудовлетворенность давно стала неким товаром”). Ситуацию избыточности – выживания, развития, Дебор называет “второй индустриальной революцией”, превращающей потребление (а не производства, как в случае первой индустриальной революции) в некую историческую обязанность масс. Рыночно-товарное единство производства и потребления привычно воспринимается как тождество благ с товарами, как “товарный гуманизм”. “Спектакль, – пишет Дебор, – есть другая сторона денег – всеобщего абстрактного эквивалента всех товаров” .

В обществе спектакля все товарно, включая время и пространство. Время продается как “зрелищный товар” – например, общение в виде “ток-шоу”, “встреч с интересными людьми” и т.п. Пространство гомогенизируется, превращаясь в “*свободное пространство товара*” и потребляемого зрелища (развлечений). Ведущий товар общества спектакля или зрелищного общества – культура. Культура как “накопление фрагментарных познаний” и как объект “в зрелищном созерцании”.

Размытие границ, стирание граней – одна из визитных карточек постмодернизма. Спектакль (зрелищное общество) есть стирание границ между “я” и миром, вытеснение “всякой переживаемой истинности под *реальным присутствием* ложности, которую обеспечивает организация мнимости”. “Профессионалы власти спектакля” являются самыми настоящими идеологами, они не рефлектируют материальные основания зрелищной системы и с презрением относятся к зрителю – индивидуальному субъекту этой системы.

Преодоление общества спектакля или исторический выход из него Дебор видит на пути разработки истинной, т.е. революционно-критической, теории практики, иницирующей такие же революционные действия – свободу индивидуального конструирования ситуаций, направленных против созерцательной установки, на отрицание зрелищного отрицания жизни.

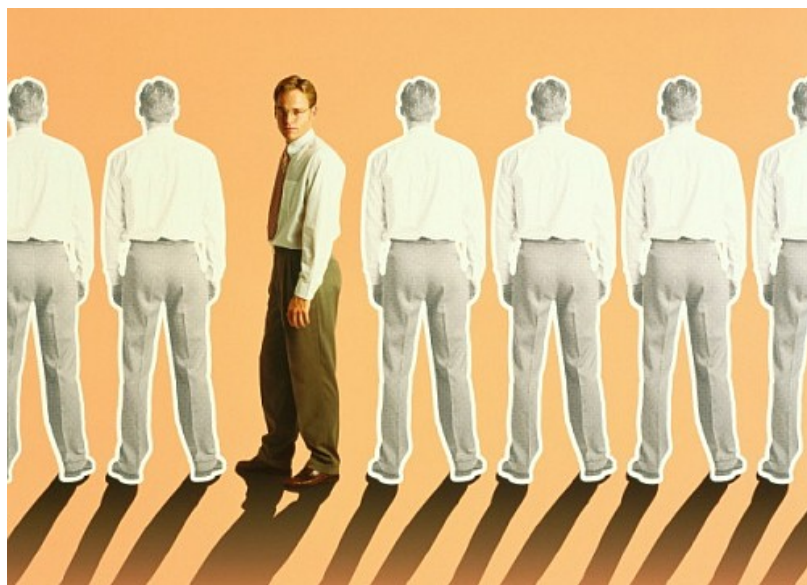
Ничего совсем уж необычного в спектакуляризации общества нет. Социальные роли, непременно входящие в общественное положение (статус) человека, всегда, как это ни банально звучит, игрались. Только до поры до времени люди этого не видели или не хотели видеть. Глаза застилала мифология и религия (у каждого человека свой удел на этой земле), расовая, классовая или любая другая идеология (социальная дифференциация, или стратификация, людей), различные харизматические и гуру-доктрины. Возьмем, к примеру, социальную роль правителя. Конечно, это маска, и таковой она была всегда. Но в общественном сознании (традиционном, не “расколдованном”) эта роль накрепко привязывалась (и тем уплотнялась до объективности) к богопомазанности, подарку Судьбы, Исторической Необходимости, “белой кости”, “голубой крови” и т.п. Со временем, однако, стало ясно, что король действительно голый. Он, как и любой смертный, приходит в этот мир голеньким. Все его властные атрибуты приходят к нему из социальной среды, важнейшим элементом которой является как раз общественное сознание, которое непрерывно конструирует и, что то же самое, симулирует.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 11

Симуляция и спектализация в современном обществе

1. Что такое кажимость (человеческого) с онтологической точки зрения?
2. Как относится означающее к означаемому при традиционном или классическом понимании того или другого?
3. Какие фазы и порядки выделяет Бодрийяр в “симулятивной” логике развития?
4. Почему и как симулякры гиперреальны?
5. Что понимает Бодрийяр под “прецессией симулякров”?
6. Какое отношение к “обществу спектакля” Ги Дебора имеют зрелищность и визуальность?

Глава 12. Новый – постмодернистский – гуманизм



Negotiate identity.

Displace the universal human subject.

Be as if.

Be ad hoc.

Collect world views.

Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.


Для многих, наверно, всякие разговоры о гуманизме постмодернизма или о постмодернистском гуманизме кажутся кощунственными. «Ведь он же настаивает на смерти человека!», – приводится в подтверждение искреннее возмущение. Но, как мы только что убедились, смерть в постмодернизме вообще-то мнимая, она тождественна, по сути, функционально уточненному (выверенному) бытию, структурному функционализму жизни.

У постмодернизма есть все основания позиционировать себя как новый, действительно современный гуманизм. Превжний, простой и понятный всем гуманизм, как оказалось, излишне абстрактен. Он обращен не к живому, конкретному, индивидуально-реальному человеку, а к человеку вообще, как таковому, к человеку в смысле человечества. Или, выражаясь по-другому, он различает и признает в индивиде лишь то, что объединяет, уравнивает его с другими такими же индивидами, что есть в нем от рода человеческого. Можно понять в данной связи возмущение Мориса **Бланшо**: «Вести благородные речи о человеческом в человеке, мыслить в человеке человечность – нет, такие слова тут же делаются непереносимы и, скажем прямо, они гаже любых нигилистических грубостей».

Старый, традиционно-абстрактный гуманизм можно с полным основанием назвать идеократическим. В угоду гипостазированной Идеи человека он развивает равнодушие к судьбам отдельных «человеков», многочисленных и индивидуально неповторимых мужчин и женщин. И как-то так всегда получается, что эта человекоИдея воплощается прежде всего в вожде, лидере, отце нации. Он и оказывается самым человечным человеком. Преимущественно ему и адресуются гимны величия человека. Кроме идеократичности, абстрактный гуманизм страдает еще и идеологичностью. С его помощью официально освящаются существующие общественные порядки, в которых так неуютно чувствует себя живая и трепетная индивидуальность, не укладывающаяся в прокрустово ложе человека вообще. Именно в качестве идеологии абстрактный гуманизм успешно гасит индивидуальные очаги сопротивления, направленные против общего, его неограниченного распространения, навязывания, диктата. Сложившаяся таким образом духовная ситуация характеризуется мощными внешними скрепами и одновременно гулкой внутренней пустотой. До поры до времени перевешивает первое.

Постмодернистский гуманизм нацелен на утверждение и возвышение личного достоинства каждого отдельного человека, на создание условий для полноценного бытия конкретных Иванов, Мишелей,

Джонов. "Единица – вздор, единица – ноль", "мы за ценой не постоим" – все подобные мотивы глубоко чужды постмодернистскому гуманизму и непременно должны уйти из жизни человека и общества. Из статиста истории человек должен превратиться в ее полноценного, если и не социально, то, по крайней мере, индивидуально значимого (лично ощущающего свою причастность к происходящему) агента.

Поддерживая и возвышая отдельного человека, свободу и автономию его воли, постмодернизм в то же время сохраняет и укрепляет социальность, но не в виде объективно-исторической системы, а как жизненный мир человека, включающий в себя Другого (других людей). Оппозиция одинокого Я и монолитно унифицированного Мы разрешается тем самым во взаимообогащающее единство Я и Другого. Другие здесь не чужие, а просто иные, отличные, индивидуально "акцентированные". "...Другой, взгляд Другого, – пишет в данной связи [У. Эко](#), – определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) неспособны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других" .

Постмодернистский гуманизм есть протест против принуждения человека – и на практике, и в теории – к существованию в качестве абстрактного и потому отчужденного субъекта. Постмодернизм пытается открыть (выразить, представить) конкретного или отдельного человека. Сделать это в высшей степени трудно, если вообще возможно. Можно представить человека вообще – для этого мы располагаем целой серией соответствующих [абстракций](#). Но нельзя таким же образом выразить отдельного человека, ибо абстракциями его можно только убить. В этом – одна из главных методологических трудностей постмодернистского гуманизма.

Гуманистическая определенность постмодернизма интересна еще одним измерением – шизопроцессуальным (выявляемым с помощью шизоанализа). Постмодернистский шизопроцесс – это, естественно, не клиника, не нечто патологически расстроенное и потому необратимое, а попытка вырваться из смиренной, или нормализующей, рубашки социальных кодов (аксиоматически-символических норм и ценностей), которые делают жизнь человека жестко детерминированной, даже предопределенной, а посему безликой, репродуктивной, экзистенциально весьма стесненной. Социальный код есть род насилия массы над индивидуумом, не следующим массой же навязываемой "норме". Цель у шизоанализа и шизопроцесса одна – сделать социальную нормативность, а через нее и социальную среду в целом более гибкой, человечески податливой, а человеческого индивида ("дивида") – предельно раскованным, ситуационно пластичным, творчески инициативным и самостоятельным. Подойти к границе, грани, но ни в коем случае не переходить, не переступать, не стирать ее; всегда иметь тыл и быть возвращаемым, обратимым. То есть движение здесь непременно двустороннее: туда (к пределу, границе) и обратно (от предела, границы – в дисциплинарно выстроенный образ жизни). Пользуясь словами **Ж. Батая**, можно сказать, что шизо-опыт есть опыт "путешествия на край возможности человека". Это опыт мышления (и действия, конечно) у пределов, а значит – и на пределе. Одновременно это основа и форма постмодернистской эмансипации, открывающей перед человеком перспективу (перспективы) действительно свободного самоопределения.

Постмодернистский шизофренический процесс – это прорыв (break-through), но никак не развал, распад (break-down). Очень важно видеть в нем именно процесс, а не сущность (положенную или устоявшуюся основу). Шизо-индивид вибрантен, а не дисфункционален, как банальный (клинический) шизофреник. "Он свободный, безответственный, одинокий и веселый" – так во всяком случае представляют его Ж. Делез и Ф. Гваттари в своем совместном двухтомном труде "Капитализм и шизофрения" (1972–1980).

Постмодернизм отвергает как не свое, не родное шизофрению пассивную (от нее лечат в больнице), приветствуя и поощряя шизофрению активную – ту, которая сознательно отвергает репрессивные каноны культуры, ускользает от "определенностей" любого типа, открыто заявляя об импульсах и желаниях, идущих из глубины человеческого существа. Доверившись собственным желаниям, отважившись принять их общественное инвестирование, человек научится жить в согласии с самим собой – раскованно, творчески, в режиме перманентного реконструирования своих жизненных горизонтов.

Продвигая проект шизоанализа, Делез и Гваттари, как не трудно догадаться, активно полемизируют с психоанализом. Они заняты, по сути, шизоаналитической деконструкцией эго и суперэго в пользу динамики и инвестиций бессознательного, восходящего к примордиальным (еще до субъект-объектного различия) потокам желания. В этом плане они социально декодируют либидинальные потоки

бытия, психологически репрезентативно и театрально (Эдип, семейный треугольник "папа, мама и я") кодируемые психоанализом. "Фундаментальное различие между психоанализом и шизоанализом, – пишут французские мыслители, – состоит в следующем – дело в том, что шизоанализ доходит до нефигуративного и несимволического бессознательного... до потоков-шиз или реального желания, взятых ниже уровня минимальных условий тождества.

А что делает психоанализ и что в первую очередь делает Фрейд, если не удерживает сексуальность под смертоносным игом маленького секрета, находя при этом медицинское средство для его обнаружения, для того, чтобы сделать его секретом Полишинеля, аналитическим Эдипом?"

Постмодернизм всячески разводит два понятия: индивидулирующее различие (индивидуация) и специфицирующее различие (спецификация). Спецификация – это всегда процесс дифференциации в границах или пределах действия одной сущности, единой основы. В случае же индивидуации нет заранее *установленной*, "ограничительной" границы. Но она *устанавливается* снизу как предел наращивания полноты и интенсивности особенного. И здесь, правда, есть что-то от единой и потому охватывающей сущности. Но это "что-то" – равенство всех особенностей, сумевших полностью реализовать свой потенциал. Это равенство полноты, пусть и разноуровневой. Полноты как резонанса фрагментов и сегментов, настроенных на одну частоту – частоту игры, порождающую в перспективе резонансную личность.

Постмодернистский гуманизм выводит человека за границы, полагаемые топосом, или пространственным положением, его тела. Со времен **Платона** мы привыкли считать тело узилищем человеческой души. Постмодернизм инициирует движение человеческой души, фактически – человеческого в человеке, из пространственно-телесного заточения в мир социального (социальных взаимодействий и человеческой коммуникации). Деление на внутреннее и внешнее по сути исчезает, человек уверенно, хотя и не без риска, шагает вовне. Не существует, нет человека вне его социально-культурного окружения – перед нами всегда индивид-в-некотором-контексте. В терминологии **М. Фуко** и **Ж. Делёза**, внутренне-человеческое предстает как складка внешне-социального. Складывается, что понятно, не человек как физическое (биологическое) существо, а его "метафизическое", собственно человеческое измерение. Человеческое в человеке не находится ни под черепной коробкой, ни в сердце, воспетом поэтами, ни в пятках, куда, как уверяет народная мудрость, человеческая душа прячется от страха, ни в любом другом органе или полости. Оно – в том, что связывает людей друг с другом, в их социальном взаимодействии, в человеческой коммуникации и взаимопонимании как ее цели и результате.

Возможно, "складка", "складывание", "удвоение" – не самая удачная антропологическая терминология. Но ей не откажешь в проблематизации соответствующей предметной области. Фундирующая глубина здесь действительно появляется из лона социального в результате его индивидуальной или персональной (по форме – функциональной) **интериоризации**.


Будучи по-настоящему творческим существом и испытывая потребность в постоянном переформатировании самого себя, постмодернистский человек, тем не менее, не чужд самоидентификации. Ее требует прежде всего определенность тех социальных ролей, которые он должен выполнять в обществе. Самоидентификация здесь предельно раскованная – она доходит до полной свободы примеривания и смены социальных масок. До сомнения в том, что за этими масками-ролями вообще сохраняется некое Я. По словам **Фуко**, "идентичность... которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза". В данной связи можно сослаться и на принципиального теоретического антипода **Фуко – Гегеля**, определявшего субъекта как "то, что способно удерживать в себе свое противоречие", принимать свое иное именно как свое.


Когда-то у самоидентификации была репутация чего-то в высшей степени длительного (через всю жизнь), преемственного и стабильного. Ныне, в ситуации постмодерна, картина в корне изменилась. Человек имеет право выбирать и свободно менять свою идентичность. Он не предопределен к какой-то

одной из них ни своим рождением, ни своим гражданством, ни своей религиозной или цивилизационной принадлежностью, ни любой другой социально фиксируемой позицией. На все теперь мода, в том числе и на идентичности. В наше время их не только время от времени проветривают, но и выбрасывают, сдают в утиль.

Человек постмодерного общества живет от идентичности к идентичности, и, видимо, самым напряженным и творческим образом – в перерыве, разрыве между ними. Идентичность тем самым становится диалектически исчезающей дискретностью в идентификации как процессе отождествления индивида с той или иной (очередной) человеческой общностью, ее нормами, ценностями, социальными установками и ролями. Новая идентичность – это еще один, следующий жизненный проект, который интересен, пока разрабатывается и выполняется.

Обращаясь к образному ряду [З. Баумана](#), можно сказать, что по миру культуры модерна человек путешествует как паломник. Он не просто любит достопримечательностями, он выражает им свою центростремительную преданность. И наоборот, в мире культуры постмодерна человек всегда турист; в ненасытном поиске новых видов и ощущений он спокойно пересекает различные культурные ареалы и границы. Линия движения определяется здесь отстраненностью, а не приверженностью.

Приветствуя “дивидность”, т.е. дискретность или фрагментарность индивида, постмодернизм в то же время не выносит его естественную – данную, объективно положенную – “раздельность”, как в случае дихотомии мужчина/женщина, например. Борьбу с этой природной дихотомичностью он сводит к логике превращения дуальности в дуэльность, замены онтологии пола эстетикой видимости, пронизанной соблазном и обольщением. Обобщая данную логику, [Ж. Бодрийяр](#) пишет: “... в большинстве своем вещи, увы, обладают смыслом и глубиной, но *лишь некоторые достигают видимости* – и лишь они одни абсолютно обольстительны. Обольщение состоит в динамике преобразования вещей в чистую видимость” . Удивляться тут нечему, обольстительно-видимостный характер имеют, пожалуй, все собственно человеческие феномены. На видимости (кажмости – из нашего прежнего словаря) – хрупкой, легко ранимой, с трудом наращиваемой – стоит и постмодернистский гуманизм. Корреляция с самим человеком полнейшая – он тоже не очень устойчив и надежен в этом онтологически не гарантированном мире.

Рискнем предположить, что постмодернизм подводит черту под типом развития, заданным первым осевым временем в истории человечества и одновременно предстает симптомом вызревания второго осевого времени, призванного, по Ясперсу – автору этой концепции, создать “настоящих людей”, подлинного человека . Настаивая на исторической значимости “единицы”, личного достоинства каждого отдельного человека, перспективы и ценности Другого, постмодернизм несомненно работает на грядущий тектонический сдвиг истории.

Вопросы для самопроверки и обсуждений по главе 12

Новый – постмодернистский – гуманизм

1. Каковы основные недостатки традиционно- или классически-модерного гуманизма?
2. Что в действительности скрывается за постмодернистской смертью человека?
3. Не мистично ли говорить о “дивиде” вместо индивида?
4. В чем суть постмодернистского шизоанализа?
5. Чем отличается индивидуация от спецификации?

Вопросы итоговой аттестации (комплексный образ современности)

1. Бытовой, общекультурный и категориально-философский аспекты феномена современности
2. Современность – о чем спор? Проблемное напряжение феномена современности
3. Кого и чем конкретно “напрягает” современность?
4. Почему интересно и важно быть современным?
5. Современность как вызов
6. Время: астрономическое или календарное понимание
7. Время: социально-историческое понимание
8. Нелинейность общественного развития и историческая стрела времени
9. Отличительные черты современности как модерна (модерная современность, современность № 1)
10. Отличительные черты современности как постмодерна (постмодерная современность, современность № 2)
11. Современность и модернизация
12. Современность и постиндустриальное или информационное общество
13. Современность как реализованная утопия (пример Америки)
14. Эвристические (мировоззренческие, методологические и имажинативные) возможности “позиции современности”, “взгляда из современности”
15. Социальная парадигма: понятие и структура.
16. Парадигмально-предметный образ современности: онтология различий, творчески-различительная новизна бытия.
17. Парадигмальный метод современности: деконструкция
18. Парадигмальная теория современности: постмодернизм
19. Парадигмальный текст современности: самореференциальность, антибинаризм, интертекстуальность, дискурсивность, смерть автора
20. Современность как плюралистический тип социальности: историческое прощание с коллективизмом (домодерное общество) и индивидуализмом (модерное общество)
21. Симулятивность образно-символической реальности современности
22. Знание современности как современное знание: проблема легитимации.
23. Постматериальные ценности современности
24. Постсекулярный характер современности
25. Гуманизм современности: множественная идентичность; признание индивидуального притязания на значимость
26. Режим прав человека
27. Глобальный характер постмодерной современности
28. Глобализация как исторический вызов. Глобальная конкуренция:
29. “Все дела будут делаться там, где их можно сделать наилучшим образом”
30. Понятие глокализации
31. Альтернатива постмодерной современности – какой она может (могла бы) быть?
32. Историческая цена современности: разотождествление самости, неопределенность и негарантированность бытия
33. Какие онтологические, эпистемологические и аксиологические уроки можно извлечь из постмодернизма?
34. Можно ли быть в “наше время” несовременным? “Да” или “нет”, но главное – почему?
35. Мир современности и современный мир: темпоральная многослойность бытия

Перечень тем “творческих работ”

1. Традиция и инновация: диалектика исторического противостояния. Индикации и критерии современности.
2. Отношение к истории: постмодернистская перспектива

3. Утопия и реальность – в прошлом и в настоящем.
4. Америка как реализованная утопия современности.
5. Европа и Америка в перспективе современности
6. Развитие как ценность
7. Уникальное и универсальное в американской цивилизации.
8. Аналитичность англо-американской философии и ее отношение к современности.
9. Инструментальный и коммуникативный разум: сопоставительный анализ
10. Основания и перспективы коммуникации в плюралистическом обществе
11. Свобода и право на отличие (различие).
12. Свобода выбора идентичности
13. Современное общество как общество постсекулярное
14. Понятие светской или гражданской сакральности
15. Секулярное и постсекулярное и их воздействие на религию
16. Постмодернистские импликации "смерти Бога".
17. Идея гражданской религии
18. Судьба трансценденции в современном мире
19. Конец идеологической эволюции человечества?
20. Деконструкция как философский метод.
21. Деконструкция и реконструкция.
22. Место и роль языка в деконструкционном дискурсе.
23. Истина как дискурсивная формация
24. Какую современность предполагает и несет с собой деконструкция?
25. Онтология различий как методологическая перспектива
26. Понятие пост-эго в перспективе современности
27. Автор произведения и автор текста: различие (различия).
28. Оригинал и копия в координатах современности
29. Ценностный или валюативный профиль истории
30. Общество как ценность
31. Фундаментализм и антифундаментализм как мировоззренческие ориентации
32. Ценностно-нормативный базис общества
33. Постмодерная духовность: состояние и перспективы
34. Либеральный "конец истории": "за" и "против".
35. Социально-онтологический статус общечеловеческих ценностей
36. Национальное государство в контексте глобализации

37. Современность как ценностная ориентация

Нанси Ж.-Л. Деконструкция монотеизма

Запад не может более называться Западом с того момента, когда у него на глазах во всем мире распространяется форма того, что прежде проявлялось в виде его собственного профиля. Данная форма включает в себя как техно-науку, так и общие определения демократии и права и некоторый тип дискурса и аргументации, сопровождающий также некоторый тип репрезентации в широком смысле слова (например, кино и всю музыку пост-рока и пост-попа). Тем самым Запад более не признает себя держателем некоторого видения мира или мирового смысла, который сопутствовал бы этой глобализации (*его* глобализации) с той привилегированной ролью, которую он ранее приписывал тому, что называл своим "гуманизмом". Напротив, глобализация, кажется, сводится в общих чертах к тому, что Маркс в свое время

прекрасно определил как производство мирового рынка, а смысл этого мира заключается лишь в накоплении и обороте капитала при одновременном отчетливом усилении различий между теми, кто господствует и богат, и теми, кто поработан и беден, а также в бесконечной технической экспансии, которая отныне лишь очень неуверенно, со скрытым беспокойством и тревогой ставит перед собой конечные цели "прогресса" и улучшения условий человеческого существования. Гуманизм превращается в антигуманизм: таково приблизительное резюме ситуации. Запад не понимает, как он до этого докатился, Однако, он сам до этого докатился: так называемая цивилизация, изначально построенная вокруг Средиземного моря греками, римлянами, евреями и арабами, принесла свои плоды. В этом смысле недостаточно искать где-то еще другие формы и (как говорится) другие ценности, которые можно было бы имплантировать в это ныне мировое тело. Другого места более не существует или, во всяком случае, не может быть другого места в прежнем западном смысле слова (другого места как бывшего Востока, рассматриваемого через призму ориентализма или как другого места миров, представляемых как живущие в "первобытной" имманентности мифа и ритуала).

Наше время, стало быть, то, где совершенно необходимо, чтобы Запад или то, что от него осталось, проанализировал свою собственную судьбу и вернулся к своей исходной точке, а также задался вопросом о процессе разрушения смысла, которому он предоставил место.

Удивительно констатировать, что внутри этого бывшего "Запада" довольно часто задаются вопросом о переоценке философии Просвещения (о модели непрерывного прогресса человеческого разума) или о воле к власти промышленно-захватнического XIX века или о других формациях, расцветавших на Западе, - о православно-славянском мире или же о мире арабо-исламском - со всей их сложностью и упущенными возможностями, однако мы мало задаемся вопросом о корпусе мысли, которым, очевидно, словно направляющей матрицей был организован если не сам Запад, то по крайней мере предпосылка его возможности: я имею в виду монотеизм.

Известно (как игнорировать этот факт?), что монотеизм трех "религий Книги" (к которым, впрочем, можно добавить для памяти и древнее манихейство) представляет собой специфическое средиземноморско-европейское явление, откуда исходят различные формы мировой экспансии, по крайней мере, двух младших ветвей: христианства и ислама. Может быть, слишком часто и слишком легко считают, что религиозная сторона дела (или та, которую ошибочно считают только лишь религиозной) в итоге ведет себя как случайность по отношению к фактам и структурам цивилизации. Или, точнее, (так как, конечно же, хорошо известно и то, что я только что сказал) это религиозное измерение представляется как внешнее с того момента, когда более не оно, по-видимому, определяет облик глобализованного Запада, хотя еще раз повторю, эта глобализация является также во многих отношениях глобализацией монотеизма в той или иной форме.

* * *

Действительно, с момента развития современной рациональности и ее самых последних модальностей, всегда хотя бы имплицитно атеистических в смысле безразличия к вопросу о "Боге" (идет ли речь о знании, праве, эстетике, этике), может показаться бесполезным относиться к монотеизму иначе как к чему-то второстепенному, либо отсылая его в сферу "частных" убеждений, либо рассматривая его только в исторической перспективе.

Однако мы знаем или должны были бы знать, но знанием активным, мобилизующим и "деконструктивным" в том смысле, который я попытаюсь пояснить – насколько самые яркие черты современного мира, а порой, по-видимому, самые атеистичные, атеистические или атеологические могут и должны строго и фундаментально анализироваться в их монотеистическом происхождении (таковы, говоря кратко, универсальность, право, индивид, а также более тонкий мотив преодоления человека и в человеке бесконечной трансцендентальностью). Однако, "происхождение" здесь, как и повсюду, никогда не является только прошлым: оно формирует собой настоящее, оно непрерывно в нем производит свои собственные результаты. Таким образом, важно знать, как монотеизм, воспроизводя и переживая самого себя (и иногда и радикализуясь) в религиозных фигурах, происходит от Запада, а равно и глобализации, над которой витает отнюдь не божественное провидение, а именно темное крыло нигилизма.

Я буду называть "деконструкцией монотеизма" операцию, заключающуюся в разборке составляющих его элементов для попытки различить между ними, за ними, вне конструкции, то, что способствовало их соединению и что нам еще парадоксально остается открыть и помыслить как нечто находящееся по ту сторону монотеизма по мере того как сам он глобализируется и обезбоживается.

* * *

Разумеется, такая программа не может быть предметом одной лекции. Поэтому я постараюсь сразу сузить угол зрения. Я это сделаю двумя способами:

Во-первых, я укажу кратко и сжато на аспект, который надо отдельно развивать, а именно: говоря о монотеизме, я включаю в его состав греко-римское наследие, то есть философскую и государственно-правовую составляющую. Иудео-христианство было бы невозможно без тесного симбиоза греко-римского сознания и монотеистической установки в эллинистическую эпоху. Первое характеризуется как сознание логико-техно-юридической универсальности, так и как разделение между самым этим сознанием и сферой "спасения" (выздоровления, избавления от мирового зла), понимаемого как чисто внутренняя и личная забота. Второе же отличается не числом одного бога вместо многих, а тем, что божественная уникальность коррелирует с таким присутствием, которое дается не в этом мире, а за его пределами (в этом мире дается присутствие "идола", отказ от которого, несомненно, является важнейшим генерирующим и сплывающим мотивом тройственной аврамической традиции). Между этими двумя факторами происхождения роль связки играет сама возможность поставить "бога" в единственном числе, как это происходит у Платона и в иудаизме, какими бы значительными различия ни были между этими двумя единственными числами.

Во-вторых, я сегодня ограничу анализ той формой монотеизма, которая стала его самой европейской формой и поэтому той, которая более всего, по крайней мере, до середины XX века – сопровождала собой переустройство мира на западный лад, то есть формой христианства. Это также и та форма, о которой я более всего способен говорить, так как она является формой моей французской и европейской культуры (что предполагает, впрочем, и некоторую дистанцию по отношению к православному христианству). Но я это делаю лишь при двух условиях, а именно:

– прежде всего, надо оставить на будущее, для дальнейших деконструктивных исследований, две другие крупные формы, какими являются иудаизм и ислам: не столько для того, чтобы переносить из одной формы в другую одну и ту же операцию анализа, сколько для того, чтобы в конечном счете не упустить из вида постоянное взаимодействие в монотеизме его тройного детерминизма или составляющей его единственной множественности; впоследствии необходимо будет, впрочем, деконструировать и это взаимодействие, понять то, что на Западе обусловлено процессом, в ходе которого монотеизм по крайней мере трижды переопределился, возобновился или переосмыслился и переместился или трансформировался. Наше происхождение также и в этом: в смешении и различении иудея, христианина или мусульманина;

далее, следуя за путеводной нитью христианства, необходимо следить за тем, чтобы не оставить в тени то, что его многообразно связывает с иудаизмом и исламом – будь то через соответствие, контраст или конфликт: ибо это также принадлежит одновременно и самому христианству, и тому, что через христианский вектор, вероятно, сформировало западную форму монотеизма, а следовательно, его глубоко сложную и двойственную глобализацию.

* * *

Итак, я перехожу к чертам "деконструкции христианства". Чтобы связать это с началом лекции, скажу сразу, что важное заключается не в христианских метах, столь многочисленных и видимых на Западе и вкратце сводящихся к символу креста. Наоборот важно, что христианство присутствует даже там и, может быть, в первую очередь там, где его более невозможно узнать. Знак креста может замечательно украшать собой такие места и практики, в которых христианство нежизненно, и, как известно, так происходит уже давно. Зато, например, как концепция "прав человека", так и определенное соотношение политики и религии напрямую исходят из христианства.

Важно различать, в чем Запад глубинно христианский, в чем христианство является словно по судьбе своей западным и каким образом через это христианско-западное начало проявляется основное измерение всего монотеизма. Надо мыслить это в той мере, когда озападный мир или глобализированный Запад – ощущает себя лишенным смысла – смысла или же ценности, если поставить акцент на то, что он заменил любую ценность всеобщей эквивалентностью, определенной Марксом как эквивалентность “товара”. В самом деле, ценой резкого, но затрагивающего главное упрощения, вопрос можно было бы поставить следующим образом: что связывает монотеизм и моновалентность “всеобщей эквивалентности”. Какой тайный ресурс прячет свою амбивалентность в организационной схеме *моно*-?

Пытаясь ответить на этот вопрос, – но для этого, конечно, сильно усложняя ту грубую форму, в которой я только что его определил, – мы могли бы получить, по крайней мере, три результата:

1. В первую очередь, покончить с односторонней схемой рационализма, согласно которому современный Запад был завоеван в борьбе против христианства и в отрыве от его обскурантизма (любопытно, что даже сам Хайдеггер по-своему повторил что-то из этой схемы), ибо речь идет о том, чтобы понять, как монотеизм в общем и христианство в частности также породили Запад;

2. Но также прекратить любые попытки “вылечить” от “зла современного мира” (от его лишенности смысла) путем возврата к христианству в частности, или к религии вообще: ибо речь идет о том, чтобы понять, каким образом мы уже вышли из сферы религии;

3. И, наконец, вновь задать себе вопрос о том, что, не отрицая христианства, но не возвращаясь в него, может привести нас к той точке – к ресурсу – которая спрятана в христианстве, монотеизме и западной цивилизации, и которую теперь надо извлечь на свет; ибо эта точка, в сущности, открывается на будущее мира, который будет ни христианским, ни антихристианским, ни монотеистичным, ни атеистичным или политеистичным, а вне этих категорий (после того как дала всем им возможность осуществиться);

Я буду называть “деконструкцией монотеизма” исследование, состоящее в разъединении и анализе составных элементов монотеизма и конкретно христианства, то есть Запада, для того чтобы прийти (или продвинуться) до такого ресурса, который мог бы формировать собой одновременно скрытый источник и неоощаемое будущее мира, который называется “современным”. В конце концов, “современный” означает мир, постоянно находящийся в ожидании своей истины мира, мир, прямой смысл которого не дан, не имеется в распоряжении, а находится только в проекте или обетовании и может быть где-то по ту сторону: смысл, который состоит в том, что его не дают, а только обещают. Но не заключается ли характеристика христианства и монотеизма вообще именно в договоре, обете, завете, обязательстве, которое прежде всего обязывает самому быть в нем? В христианстве обетование одновременно и осуществляется и еще будет осуществлено (но не прочерчивается ли эта тема во всех монотеизмах?). Не есть ли это то парадоксальное пространство, в котором присутствие смысла есть одновременное гарантированное, достигнутое и всегда отшедшее, отсутствующее в самом своем присутствии?

Мир, смысл которого дан в модусе отсутствия – которого еще нет и в некотором смысле никогда не будет, – это мир, в котором “смысл” сам по себе оспаривает любой полученный и получаемый смысл. Возможно, это и есть тот вызов, который бросил нам монотеизм и который предстоит выявить деконструкции монотеизма.

* * *

Вступая в “деконструкцию христианства” в том смысле, который я только что указал, прежде всего обнаруживаем то, что должно оставаться в центре любого последующего анализа как активный принцип для деконструкции монотеизма вообще: христианство само по себе и в самом себе является деконструкцией и самодеконструкцией. Именно этой чертой он представляет одновременно самую западную форму и/или западническую, если так можно сказать, монотеизма и общую схему, которую надо научиться применять и ко всему тройственному монотеизму. Христианство, другими словами, показывает самым активным – и самым разрушительным для него самого, самым нигилистическим образом с некоторой


точки зрения – как монотеизм скрывает в себе, или, лучше, более интимно в себе, чем он сам, по ту или по сю самого себя – принцип мира без бога.

Сегодня, в рамках этой короткой лекции я кратко изложу лишь основные черты самодеконструктивности христианства. Их пять:

Первой чертой является характер, вписанный в сам принцип монотеизма, характер, наиболее парадоксальное развитие которого дает христианство, а взаимоотношения трех религий “Книги”, с их столь напряженной и раздельной близостью, показывают его внутреннее противоречие. Выскажу это следующим образом: монотеизм, в сущности, является атеизмом. Действительно, его отличие от “политеизмов” не связано с числом богов. Множественность богов соответствует их эффективному присутствию (в природе, образе, одержимом духе), а эффективное присутствие соответствует отношениям силы, угрозы или помощи, которые религия организует через комплекс своих мифов и обрядов. Единичность бога, напротив, означает уход этого бога вне присутствия и таким образом, вне силы, которая понимается таким образом. Если Бог Израиля является богом всемогущим (качество, которое он передает, в сущности, своим преемникам), то это не в смысле активной силы в дифференциальном соотношении сил: его “все”-силе означает, что он ей располагает один, полностью по своей воле, что он может как убрать ее, так и удалиться от нее, и он единственный может заключить завет с человеком. Поэтому он ожидает себе не жертв, предназначенных для снискания благосклонности его власти, а только безусловной верности завету - верности ничему другому, как только “ревнивому” выбору, которым он избрал свой народ, или своих приверженцев, или человека как такового.

С фигурой Христа самый отказ от божественной силы и ее присутствия становится собственным актом бога, который делает этим актом свое становление-человеком. В этом смысле отступивший бог, “опустошенный” бог, по выражению Павла, - это не бог, скрытый в глубине отступа или пустоты (*Dei absconditus*): там, куда он ушел, нет ни дна, ни укрытия. Он бог, отсутствие которого и создает его божественность, бог, пустобожие которого есть его собственная истина. (Вспомним фразу Экхарта: “Будем молить Бога нас освободить и сделать пустыми от Бога” или фразу Харави в подражание Халаджу “Никто не свидетельствует реально о единственном Боге, “что он единственный”. ♦ Монотеизм по своему принципу разрушает теизм, то есть присутствие силы, которая объединяет мир и обеспечивает его смысл. Он делает абсолютно проблематичным имя “бога” – он делает его ничего не значащим - а главное, отбирает у него силу что-либо гарантировать. Христианская гарантия может иметь место только ценой категории, полностью противоположной категории религиозного верования: категория “веры”, которая является верностью отсутствию и ее уверенностью в отсутствии любой гарантии. В этом смысле атеист, который решительно отказывается от любой искупительной гарантии, парадоксальным или странным образом ближе к вере, чем “верующий”. Но это также означает, что атеизм, который ныне структурирует Запад, который присущ его способу знания и существования, сам является реализованным христианством. (Это не мешает тому, что вещи могут модулироваться различным образом в различных христианствах: например, христианство в Латинской Америке, с этой точки зрения, находится далеко не в том же состоянии, что христианство Северной Америки или Европы. Но тем не менее фундаментальные цели отличаются друг от друга).

2. Вторая самодеконструирующая черта, вытекающая из предыдущей: демифологизация. Совершив уникальную по сравнению с всеми другими религиями мира эволюцию (здесь надо исключить буддизм, который является не совсем религией и именно по этой причине имеет достаточно общих черт с монотеизмом), трйственый монотеизм и в нем особенно христианство имеет самоинтерпретирующую историю, в которой он сам понимает себя все менее и менее религиозно, в том смысле, что религия подразумевает мифологию (рассказ, репрезентацию действий и личности божества). Он сам изъясняет себя в терминах, которые уже являются не терминами основополагающего и образцового рассказа (Бытие, Моисей, Иисус, его воскрешение и т.д.), а терминами символики, расшифровываемой в рамках человеческого удела (разум человека, его свобода, достоинство, отношения с другими ...). В тенденции христианство стирает любой отличительный религиозный знак и любую сакральность ради того, что Кант называл “религией в пределах чистого разума”, или того, что Фейербах подразумевал, говоря, что “вера в

Бога есть *вера человека в бесконечность и истинность собственной сущности*" . Отныне демократическая этика прав человека и солидарности –включая вопрос о целях этого "гуманизма" или о завоевании человеком своего собственного предназначения – в итоге составляет устойчивое геологическое отложение христианства.

3.Третья черта: христианство представляется исторически и доктринально как сложная композиция, то есть не только как корпус рассказа и сообщения (хотя и выдвигает вперед "благую весть", сообщаемую через образцовый рассказ), но намеренно строится как сложное развитие, исходящее и отступающее от иудаизма, а также и от греческой или греко-римской философии, в плане как онтологии, так и политики. С другой стороны, он определяется также и не менее сложным отношением к исламу, который оно отвергает, однако признает его принадлежность к авраамической вере – и в то же время его роль в истории философско-теологической мысли. Сама по себе эта открыто заявленная историческая комплексность – и в частности, заявленная через различные проблематики отношений между "верой" и "знанием" или между "откровением" и "разумом" – уже несет значение режима, отличного от режима религии *stricto sensu*: как если бы этот режим нес в себе постоянную возможность разделяться или самоинтерпретироваться в двух различных регистрах.

С другой стороны, теоретическая или догматическая христианская конструкция является конструкцией мысли, в центре которой " слово Бога, ставшее плотью". Так, догмат Воплощения пользуется идеями "природы" или "сущности" и "ипостаси" или "чувственного представления" для того, чтобы установить, что личность Иисуса идентична личности человека и Бога в одном и том же проявлении. Разумеется, сердце этого догмата объявлено "таинством", но эта тайна не имеет черт мифа: она обращается к рассудку человека, предлагает ему рассматривать то, что, будучи вне его понимания, просвещает его в нем и о нем самом (то есть опять-таки о бесконечном предназначении человека). Вопрос о Воплощении, очевидно, - точка абсолютного отделения от иудаизма и от ислама. Но полезно заметить, что эта точка разногласия также является точкой, где во-первых, обсуждается весь ключевой вопрос монотеизма (а именно: что такое союз Бога и человека?), то есть точка само-объяснения (auto-ex-plication: развертывание в себе и от себя) монотеизма, и во-вторых, точка, где каждый монотеизм может и должен обнаружить в остальных нечто от самого себя (например, воскресение, соотношенное с воплощением, принадлежит также и к исламу, тогда как отпущение грехов, другая соотношенность, идет от иудаизма, причем, с другой стороны, воплощение фактически не отменяет нераздельную абсолютность иудео-исламского Бога). Это разделенное в себе единство монотеизма создает наиболее верным и также наиболее парадоксальным образом единство единого Бога. Можно сказать, со всеми возможными оговорками, что этот Бог разделяется – даже атеизируется – на скрещении (нескольких) монотеизмов ...

4. В этих условиях христианство - не столько доктринальный корпус, сколько *субъект* в отношении с самим собой в поисках себя, в тревоге, ожидании или желании своей собственной идентичности (вспомним о важнейшей теме благовещения и ожидания, рекуррентной во всех трех монотеизмах, парадоксально развертываемой в христианстве в виде упования на случившееся событие). Поэтому, подобно тому, как оно мыслит бога в трех лицах, чья божественность состоит в отношении к себе, подобно этому оно и само исторически делится по крайней мере на три (разделение христианского сообщества, которое в конечном итоге должно вновь собраться воедино) и также оно, может быть, задает логику троиственного монотеизма как субъекта, разделенного в себе (религия Отца, религия Сына, религия Святого в исламском смысле).

Отношение к себе определяет собой субъект. Структура субъекта проявляется как цезура между античным и западно-христианским миром. (Здесь следовало бы остановиться на его греческом происхождении, на его разработке у Августина, Авиценны, Декарта, Гегеля и на том факте, что это именно история во всех смыслах и фигурах того, что называется "духом"). Этот субъект есть *самость* как инстанция идентичности, достоверности и ответственности. Но закон его структуры заключается в том, что он не может быть дан себе до соотношенности с собой: его отношение к себе – или "самость" вообще – может быть только бесконечным. Будучи бесконечным, с одной стороны он получает временное измерение (он начинает иметь в нем историю, прошлое и будущее как измерения смысла и присутствия - или еще :

присутствие не только в настоящем), и ему ничего другого не остается, как в конечном счете ускользнуть от самого себя. Этим бегством от себя совместно определяются в этом мысленном пространстве жизнь творца и смерть творения. Но таким образом и то и другое, одно в другом или через другое, оказываются наделены бесконечностью в смысле *конечности*.

5. Христианство (и, через его призму, опять-таки монотеизм вообще) включается с самого своего начала в бесконечный процесс (как развитие и как суд) самоисправления и самопреодоления, чаще всего в форме авторетроспекции с целью возврата к более чистому истоку – процесс, который мы обнаруживаем, примечательным образом, вплоть до самого Ницше и который продолжается сегодня, а начинается в промежутке между Евангелием и Павлом, между Павлом и Иаковом, в истоках монашества, а затем, разумеется, в различных Реформациях и т.д. Все происходит так, как если бы христианство более всего развивало одновременно утверждение теолого-экономико-политической силы, господства и эксплуатации, символом которых был Рим и которые имели тот же вес, что и часть реальности; и обратное утверждение лишения и отхода от самого себя, стремящихся к самоисчезновению. Тогда должен быть, разумеется, поставлен вопрос о природе и структуре этого самоисчезновения: то ли это диалектическое преодоление, то ли нигилистическое разложение, то ли открытость прошлого абсолютно новому... Так или иначе, то, о чем идет речь, не что иное, как следующее: каким образом монотеизм порождается как гуманизм и каким образом гуманизм сталкивается с конечностью, таким образом вошедшей в историю.

* * *

Сегодня я ограничусь этой краткой характеристикой. Я не делаю никакого вывода из нее. Мне кажется, что она указывает на направление мысли, без которой невозможно более рассматривать серьезно вопрос о смысле мира, так, как Запад оставил нам его в наследство – возможно, выморочное.

Это направление, если держаться самого существенного и схематичного изложения, состоит, по крайней мере, в следующем: наша задача не привести к свершению нового божественного царства, ни в этом мире, ни в ином; она также не в том, чтобы найти имманентное единство, свойственное миру мифа, который разложился в процессе становления западно-монотеистического мира; она в том, чтобы думать о "смысле-мира" в мире, отделенном от своего бытия-миром – в мире акосмическом и атеологическом, но все-таки каким-то образом "мире", по-прежнему нашем мире и в мире тотальности сущих, то есть по-прежнему тотальности возможного смысла – принимая во внимание, что эта возможность также всегда сама по себе подвержена невозможности.

Постскриптум (февраль 2002 года). Предыдущий текст был прочитан на лекции в Каире в 2001 году. Годом позже, то есть одним "11 сентября" позже, она требует многих дополнений (не говоря о том, что моя работа над этой темой во многом сместилась, открыла новые пути). Если "11 сентября" и прояснило что-либо, то только следующее: мир разрывается вокруг невыносимого разделения богатства и власти. Это разделение невыносимо, так как не основано ни на какой приемлемой иерархии, ни власти ни богатства. "Иерархия" означает, согласно этимологии, сакральный характер принципа или заповеди. Однако мир техно-науки или мир, который я называю *экотехнией* – то есть мир естественной среды, полностью состоящей из того, чем человечество заменило отступившую природу, – который также является миром демократии, универсальных прав предполагаемого универсальным человека, миром светского государства или религиозной, эстетической и моральной толерантности, – не только препятствует основанию сакрального режима различий авторитетности или легитимности, но показывает как невыносимые те различия или неравенства, которые открыто нарушают принципы равенства и справедливости.

То, что мы называем инструментализацией религии или же девиацией, извращением или предательством той или иной религии (включая национальный теизм США), вовсе не дает достаточного объяснения. То, что инструментализируется или передается, само дает основание для инструментализации или извращения. Это основание парадоксальным, но очевидным образом дается через мотив Единого: именно Единство, Единственность и Универсальность вступают с обеих сторон в мировое столкновение, или скорее в мире, структурированном как столкновение, которое вовсе не является "войной цивилизаций" (ибо ислам есть тоже часть Запада, всей своей историей, пусть даже он и не только это).

Тотальной мобилизации (я не случайно употребляю это понятие, в прошлом нацистское), провозглашаемой и дистанционно управляемой во имя единственного Бога, чья трансцендентальная единичность производит абсолютную *иерархизацию* (Бог, рай верующих, а все остальное прах – все остальное, которое также состоит из множества долларов, ракет и нефти...), претендует отвечать полная иммобилизация ситуации (мировой капитал) во имя пресловутой универсальности, чье Универсальное называется “человеком”, но при его очевидной абстракции немедленно обращается к другому Богу (*In God we trust, in this God who "bless America"*).

И тот, и другой Бог являются двумя столкнувшимися фигурами идентичного Единственного, когда его Единственность понимается как абсолютное Присутствие консистентное в себе и через себя, как точечная вершина и потому невидимая вершина пирамиды, сущность которой он вбирает и поглощает. (Здесь можно сказать, коль скоро я продолжаю сказанное в Каире: пирамиды фараонов были значимы не ничтожной точкой своей вершины, а секретом смерти и жизни, погребенным в их массе. Они были значимы глубоким отступлением во мрак крипты, а не точкой присутствия, возведенного в очевидность). Позволительно сказать, не будучи антиамериканистом (нелепая категория), что именно модель Объединяющая, Унитарная и Универсальная, а также и Одномерная и в конце концов Односторонняя (что является ее внутренним противоречием) сделала возможной симметричную мобилизацию по не менее нигилистической, не менее односторонней монотеистической модели. Наконец, этой последней уделяют внимание только потому, что она стала идеологическим инструментом известного нам “терроризма”. Но “терроризм” является соединением отчаяния с Объединяющей волей, которая ополчается против другого лица Единого.

Но тем самым теряется суть монотеизма во всех его формах – а именно то, что “единость” “бога” вовсе не является в нем Единственностью в смысле субстанции, присутствующей и объединенной с собой самой: напротив, единственность и единство этого “бога” (или же божественность этого “единого”) состоит именно в том, что Единое не может полагаться, присутствовать и изображаться, будучи объединено в себе. И в изгнании и диаспоре, и в становлении-человеком и в тройственном-в-себе-существе, или в бесконечном отступе того, чему нет ни равного, ни подобного (то есть даже не единства ни в одной из ее форм), этот “бог” (и в чем он божественен? как он им является? об этом надо думать) абсолютно исключает свое собственное представление – и надо даже сказать : свое собственную ценность в присутствии.


Это знали великие мистики, великие верующие, великие “спиритуалы” всех трех монотеизмов, и знали они это в ходе обмена и множественных столкновений с философами, которым они противостояли, будучи им одновременно чуждыми. Их мысли, то есть их поступки, их этос их праксис по-прежнему ожидают нас.

Б. Виттрок

Современность: одна, ни одной или множество?

Европейские истоки и современность как всеобщее состояние

Понятие современности: темпоральное или сущностное?

Когда мы говорим о современности и о современных обществах, мы, по-видимому, вкладываем в эти понятия одно из двух значений . Во-первых, слово “современный” используется для обозначения целой эпохи в мировой истории — новой эры, отличающейся, скажем, от средневековья или классической древности. Подобное употребление термина делает оправданным обсуждение вопросов о том, с какого именно момента допустимо вести речь о начале современности, каковы ее истоки, или даже о том, завершилась ли она к сегодняшнему дню либо нет. Во-вторых, данное понятие применяется для непосредственной характеристики определенных явлений и процессов в конкретном обществе в конкретное

время. Мы можем утверждать, что технология, используемая в той или иной отрасли промышленности некоей страны, современна, тогда как модели организации семейной жизни — нет. В этом случае выяснение того, в какой мере различные институты и феномены рассматриваемой страны правомерно описывать в качестве современных, будет эмпирической задачей.

При первом подходе встает проблема определения временных границ современной эпохи, ее начала, а возможно — и окончания. Но, как только они установлены, ответ на вопрос о единстве или множественности современности становится тривиальным. Из подобной трактовки следует, что все мы живем в эпоху современности, и такая эпоха одна, а не много. Вместе с тем в рамках этой включающей все и вся эпохи неизбежно будет присутствовать несметное число вероятных разновидностей культурных моделей, убеждений и приверженностей, равно как и институциональной конкретики. Поэтому мы можем рассуждать об особых видах современности, но сам термин “современность” отсылает нас к тем свойствам, которые присущи всем ее версиям и которые-то и позволяют нам говорить о современной эпохе.

Подобное употребление понятия бывает полезно при ретроспективном взгляде на мировую историю. Однако, чтобы оно обладало хоть какой-то аналитической ценностью, следует установить те институты и практики, которые будут определяющими при использовании для характеристики эпохи термина “современная”. Иными словами, требуется ввести те или иные сущностные параметры, т.е. первый подход тотчас перерастает во второй. Необходимо некое представление о том, какие институты и обычаи современны, а какие — нет. Общество современно только при условии, что ряд ключевых для него институтов и типов поведения правомерно называть современными. Лишь в той мере, в которой между базовыми институциональными структурами и моделями поведения различных стран существуют выраженные (и возрастающие) когерентность и соответствие, можно говорить о том, что гипотеза о конвергенции современных обществ получает все большее эмпирическое подтверждение. Когда мы выясняем, в равной ли степени современны любые две страны или нет, наличие или отсутствие других различий между ними оказывается непринципиальным. К сожалению, именно здесь сторонники некоторых версий теории конвергенции, равно как и их критики, склонны смешивать концептуальные и эмпирические проблемы.

Приверженцы данной теории, часто вдохновленные работами Т.Парсонса, имеют обыкновение рассуждать о всех видах социетальных трендов и изменений, как если бы те подкрепляли их гипотезы. Тем не менее им редко удается очертить необходимые параметры, которым должно отвечать современное общество. Вместо того они, как правило, углубляются в бесконечное обсуждение эмпирических вопросов — например, о том, в сходном или нет направлении эволюционируют модели организации семейной жизни в Соединенных Штатах и Европе, с одной стороны, и в иных регионах мира — с другой. Все это нередко само по себе интересно, но пока сторонники теории конвергенции четко не объяснят нам, какое отношение данные сюжеты имеют к понятию современности, подобные эмпирические споры будут лишь затемнять фундаментальный вопрос о единстве или множественности современных обществ. Ближе всего конвергенциалисты подходят к определению указанного понятия, когда дают оценку неким широким тенденциям, таким как “промышленная”, “демократическая” и “образовательная” революции. Сходство в развертывании этих тенденций на протяжении двух последних столетий (по крайней мере в некоторых, а в конечном счете — и во всех регионах мира) представляется им достаточным для того, чтобы можно было говорить о наступлении глобальной эпохи современности. Проблемы, связанные с такого рода аргументацией, носят двоякий характер.

Во-первых, защитники теории конвергенции в целом склонны рассматривать развитие одного конкретного общества, а именно Соединенных Штатов, в качестве своеобразного мерила успехов или неудач других обществ в достижении должного уровня современности. Но когда сравнение с эталоном указывает на сохранение существенных различий, скажем, в ценностных ориентациях, религиозной практике или семейных отношениях, конвергенциалисты не выражают готовности отказаться от своей исходной гипотезы или пересмотреть ее. Напротив, они обычно настаивают на том, что она подтвердится, хотя бы когда-нибудь в будущем. По большому счету это не слишком удачный прием.

Во-вторых, даже если сконцентрировать внимание исключительно на процессах индустриализации и демократизации, происходивших в Северной Америке и Западной Европе на протяжении XIX и XX столетий, все равно абсолютно очевидно, что между странами всегда существовали серьезные различия. Утверждение, что в указанный исторический период все расположенные в данных регионах страны обладали экономическими и политическими институтами примерно одного типа, просто неверно. Если бы речь шла лишь о неких формальных особенностях и расхождениях, это могло бы не иметь отношения к фундаментальному вопросу о конвергенции всех современных или, в самом крайнем случае, всех современных западных обществ. Однако дело обстоит совсем не так. В течение последних двух веков между западными странами сохранялись глубокие различия в представлениях о способах наилучшей организации общества, рыночной экономики и современных политических институтов.

Возьмем лишь один пример. Значительная часть европейских стран отводит государству гораздо более важную роль в регулировании рынка и даже в определении порядка рыночных взаимодействий, нежели Северная Америка. Во многих из них государство рассматривается не только в качестве средства управления; в нем видят, перефразируя Гегеля, воплощение идеи нравственной жизни, чьей особой задачей является формирование тех рамок, в которых протекают все другие социетальные взаимодействия, в т.ч. экономические и семейные. Из такой трактовки следует, что гражданское общество может процветать лишь в том случае, если оно включено в эти всеобъемлющие этические рамки, а не развивается вопреки их наличию или в оппозиции к ним. Конечно, данная особенность европейских стран может быть отброшена как простое свидетельство их неполной демократической зрелости, как недостаток, который будет преодолен в свое, пусть и отдаленное, время. К сожалению, подобное объяснение не годится. Напротив, именно в некоторых из стран Северо-Западной Европы, по всем разумным основаниям входящих в число наиболее открытых в экономическом плане и демократических — в плане политическом, мы встречаем самую плотную сеть взаимодействий между экономическими, политическими и семейными институтами. Как раз там, а отнюдь не в авторитарной среде, гражданское общество и государство образуют однородную ткань взаимоподкрепляющих институциональных структур.

Часто считают, что в экономическом отношении современной эпохе сопутствуют либеральная рыночная экономика и фритредерство, а в политическом — нация-государство или конституционная республика. Предполагается, что существующий в подобных политиях строй может называться современным и демократическим лишь при наличии института свободных выборов, посредством которых определяется состав органов исполнительной власти данной политии. Но рассматривая эти формы экономического и политического устройства в качестве необходимых базовых характеристик, *sine qua non* современной эры, мы тут же столкнемся с проблемами, даже если ограничим свое внимание рамками Европы. Стало уже привычным говорить о конце XIX в. как о периоде упорядоченных или интервенционистских современности и капитализма, противопоставляя его предшествующему этапу более "чистых" и нерегулируемых форм экономического устройства. Это справедливо по отношению к некоторым странам, например к Великобритании. Во многих же других этапах неинтервенционистских рыночных взаимодействий и фритредерства просто не было. Там, как уже отмечалось, государственно-ориентированный экономический строй не был позднейшим отклонением. Он был компонентом экономического устройства современности с момента ее зарождения. Разумеется, даже в этих странах произошел разрыв со многими прежними формами регулирования — скажем, через королевские указы и деятельность гильдий, — однако их экономика всегда была крайне далека от нерегулируемого рынка со свободной внешней торговлей. В самом деле, еще в конце 1930-х годов большинство западных стран вводили радикальные ограничения на импорт, что сопровождалось резким сокращением мировой торговли.

Что касается политического устройства, то здесь ситуация еще более сомнительна. Вплоть до окончания первой мировой войны, когда-то именовавшейся Великой, практически ни в одной европейской стране не сложился тот политический строй, в котором сегодняшние теоретики видят символ современности, т.е. строй демократической нации-государства. Центральная и восточная части Европы состояли из многонациональных государств имперского типа, которые не были ни нациями-государствами, ни демократиями — политиями, где результаты выборов оказывают решающее воздействие на управление


и состав органов исполнительной власти. Большинство этих государств находились в процессе перехода к различным формам конституционной монархии, часто с некоей формой выборной общенациональной ассамблеи в качестве дополнения или даже противовеса правительству, которое все еще более или менее тесно связывалось с прерогативами монарха.

В западной части Европы на пороге XIX столетия большинство стран переживали период перехода, нередко медленного и осуществлявшегося в полном "боевом порядке", от той или иной формы конституционной монархии к некоей разновидности парламентской демократии. Некоторые из них (например, Великобритания, Нидерланды и скандинавские страны) могли опереться на давние традиции парламентских собраний и местного самоуправления. Однако среди них не было ни одной, о которой можно было бы сказать, что там к концу XIX в. полностью сложилась парламентская демократия. Даже во Франции времен Третьей республики существовали ограничения избирательного права по гендерному признаку; оно было распространено на женщин лишь после второй мировой войны. Как ни парадоксально, но, наверное, самую современную и демократическую форму представительства в Европе демонстрировала в первые десятилетия нового века Финляндия, остававшаяся великим герцогством в составе Российской империи. Так, ее традиционная национальная ассамблея, состоявшая из представителей четырех сословий, была преобразована в единое однопалатное национальное законодательное собрание, которое строилось на принципе всеобщего избирательного права для мужчин и женщин (и где социалистам удалось получить 40% мест). Сие конституционное чудо произошло после поражения России в войне 1904 — 1905 гг. против Японии. Неудивительно, что в рамках насквозь автократичной Российской империи с присущими ей тенденциями к новым формам имперского национализма эта реформа не привела к массовому переходу к парламентской демократии.

Современность: одна или ни одной?

Мы пришли к заключению, что темпоральное понимание современности в конечном счете опирается на сущностное. Однако, как уже в общих чертах отмечалось, сущностная концепция, характеризующая современность с точки зрения распространения нескольких ключевых для политического и экономического устройства социетальных институтов, похоже, ведет к абсурдному выводу, что у современности, даже в европейском контексте, весьма краткая история. Современность неожиданно оказывается сведена к феномену, который можно обнаружить в некоторых частях Западной Европы в отдельные периоды XX столетия. В самом деле, релевантным для современности как общего для Западной Европы явления будет период после второй мировой войны, а если рассматривать всю Европу, то еще более короткий. Современность, по-видимому, подоспела к тому самому моменту, когда потребовалось засвидетельствовать ее кончину, возвещенную пророками постмодернизма. Принимая во внимание факты институциональной истории, такого заключения трудно избежать. Но оно превращает в пародию бесконечные литературные, политические и научные дискуссии относительно наступления современной эпохи, которые велись по всей Европе на протяжении XIX столетия. Наверное, это означает, что нам следует задаться вопросом: а существовало ли когда-нибудь в Европе по-настоящему современное общество? Быть может, европейские институты никогда не были настолько современными, как то утверждали ученые-обществоведы, а теории современности — не более чем идеология социальной науки конца XIX в.?

Подобная гипотеза имеет под собой определенные основания. Тем не менее было бы серьезной ошибкой принять ее как общее утверждение. За последние два столетия в институциональном и интеллектуальном ландшафте Европы, да и всего мира, действительно произошли глубокие качественные сдвиги. К сожалению, в своих попытках дать логически связную оценку этим сдвигам социальная наука сталкивается с неимоверными трудностями. Главная причина означенных трудностей в том, что для такой оценки требуется включить в рассмотрение культурные слагаемые современности, а именно этой частью своего собственного наследия социальная наука склонна пренебрегать. Институциональные проекты современности — будь то демократическая нация-государство, либеральная рыночная экономика или ориентированный на исследовательскую работу университет — нельзя понять, не осознав, что они уходят

своими корнями в глубинные изменения понятийного аппарата. В конечном итоге предпосылкой данных институциональных проектов послужили новые представления о человеке, его правах и субъектности. Эти изменения в понятийном аппарате повлекли за собой появление новых общеобязательных отношений должностования в социально-политических отношениях, неких новых долговых обязательств макрополитических институтов перед сообществом, которые со временем вызвали к жизни новые системы связей, новые идентичности и, наконец, новые институциональные реалии .

Для возникновения и существования таких долговых обязательств необходимо соблюдение шести условий.

Во-первых, долговые обязательства указывают на "достижимое недостающее", т.е. могут быть представлены в виде утверждений по поводу круга достижений, потенциально открытых для членов данного сообщества. Другими словами, в них фиксируется нечто большее, нежели смутная мечта или мимолетное предпочтение. Они отсылают к тому положению вещей, которое поддается четкому выражению.

Во-вторых, само это положение вещей касается состояния не индивида, а сообщества.

В-третьих, речь идет не просто о том, на что допустимо в целом надеяться, а о том, на что можно с уверенностью рассчитывать и что может быть истолковано как вытекающее из глубоко укорененных ценностей.

Поэтому, в-четвертых, возможность обоснования означенного положения вещей определяется справедливостью постулатов относительно природы и истории людей как членов рассматриваемого сообщества. Прежде всего, как будет показано ниже, долговые обязательства современности обуславливаются рядом новых концептуальных представлений о человеке и его способности действовать индивидуально и коллективно, определяя свою роль в истории, а также надлежащие формы политики и социальной общности. В конечном счете, исходные посылки такого типа бывают связаны с некими фундаментальными онтологическими и космологическими идеями, присущими данной культуре.

В-пятых, в каждый конкретный момент существующие в обществе политические институты претворяют в жизнь и выражают целый ряд долговых обязательств. Иначе говоря, эти институты фактически признают обоснованность набора ожиданий, которые граждане сообщества, где такие институты действуют, считают себя вправе рассматривать в качестве законных и легитимных, и на реализацию которых они твердо рассчитывают как на нечто само собой разумеющееся. Важно осознать, что некий подобный набор ожиданий наличествует в каждой политике. Необходимо также отдавать себе отчет в том, что это — тот фон, на котором происходит разработка любого нового набора долговых обязательств. Соответственно, артикуляция последних осуществляется в условиях, когда имеются сложившиеся политические макроинституты и долговые обязательства, которые те официально объявляют легитимными. В связи с этим новый набор обязательств всегда подается так, что он либо подтверждает и возрождает изначальный, либо отвергает его и поднимается над ним. В периоды крупных культурных кристаллизаций вторая модель — отторжение и превышение — оказывается доминирующей.

В-шестых, долговые обязательства не просто сами по себе поддаются выражению. Они должны быть пущены в обращение на каком-то общественном форуме. В эпоху современности действуют форумы определенного типа, а именно публичные сферы. Публичные сферы — это форумы, где в центре обсуждения и дискуссии находятся общезначимые вопросы. Однако они характеризуются не только тем, что там происходит разговор по поводу правителей и форм отправления власти. Это должен быть разговор, доступ к участию в котором в принципе открыт для всех и который, помимо прочего, обращен к правителям и довольно часто ведется с целью повлиять на государственное управление и бюрократические круги или поменять их.

Но если так, значит современность нельзя отождествлять лишь с успешными промышленной и демократической революциями. Ее следует толковать через долговые обязательства, которые выступают в качестве все более общих базисных точек в дискуссиях, в построении связей и создании новых институциональных форм. Понятие "всеобщая базисная точка" указывает на то, что долговые обязательства

служат отправным пунктом не только для различных проектов и предложений, направленных на реализацию заложенных в этих обязательствах идей. Именно потому, что они становятся всеобщими базисными точками, они оказываются также отправными пунктами для контрпредложений и попыток придать новую силу долговым обязательствам, содержащимся в прежних институциональных формах.


При таком угле зрения отличительной особенностью эры современности оказывается то обстоятельство, что противники символизирующих ее институтов не в состоянии выразить свое несогласие и сформулировать свои программы иначе как в соотнесении с ее идеями.

Таким образом, современность может быть понята как нечто, уходящее корнями в культуру и укрепленное институционально. Долговые обязательства способны выступать всеобщими базисными точками в дискуссиях и политических столкновениях. Однако эти всеобщие базисные точки не просто являются средоточием воображаемых конфронтаций; они также обеспечивают структурирующие принципы, лежащие в основе формирования новых институтов. Только при подобного рода подходе имеет смысл говорить о том, что у современности есть европейская история протяженностью в последние два столетия.

Истоки западной современности

Несмотря на некоторые важные аналогии с процессами, происходившими на более ранних стадиях кристаллизации, возникновение на излете XVIII в. культурных оснований для ряда новых макросоциетальных институтов подготовило почву для новой эры в мировой истории. Причиной тому был отнюдь не триумфальный прорыв разума и света. В действительности, даже если ограничить поле анализа лишь несколькими областями Западной Европы, представление о том, что ассоциирующиеся с современностью институциональные проекты были реально воплощены в жизнь в некий определенный момент, окажется глубоко ошибочным. Более того, даже в рамках Западной Европы всегда существовали серьезные региональные различия в конфигурации соответствующих институциональных практик, например в той роли, которую играли гражданское общество и публичная сфера по отношению к государственной власти.

Поэтому, как уже подчеркивалось, любое содержательное понятие современности, свободное от присущих историзму ошибок в интерпретации сложных процессов и явлений, должно, помимо прочего, учитывать связь различных институциональных проектов с проектами культурными и когнитивными. И дело не только в том, что новые институты обнаруживают черты, не свойственные институтам предшествующих времен. Оправданность использования термина "современность" не в меньшей мере определяется долговыми обязательствами этих институциональных проектов и степенью радикальной новизны тех исходных посылок относительно способности человека к целенаправленному действию, исторического самосознания и роли разума в изобретении новых социетальных институтов, на которых они базируются.

Современный мир "вырос" из процессов индустриализации, урбанизации и политической трансформации на северо-западной оконечности евроазиатского материка. Вследствие этих процессов европейское и североамериканское превосходство стало в такой мере определять социетальные преобразования по всему миру, что вся совокупность более ранних форм политического и культурного устройства оказалась практически полностью вытеснена из поля зрения. Между тем существовавшие в различных частях планеты общества отнюдь не были просто "традиционными"; по ходу своей эволюции в XIV — XVIII вв. они часто претерпевали быстрые внутренние изменения. Это в равной степени относится (если рассмотреть лишь три примера) к Китаю в эпоху минской династии, к Японии при Токугаве и к Индии Великих Моголов .

И все же процесс становления современности в европейском контексте отличался от тех процессов, которые происходили в других частях мира, а также в самой Европе в иные периоды ее истории. Конечно, пути, которыми Европа на протяжении последних двух столетий шла к формированию отчетливо современных обществ, возникли не на пустом месте. Так, наверное, есть основания говорить о том, что некая разновидность ранней современности сложилась в европейских условиях уже в XII — XIII вв., когда произошли четыре взаимосвязанные глубинные трансформации. Одна из таких трансформаций определялась постепенным осознанием (по следам так наз. папской революции) того, что давнее

разделение de facto духовной и светской власти вряд ли будет преодолено и, скорее всего, останется ключевой особенностью ойкумены западнохристианского мира. Не менее важную роль сыграла и совокупность событий, которую впоследствии стали именовать феодальной революцией. В ходе этой революции был сформулирован набор прав и обязательств, подлежащих провозглашению и одобрению на различных публичных форумах.

Рост городской жизни — урбанистическая революция — не просто стимулировал торговую и экономическую активность; обычно он сопровождался и широким развитием муниципального самоуправления. В отдельных областях Священной Римской империи, там, где реальная власть императора в значительной мере ослабла, например в северной Италии, сложились новые формы городского республиканского правления. Городские республиканские правительства, временами построенные по образцу купеческих гильдий, оказали глубокое влияние на представления европейцев о политическом управлении. В тот же самый период возникли и университеты как особый тип самоуправляемых корпораций, обладавших по крайней мере частичной автономией от церкви. Это подготовило почву для интеллектуальной революции, которая выразилась как в кардинальном изменении самой научной деятельности, так и в потенциальной множественности площадок для интеллектуальной активности, что было обусловлено многообразием политических и институциональных образований в рамках Европы, все еще составлявшей часть единого экуменического порядка — западнохристианского мира. Аналогичным образом, крушение данного экуменического порядка и появление с конца XV столетия территориально разграниченных политий создало набор уникальных предпосылок [для перехода к современности].

Формирование современности в Европе может быть описано как следствие ряда в сущности бесконечных процессов, в ходе которых политические, экономические и интеллектуальные трансформации подкрепляли и обуславливали друг друга. Действительно, существует специфический путь развития, зародившийся в тех частях европейского континента, которые расположены вдоль атлантического побережья и чьей ключевой характеристикой является множественность интеллектуальных и политических форумов. Наверное, можно проследить распространение сходных форм социетальной организации в пространстве и во времени. Для этого, должно быть, потребуется не только анализ западнохристианского мира, но и изучение парламентских ассамблей, городского самоуправления и университетов как центров учености во всем обширном регионе Центральной и Восточно-Центральной Европы. Вероятно, нужно будет определить влияние Возрождения, Реформации, научной революции, утверждения системы уравнивающих друг друга территориально разграниченных государств, Просвещения, а также периода великих революций, сопутствующих становлению новых типов политического устройства. Попытка разбить непрерывный поток слабо структурированных в историческом времени событий с помощью искусственного разделения их на эпохи, или эры, может показаться необоснованной. Однако подобный скептицизм чреват тем, что мы будем просто воспроизводить неизбежно сложную совокупность исторических изменений, нисколько не продвигаясь в их осмыслении. В частности, это приведет к недооценке того институционального и интеллектуального прорыва, который произошел в Европе в конце XVIII — начале XIX в. Обусловившие этот прорыв события возникли не на пустом месте, но они привели к образованию радикально новой конфигурации феноменов — к формированию отчетливо современных обществ.

Культурные основания современности

Как доказывалось на протяжении всего этого очерка, необходимо решительно отказаться от давней и широко распространенной среди ученых-обществоведов, равно как и среди непрофессионалов, привычки трактовать возникновение современности через взаимное наложение технологических и политических преобразований, т.е., соответственно, промышленной и демократической революций. Подобная, ставшая уже традиционной, интерпретация связана с серьезной недооценкой глубинной эпистемологической трансформации, имевшей место на рубеже XVIII и XIX столетий. Поэтому целесообразно рассмотреть пути формирования в процессе великого перехода конца XVIII — начала XIX в. тех ключевых концептов, которые легли в основу отчетливо современного понимания общества.

Один из произошедших в то время сдвигов имеет прямое отношение к общим представлениям об обществе и истории, а также к новому осознанию структурной природы и принудительной сущности социетальной жизни за пределами области коммуникативных взаимодействий, в политической сфере в собственном смысле. Так, налицо переход к социальной науке, которая поднимается над политической сферой в узком значении, но при этом гораздо лучше, нежели прежняя политическая философия, прослеживает ее скрытые смыслы и состояния. П.Манан выдвинул тезис о том, что общество есть "постреволюционное открытие" [Manent 1994a: 80-83; см. также Manent 1994b,c]. Это довольно верное замечание; и, как убедительно показал К.Бейкер, во французском контексте на протяжении XVII и XVIII столетий шло постоянное концептуальное развитие термина "общество" — при том, что в середине XVIII в. его употребление резко возросло. Справедливо также, что, критикуя дьюмоновский анализ западного индустриализма и холизма, М.Гоше утверждал следующее (ниже приводится краткое резюме его концепции в изящном изложении Бейкера).

"Индивидуализм был не просто симптомом разрушения примата социального целого в его традиционно религиозной трактовке. Он был также необходимым условием того, что [Гоше] (следуя за К.Поланием) в очередной раз назвал 'открытием общества', — его открытия в строго социологическом плане, освобожденном от религиозных образов, в которых оно до сих пор выражало свое существование. Только после того как было постулировано идеологическое первенство индивидуальных интересов, доказывал [Гоше], в функционировании автономного общественного строя, подчиняющегося своим собственным законам, могли быть обнаружены налагаемые на эти интересы ограничения" [Baker 1994].

Процесс становления современных представлений об индивидуальных интересах был исследован Й.Хейльброном [Heilbron 1995, 1998]. В XVII — XVIII вв. считалось, что такие интересы подлежат ограничению посредством так или иначе понятой социальности. Были ли шансы на человеческое существование вне рамок навязанного кем-то, подобным Левиафану, абсолютного порядка, который бы обеспечивал социально приемлемые следствия реализации эгоистических интересов людей, особенно если учесть, что последние редко когда достигают уровня истинно религиозной добродетели? В конце XVII и на протяжении всего XVIII столетия в различных частях Европы так или иначе предпринимались попытки найти ответ на этот вопрос. Однако, по мнению Хейльброна, которое разделяют сегодня и многие другие исследователи, даже если процесс вызревания современного концепта общества весьма долог, для того чтобы дискурсивный спор и политическая практика слились воедино в формировании отчетливо современной эры, требуется такое исключительное событие, как революционный переворот. Сходную аргументацию развивает П.Манан: "Революция явила [миру] оригинальное зрелище политического изменения невиданных масштабов, которое не имело устойчивых политических последствий, политического переворота, который невозможно завершить, бесконечного и лишённого определенности события" [Manent 1994a: 82].

Представление о революции как необратимом и бесконечном процессе фундаментального изменения было, наверное, четче всего сформулировано одним из наиболее известных мыслителей XIX в. А.де Токвилем. В своих мемуарах, написанных весной 1850 г., он характеризовал революцию как один долгий переворот, "начало которого наблюдали наши отцы и окончание которого, по всей вероятности, мы не увидим. Все, что оставалось от старого режима, было разрушено навеки" [Tocqueville 1964: 30].

По сути дела, весьма близкой является и концепция, изложенная Р.Козеллеком в его ранней работе "Критика и кризис". Он также связывает временную протяженность процесса переворота с его пространственным (воистину, всемирным) расширением, а также со все большим углублением в плане современности как процесса, который влияет на всех людей, а не только на тех, кто, скажем, задействован в центральных политических институтах или проживает в каких-то крупных городах:

"XVIII столетие было временем развития буржуазного общества, которое видело в себе новый мир, предъявляло интеллектуальную претензию ко всему миру и одновременно отрицала старый. Оно переросло рамки территорий европейских государств и, разрывая свою связь с ними, разработало прогрессивную философию, соответствующую этому процессу. Предметом такой философии выступало все

человечество, которое предстояло объединить из его европейского центра и мирно повести к светлому будущему” [Koselleck 1987: 5f.].

Именно потому, что XVIII столетие стало свидетелем создания политического проекта, который охватывал весь мир и в то же самое время разбивал вдребезги существующий абсолютистский порядок, главный агент этого изменения, европейская буржуазия, открыла прежде неизвестные горизонты ожиданий: “XVIII в. можно рассматривать в качестве аванкамеры нашей нынешней эпохи, той, чьи напряженности после Французской революции все больше нарастали, по мере того как революционный процесс распространялся вширь — по всей планете и вглубь — на все человечество” [Koselleck 1987: 6]. Вместе с тем именно это ощущение открытости и сопряженности служит мощным импульсом к исследованию структурных состояний политического тела и влечет за собой переход от политической философии и этики к социальной науке.

Указанный переход дает толчок к выдвижению или, по крайней мере, радикальному переформулированию и включению в новый дискурс социальных наук пяти ключевых комплексов проблем, тех самых, которые сегодня в гораздо большей степени, нежели в предшествующие десятилетия, а то и столетие, открыты для переосмысления.

Во-первых, решающую роль приобретает историческое исследование как таковое. С одной стороны, историческая аргументация становится неотъемлемой частью интеллектуальной эволюции, и в философии начала XIX в. историзируются даже сами абстрактные рассуждения. Однако, с другой стороны, этическая и политическая науки распадаются на множество новых дискурсов, которые в течение XIX столетия срачиваются между собой и низводятся до ряда дисциплин. Это подготавливает почву для отделения профессионализированной исторической дисциплины от других социальных и гуманитарных наук, для дивергенции, которая по сегодняшний день остается крупнейшим расколом в интеллектуальной сфере.

Во-вторых, все отрасли гуманитарного и социального знания проявляют интерес к языку и лингвистическому анализу, включая в себя в качестве ключевой соответствующую проблематику. Один из изводов данного процесса — формирование текстологических и герменевтических методов анализа. Второй, знакомый нам по идущим в последнее время дискуссиям по вопросам лингвистического анализа и постструктурализму, — установление соотношения между текстом, интерпретацией и пониманием. Третий — попытка историзировать язык и само лингвистическое развитие. Тем самым было обеспечено критически важное звено, соединяющее всевозможные коллективные сущности, например, историческое объяснение понятия различных народов.

Отсюда вытекает третий комплекс проблем — конституирование новых коллективных идентичностей. Принадлежность к общности больше нельзя было рассматривать в качестве само собой разумеющегося компонента жизненного опыта жителей некой деревни или региона. Аналогичным образом, отношения долга и лояльности между царственным правителем и подданными уже не могли составлять неоспоримое ядро сферы политического. Это, со своей стороны, подразумевало, что открытыми для дискуссии оказались даже наиболее фундаментальные категории общественной жизни.

В конце XVIII в. категории типа “правитель” и “подданный” ни в коей мере не были полностью вытеснены. Однако их содержание было поставлено под сомнение, и после Французской революции возникла необходимость в их воссоздании. Это, в свою очередь, означало серьезный вызов тем политическим образованиям имперского типа, которые вплоть до окончания первой мировой войны оставались доминирующей формой политического устройства в восточной части Европы. В западной ее части некоторые элементы данных понятий, выпавшие в ходе их содержательного переосмысления, были инкорпорированы в такие категории, как “гражданин” и “соотечественник”. Серьезное предостережение против бездумного отождествления французского революционного принципа нации-государства с приверженностью действительно универсальной идее прав человека отчетливее всего выражено, наверное, в работе Р.Уоклера [Wokler 1998].

В-четвертых, как уже неоднократно подчеркивалось, в этот период транзита быстро и кардинально была переформулирована вся проблематика, касающаяся соотношения между понятиями "полития", "общество" и "гражданское общество". То, что указанные понятия в очередной раз подверглись тщательному рассмотрению и коренному пересмотру, не должно затмевать того факта, что в действительности они были на данном этапе во многих отношениях не просто переформулированы, но, скорее, открыты или даже изобретены.

В-пятых, исходные постулаты относительно того, что побуждает людей действовать и как интерпретировать их действия в более широком контексте, составляют сердцевину любой исследовательской программы в рамках социальных и гуманитарных наук. На рубеже XVIII и XIX столетий были выработаны и предложены те основополагающие категории, на которые мы до сих пор в целом опираемся. На обсуждение было выдвинуто несколько вариантов категориальной концептуализации. Каждый из них соответствовал определенной трактовке содержания понятия "общество". Эти категории можно представить следующим образом:

(а) экономико-рационалистическая с сопутствующим ей толкованием общества в качестве формы композитного объединения;

(б) статистическо-индуктивная, интерпретирующая общество как системную совокупность;


(в) структурно-связанная, определяющая общество в терминах органического единства;

(г) лингвистически-объяснительная, концептуализирующая общество как возникающее единство.

В своих начальных формах переход от дискурса политической философии и этики к социальной науке — проанализированный, в частности, Р.Уоклером [Wokler 1987] — имел место еще в середине и в конце 1790-х годов в постреволюционной Франции. Он повлек за собой отказ от субъектного (кто-то, возможно, назовет его волюнтаристским) взгляда на общество в пользу интерпретации, акцентирующей структурные условия. В какой-то мере аналогичный сдвиг произошел и в экономической аргументации, утратившей былую завязанность на моральном и политическом субъекте-деятеле. В XIX в. среднего "человека экономического" уже включают скорее в ткань структурных характеристик и динамических установлений, нежели в моральный универсум индивидуального действия.

Таким образом, в зачаточном виде основополагающие категории деятельного субъекта и общества, которые конкретизировались и уточнялись на протяжении значительной части XIX и XX вв., можно обнаружить уже во время великого перехода. То же самое, однако, относится и к некоторым из тех по большей части не проявленных, имплицитных факторов, которые стимулировали предпринятые в этом направлении усилия.

Один из таких не проявленных, но критических факторов связан с отказом от воистину универсального наследия проекта Просвещения в пользу тех форм представительства и наделяния правами, которые базировались на территориальной принадлежности либо на вхождении в имеющее лингвистические или исторические истоки и основания сообщество. Другим фактором был возникающий и углубляющийся разрыв между этическим дискурсом и иными типами интерпретации общества. Так, на смену прежнему всеобъемлющему понятию этических и политических наук пришли науки социальные, которые отодвинули этическую аргументацию на второстепенные позиции, отведя ей специальное место в рамках узкой философской дисциплины. Третий фактор — изменение статуса исторического объяснения. Подобная система истолкований, составлявшая стержень интеллектуальной трансформации на излете XVIII столетия, тоже превратилась в отдельную дисциплину, и к концу XIX в. возникло устойчивое разделение между историей и социальными науками. Это сохраняющееся поныне разделение было неизвестно этическим и политическим философам второй половины XVIII в.

Суммируя приведенные выше доводы, можно констатировать, что предпосылки современности в том виде, в каком она сложилась в Европе, отнюдь не сводились исключительно к "пакету технологических и организационных нововведений"  . Скорее, она была порождением совокупности особого рода институциональных проектов. Речь шла не просто о новых институтах, но о тех, которые бы

могли стимулировать непрерывный процесс инноваций. Вместе с тем сами институциональные рамки должны были обладать устойчивостью — именно потому, что утверждалось, будто они строятся на универсалистских, а не на партикуляристских постулатах относительно человека, человеческой способности к целенаправленному действию и человеческих обществ.

Конечно, имелось огромное множество соперничавших философских школ и политических группировок. Тем не менее надо всеми разногласиями и расхождениями стояло непреложное признание того, что способность к целенаправленному действию, рефлексивность и историческое самосознание могут обеспечить построение новых институциональных структур. Иначе говоря, за культурными основаниями нового набора макроинститутов скрывалось ограниченное число тематических фокусов.

Институциональное становление современности

Глубокий культурный сдвиг рубежа XVIII — XIX столетий привел к появлению ряда отчетливо новых институциональных проектов, которые начали символизировать современный мир как таковой. Один из них был связан с либерально-рыночной организацией экономики, в противовес регулируемой меркантилистской системе. Аналогичным образом, политическое устройство стало осмысляться не столько в форме абсолютистской монархии с присущим ей различием властителей и подданных, сколько как современная нация-государство соотечественников или конституционная республика сограждан. В области частных взаимодействий были сформулированы требования, касающиеся установления защищенной законом сферы, где бы допускались только четко определенные вмешательства и санкции государства, которые можно было предвидеть заранее.

Концентрация внимания на природе публичной сферы и политического устройства базировалась на сущностно новых онтологических представлениях о человеке. Впервые в истории в основу идеи нравственной жизни была положена радикальная и не подлежащая изменению установка о принципиально равном праве всех людей на участие в макроинститутах публичной сферы и государства. В этом смысле формирование современности в Европе было не просто очередным периодом [культурной кристаллизации], напоминающим осевую эпоху или то время, когда в Европе впервые началось разделение власти на светскую и духовную.

Новые институты политической сферы исходили из концепции политического устройства, истоки и легитимация которого обусловлены не только готовностью покорно его терпеть, но некоей формой активного согласия и участия. В связи с этим давние принципы представительства через сословия или парламенты были дополнены идеями участия и даже народного суверенитета. В западной части Европы волна ассоциирующихся с такими идеями требований, о которой Парсонс писал как о демократической революции [см., напр. Parsons 1977], составляла неотъемлемую часть политической жизни с конца XVIII и вплоть до середины XX столетия, когда соответствующие идеи наконец повсеместно одержали победу. В политическом плане это привело к постепенному ограничению конституционных монархических режимов и, в конечном счете, к замене их на ту или иную разновидность парламентской демократии. В центрально-восточной части Европы переход от абсолютистских к конституционным монархическим режимам ни в коей мере не был завершен даже после первой мировой войны.

Сходные трансформации происходили и в частной сфере: на смену традиционным представлениям, согласно которым монархические правители должны воздерживаться от произвольного вмешательства в нее и проявлений насилия, пришли требования того, чтобы любые действия правительства имели под собой законные и разумные основания. Так, стало считаться, что официальные акты легитимны лишь в том случае, если они базируются на установленных законом, прозрачных и позволяющих предвидеть последствия предпринимаемых действий правилах. Для достижения такой прозрачности и предсказуемости было необходимо, чтобы фундаментальным принципом, определяющим сущность политического устройства, признавалось верховенство закона, а не воля монарха. В некоторых, хотя отнюдь не во всех, европейских странах выдвижение требования не только защиты со стороны закона, но и универсального применения правовой процедуры имеет давние традиции. На излете XVIII в. подобное требование стало все настойчивее артикулироваться. Усилению его актуальности способствовало, помимо

прочего, то обстоятельство, что оно отвечало нуждам новых форм коммерческой и промышленной активности.

Вне судов, академий и салонов возникали новые публичные сферы, свободные от контроля со стороны королевской власти и находившиеся за пределами ее санкций и регулирования. Везде — будь то научная, политическая или художественная области жизни — создавались форумы, которые отталкивались от идеи о том, что общественный дискурс не должен подвергаться гонениям и цензуре, но, напротив, должен открывать возможности для выражения мнений по всему кругу вопросов политической и общественной жизни. Можно сказать, что такие форумы исходили из посылки о легитимности артикуляции дискурса, не только касающегося официальной государственной власти, но и адресованного ей и критикующего ее.

В каком смысле правомерно утверждать, что эти особые институциональные проекты образуют ту социетальную форму, которую мы ассоциируем с понятием современности? Безусловно, совершенно неверно полагать, будто интеллектуальная концептуализация данных проектов тут же привела к их реализации в рамках Европы в целом. Подобное предположение крайне далеко от истины. Напротив, на протяжении последующих полутора столетий новые институциональные проекты оставались в Европе на запасном пути и вызвали глубокие споры в практическом плане. Даже если сконцентрировать свое внимание исключительно на западной части европейского континента, то придется признать, что к концу XIX столетия большинство стран этого региона все еще были конституционными монархиями, а не парламентскими республиками. В восточных же областях Европы, как уже отмечалось, к началу XX в. отнюдь не завершился и переход от абсолютистских к конституционно-монархическим формам правления.

В самом деле, накануне первой мировой войны по всей Европе радикальные консерваторы вели речь о том, что идеи 1914 г. раз и навсегда положили конец пагубному воздействию идей 1789 г. Что же касается действительно всеобщего избирательного права, то в этом плане современное политическое устройство так и не стало полноценной институциональной реальностью вплоть до окончания второй мировой войны. Но несмотря на приведенные факты, все же допустимо содержательно рассуждать о современности (и ее институциональных проектах) как о реально существующем социетальном явлении, если вкладывать в понятие современности специфическое содержание, а именно рассматривать ее в качестве нового набора долговых обязательств, ядро которых составляли понятия рефлексивности, субъектности и исторического самосознания. Эти долговые обязательства, сформулированные, обнародованные и даже частично воплощенные в жизнь, пусть на короткое время, на излете XVIII столетия, начали приобретать всемирную значимость. Строящиеся на них институциональные проекты стали предметом непрерывных дискурсивных и институциональных схваток, и в условиях Европы никакие заклинания уже не лишат их подобной роли. Это именно то, что так ясно сформулировал Токвиль в своих мемуарах.

Венский конгресс и создание Священного союза представляли собой сознательную попытку отрешиться от последствий Французской революции, восстановить старый режим и обеспечить спокойное развитие Европы в русле традиции. Однако практически сразу же выяснилось, что во французском контексте эта программа нереализуема. Возвращение в рамки интеллектуального ландшафта дореволюционной Франции оказалось невозможным даже для политической мысли тех сил, которые ратовали за возрождение прежнего порядка. Более того, в 1810 — 1820-х годах Франция стала свидетельницей не только противостояния между такого рода постреволюционными реакционными воззрениями и мощной традицией радикальной политической мысли, но и неожиданного расцвета деятельного либерального дискурса. Аналогичным образом, хотя период, когда спустя несколько лет после поражения Пруссии в войне 1806 г. против Наполеона в Германии предпринимались попытки провести (пусть централизованно и под водительством государства) фундаментальные реформы, был, безусловно, недолгим, его импликация стали неотъемлемой чертой интеллектуальной и политической жизни далеко за пределами германских земель. Даже в абсолютистской России восстание декабристов 1825 г., без труда подавленное режимом, было не изолированным событием, а лишь первым в длинном ряду отчетливо

модернистских политических проектов (весьма часто — безнадежных с самого начала), выдвигавшихся на протяжении последующих ста лет.

Новые институциональные проекты — вне зависимости от того, были ли они приняты или, как это нередко происходило на первом этапе, отвергнуты, — превратились в обязательные базисные точки действительно в масштабах планеты. Именно поэтому и можно вести речь о современности, не пытаясь неоправданно втиснуть сложную и тяжеловесную историческую реальность в жесткие и дезориентирующие институциональные рамки. Так, современность отнюдь не равнозначна ни всеобщему бурному одобрению нескольких философских принципов, ни поддержке и воплощению отдельных ключевых институциональных проектов. Подобного всеобщего одобрения никогда не знала ни одна европейская страна. Что же касается набора институтов, то он не был полностью принят вплоть до самого недавнего времени, да и потом это произошло лишь в отдельных частях Европы. Мало того, даже в тех случаях, когда такие институты еще на раннем этапе стали социетальной реальностью, соотношение между ними резко различалось [от страны к стране]. Но что еще важнее, существует настоятельная потребность в переосмыслении причин крушения всей системы долговых обязательств.

Прощание с надеждами: переосмысливая завершающие годы двух столетий

На исходе XIX в., если судить по самовосприятию интеллектуальной, политической и культурной элиты как Европы, так и Северной Америки, бытовало представление, будто кризис современности вот-вот будет преодолен. Так, опасностям необузданной рыночной экономики можно будет противопоставить хорошо продуманные социальные меры. Осознание важности волевого действия и эстетической оценки позволит превозмочь наивный научный детерминизм прежней эпохи. На смену устаревшей и неэффективной бюрократии, которая, по известному выражению Ю.А.Стриндберга, озабочена лишь получением собственного жалования, придет легально-рациональная бюрократия, отвечающая требованиям современной конституционной политики. Всемирные выставки возвестили о наступлении новой эры воздуха и света. Ей предстояло стать эрой промышленного развития без загрязнения окружающей среды, общественного изменения при понимании значимости традиционных ценностей и обычаев, роста городов среди садов и заново открытых пасторальных ландшафтов, свободной коммуникации и беспрепятственного передвижения по всей планете, бесконфликтной социальной эволюции и мирной конкуренции между народами. Предполагалось, что национальное самоутверждение сведется лишь к колониальным усилиям и участию в Олимпийских играх. А приобретающая все большее государственное значение наука станет расцветать при содействии международных конференций.

В преддверии нового столетия либералам казалось, что все страны цивилизованного мира уже вплотную приблизились к конституционному правлению, обеспечению прав собственности и парламентской демократии. Более того, считалось, что со временем даже колонии, как только они достигнут необходимого уровня зрелости, смогут подняться до положения доминионов и равноправных партнеров. Можно было рисовать себе мир взвешенной корректности, личной сдержанности и политического самоуправления, когда насилие и необузданные порывы оттеснены во внешнее окаймление сферы цивилизации, будь то отдаленные пустыни и горы или недоступные внутренние глубины человеческих душ и континентов, эти вместилища темноты и невежества.

Консерваторам представлялось, будто с долгим кошмаром Парижской коммуны, насильственно вырванных из привычной среды и разъяренных масс, подымающихся в вооруженном мятеже, покончено навсегда и общественный строй приобрел максимально возможную стабильность. Консервативно настроенные интеллектуалы, по-видимому, питали даже надежды, что удастся отодвинуть в идеологическое прошлое и пагубные, сеющие рознь идеи 1789 г. Социалисты же, вдохновленные неуклонным ростом парламентского представительства, членства в тред-юнионах и в социалистической партии и уверенные, что с созданием Социалистического Интернационала появились твердые гарантии вечного мира, с гордостью провозглашали грядущее столетие веком социализма. А некоторые утописты даже говорили о нем как о первом в истории человечества "веке младенца".

Сегодня, в конце XX столетия, эти ожидания давно ушедших времен невольно вызывают грусть. Трагедии XX в. не укладываются в голову, даже если на когнитивном уровне мы полностью отдаем себе в них отчет. Сейчас практически невозможно представить себе то время, когда десятки тысяч солдат, с согласия правительств и благословения общественного мнения их собственных стран, ежедневно отправлялись на смерть в ходе крупных сражений первой мировой войны. Непостижимо, как социалисты и пацифисты могли полагать, что вечный мир и всеобщее братство уже совсем близко, когда на деле кровопролитие быстро достигло такого размаха, что затмило ужасы религиозных и гражданских войн XVI — XVIII столетий. Глубокий страх перед революцией, перед массами и бунтом низших классов надолго охватил консерваторов. Однако нельзя было вообразить, что те самые большевики, которые столь вдохновенно осуждали царя за его политику тюрем и ссылок, вскоре направят поток жестокости и террора на самих себя, причем в несопоставимо больших масштабах, чем это было прежде.

Сообщения о том, как во время первой мировой войны еврейское население больших и малых городов Восточной Европы горячо приветствовало немецкие и австрийские войска, поскольку казалось, что, выгоняя русских, те несут порядок и безопасность, сегодня читаются так, будто бы речь в них идет о каком-то неизвестном, фантастическом мире. Нам трудно ныне воспринимать и автобиографические записки К.Манна "Перелом", ибо мы не можем себе представить, что немецкая высокая культура Праги вообще-то была культурой еврейской. Невыносимо осознавать и даже думать о том, что, когда в 1920-х годах новеллы Ф.Кафки, эти исполненные боли повествования о человеческом страдании (в т.ч. его наиболее страшный рассказ "В исправительной колонии", который особенно мучительно читать, зная о событиях 1930 — 1940-х годов), звучали в пражских салонах, они вызывали смех и воспринимались как веселые юмористические описания того, насколько легко утратить человеческое состояние ♦.

Когда Ф.Паульсен готовил свой отчет о громадной университетской экспозиции в Чикаго в 1893 г., у него не было и тени сомнения, что немецкая наука и немецкая система высшего образования олицетворяют собой величайшие достижения в области гуманитарного знания. Американские ученые, особенно А.Флекснер, были с ним в целом согласны. Обращаясь к трудам Паульсена (которым впоследствии столь восхищались ученые, занимающиеся проблемами образования, и преподаватели по всему миру, включая Мао Цзэдуна), или М.Вебера, или В.Дильтея, или Э.Гуссерля, или Ф.Мейнеке, или О.Хинце, нельзя и предположить, будто где-то там содержится намек на то, что спустя несколько десятков лет от Германии останется лишь груда обломков, что она превратится в разоренную отверженную страну, виновную в немыслимых преступлениях, и что высокая культура всех этих мыслителей, вызывавшая такой восторг и поклонение, будет шагом на пути к немецкой катастрофе.

Сегодня просто невозможно писать о современности, не переосмыслив эти фундаментальные нарушения ее долговых обязательств. Ведь именно такие нарушения форсировали процесс культурной реинтерпретации, который все еще далек от завершения.

Современность: одна или множество?

Таким образом, современность может быть описана через имеющее всемирные импликации взаимоналожение ряда культурных, институциональных и космологических трансформаций. В сегодняшних дискуссиях относительно однородности или многообразия современных обществ широкой популярностью за пределами академического дискурса пользуются две точки зрения. Во-первых, существует позиция, которую допустимо обозначить как либеральный историзм. После распада Советского Союза либеральная демократия и рыночная экономика, в той специфической форме, в какой указанные институциональные практики проявляют себя в последние десятилетия в различных регионах Северной Америки и Западной Европы, стали рассматриваться в качестве единственно приемлемой модели общественной организации. Считается, что со временем, пусть не сразу, эти практики распространятся на весь мир. Излишне говорить, что сторонники подобного взгляда не настолько наивны, чтобы предполагать, будто глобальное распространение такого рода практик приведет к эволюции в направлении культурной или даже языковой однородности. Вместе с тем из означенной позиции следует, что нет оснований рассчитывать на появление

каких-либо фундаментальных институциональных новшеств, способных превзойти данные типы либеральных институциональных установлений.

Если бы такое институциональное обновление произошло, оно было бы неразумным почти в гегелевском смысле и повлекло за собой отход от современности, а не ее дальнейшее развитие или изменение. Подобный настрой был прекрасно схвачен [и артикулирован] философом Р.Рорти: "И что еще важнее, я думаю, что нынешнее либеральное общество уже содержит в себе институты для своего совершенствования... Действительно, интуиция подсказывает мне, что западная общественная и политическая мысль, по-видимому, пережила последнюю концептуальную революцию, в которой нуждалась" [Rorty 1989: 63]. Другие, менее искушенные, либералы выражают убеждение в грядущем возникновении единого для всего мира политического и культурного порядка. Ирония в том, что соответствующие концепции обычно не в меньшей степени привязаны к политической культуре родных для их авторов стран, чем воззрения Гегеля — к политической культуре Пруссии начала XIX в. В этом плане они открыты для тех же возражений, которые приводились выше в связи с обсуждением тезиса о конвергенции, ибо просто возводят опыт какой-то конкретной страны до роли мерила всемирного исторического развития. Вместе с тем их отвержение не обязательно требует отказа от представления о современности как об общепланетарном состоянии.


Во-вторых, имеется позиция, которая фокусирует внимание на нынешнем многообразии форм культурной жизни и помещает каждую из них в рамки более широких цивилизационных единиц. Предполагается, что в культурном отношении эти единицы представляют собой нечто подобное тектоническим плитам, которые смещаются, сталкиваются между собой (иногда весьма резко), но редко когда сливаются воедино или проникают друг в друга. По крайней мере со времен А.Тойнби существует подход, возможно образующий особую традицию в международных исследованиях, который строится на такого рода взглядах. Иногда, как в случае Тойнби и его последователей, данный подход служит основанием для призыва к пониманию, даже к уважению множественности культурных форм. В иных случаях он дает повод для более трезвых умозаключений, предостерегающих от наивных надежд на то, что "другие" со временем примут те самые "западные ценности", которых придерживаются авторы [концепций культурного единства].

Для ученых, стоящих на таких или близких позициях, естественно вести речь о множественности современностей. Безусловно, ряд технологических, экономических и политических институтов, зародившихся в условиях Западной Европы, постепенно распространяется по земному шару, по крайней мере в виде идеалов, но иногда и в качестве реально действующих установлений. Однако такие процессы диффузии и адаптации отнюдь не означают, что глубокие культурные и космологические различия, скажем, между Западной Европой, с одной стороны, и Китаем и Японией — с другой, скоро исчезнут. Они означают лишь то, что эти особые культурные единицы должны приспособиться к набору получивших всемирное распространение идей и практик и ссылаться на них. Что же касается ключевых идентичностей, то в данном отношении указанные общества продолжают сохранять те формы, которые были приобретены ими на гораздо более ранних этапах культурной кристаллизации — в осевую эпоху или же в период X — XIII вв. Разумеется, в рамках самих этих центральных идентичностей постоянно идет процесс изменения и переосмысления, но они по-прежнему структурируют наиболее глубокие космологические и социетальные основания своих цивилизаций, и было бы крайне наивно полагать, будто сегодня они вдруг оказались на грани исчезновения.

Я думаю, что это — убедительное возражение против всевозможных теорий конвергенции. Вместе с тем данные замечания ни в коей мере не опровергают то представление о современности, которое я попытался наметить выше. Согласно моей трактовке, современность не есть единая цивилизация, всемирная по охвату и не имеющая себе равных по силе проникновения и разрушительному воздействию. Скорее, в ней нужно видеть серию долговых обязательств, т.е. совокупность надежд и ожиданий, порождающих тот набор минимальных условий, соответствия которым можно требовать от макросоциетальных институтов, сколь бы сильно те ни различались в других отношениях. Высокий уровень изменчивости как в культурном, так и в институциональном плане был присущ современности с самого

момента зарождения в Европе ее основополагающих идей. Она обеспечила базисные точки, получившие глобальную значимость и выступающие в качестве тех структурирующих принципов, на которые опираются институциональные проекты по всей Земле. Поэтому мы вправе рассматривать современность как эпоху, когда некие структурирующие принципы стали определять общее для всего мира состояние. Наличие такого общепланетарного состояния вовсе не равнозначно готовности членов каждого конкретного культурного сообщества отказаться от своих онтологических и космологических представлений, не говоря уже о традиционных институтах. Но оно указывает на то, что непрерывный процесс толкования, переосмысления и трансформации соответствующих убеждений и институциональных структур может проходить лишь с учетом общности глобального состояния современности. Данная фундаментальная особенность современности проявляется даже в узком контексте Восточной Европы. Сегодня это та характеристика, которая отчетливо прослеживается в масштабах планеты.

Современность как всемирное состояние

В периоды кардинальных культурных и институциональных сдвигов возникает новое историческое самосознание, новое восприятия мыслящего и действующего "я". Более того, интенсивная интеллектуальная деятельность критического, исторического и рефлексивного плана составляет одну из ключевых определяющих черт периодов крупных культурных кристаллизаций. Это полностью справедливо по отношению к осевой эпохе середины I тысячелетия до Р.Х. [см., напр. Jaspers 1953; Wisdom 1975; Eisenstadt 1986, 1993]. То же самое можно сказать и о периоде X — XIII вв., когда во многих частях мира происходило формирование и возрождение культурных ойкумен. Трансформации последнего типа имели множество проявлений, начиная с империй каролингов и Оттона, а также западного халифата Омейядов в Испании и кончая неоконфуцианством. Подобного рода рефлексия была характерна и для культурного становления современности в европейском контексте в конце XVIII — начале XIX в. 

Во всех этих случаях в числе центральных объектов рефлексии были физические пределы брэнного человеческого бытия, но при этом она неизменно порождала дискурс, касающийся способов преодоления пропасти между земным и трансцендентным порядком. Осознанию наличия такой пропасти всегда сопутствовало представление об институциональных практиках, которые бы позволили ликвидировать ее. Соответствующий дискурс мог носить религиозный или философский характер, как это было в осевую эру, но мог принимать и церковно-экуменические формы, как в XII — XIII вв. в Европе. Однако при формировании современности в Европе в конце XVIII — начале XIX столетия философская рефлексия оказалась отчетливо политической.

Впервые в мировой истории критическая рефлексия по поводу фундаментальных материй указывала на область скорее публичного и политического, чем религиозного или, скажем, церковного, как на ту сферу, в рамках которой внеопытные размышления могли обрести институциональную действенность в выражении идеи нравственной жизни.

Вместе с тем важно иметь в виду, что уже в этом плане европейские общества были далеко не одинаковы. Так, в ряде стран, среди которых наиболее показателен пример Франции, формирование современного политического порядка было связано с решительным антиклерикализмом. В отдельные периоды подобный антиклерикализм не просто предполагал отрицание пропасти между земным и трансцендентным; он подразумевал перенесение линейного понимания времени из области трансцендентного в сферу земную.

Приписывание политическому порядку хилиастической цели иногда характеризуют как якобинство, возвестившее миру о возникновении того, что, перефразируя заглавие известной книги Дж.Л.Толмона [Tolmon 1960], допустимо назвать тоталитарной демократией. Однако в этом можно также увидеть продолжение средневековой традиции хилиастической, если не сказать гностической, мысли. Именно под влиянием данной традиции предназначение политического порядка стало видеться в том, чтобы служить орудием сил света в их неизбежной и бескомпромиссной борьбе против сил тьмы и зла.

Но во многих регионах Европы ни антирелигиозная, ни якобинско-гностическая установка никогда не играли значимой роли. Это, безусловно, относится к Великобритании. В странах Бенилюкса и

Скандинавии, а также в Пруссии получившая широкое распространение и поддерживаемая государством протестантская этика, иногда пиелистская по своей природе, подкрепляла в XVII столетии дух не столько капитализма, сколько раннесовременного территориального государства. В этих странах религиозные настроения оказывали критически важное воздействие на общественную жизнь. В Пруссии и некоторых других германских странах протестантская этика обычно была сопряжена с идеей служения королевской власти, даже после того как в начале XIX в. государство было серьезным образом реформировано. В свою очередь, в Скандинавии реформаторские и оппозиционные движения произрастали из недр лютеранской государственной церкви и временами проявляли себя путем образования протестантских сект и так наз. свободных церквей. На протяжении XIX в. такие движения нередко становились источником демократической оппозиции королевской власти.

Таким образом, совершенно неверно полагать, будто становление современности во всех случаях сопровождается секуляризацией. Напротив, с ее появлением между европейскими обществами начинают возникать различия в формах переосмысления разрыва между земной и трансцендентной сферами.

Формирование современности в конце XVIII — начале XIX в. — уникальный пример масштабной культурной кристаллизации, когда преобразования в различных регионах мира были непосредственно взаимосвязаны. В другие периоды эпохальных трансформаций, скажем, в тот, который ассоциируется с понятием осевой эры (середина I тысячелетия до Р.Х.), или в период X — XIII вв., ознаменовавшийся глубокими сдвигами во многих частях планеты, тоже иногда наблюдалась удивительная синхронность инноваций. Однако в первом случае отсутствуют доказуемые смычки, которые бы объясняли одновременное появление безусловно сходных по типу феноменов в различных частях земного шара. Если же взять второй случай, то здесь было высказано несколько предположений об исторической связанности, но все они пока носят характер гипотез и не подкреплены достаточным числом фактов.

При оформлении современности имело место взаимное наложение серии сдвигов, которые совместно и привели к кристаллизации нового типа общественного порядка. Это случилось в конце XVIII — начале XIX в., но следствия данного процесса выходят далеко за рамки того специфического контекста, в котором он протекал. Его отзвуки прямо и непосредственно сказались на событиях и кристаллизациях по всему миру. Конечно, на рубеже XVIII — XIX вв. дискурсы, касающиеся языка, истории, способного к целенаправленному действию субъекта и социетальных институтов, включали в себя и противоборствующие положения.

Как уже подчеркивалось, глубокие расхождения существовали не только между сторонниками и противниками политической реформы, но и между приверженцами различных философских школ; более того, отдельные европейские страны серьезно различались по своим интеллектуальным и институциональным традициям. Так, никогда не было единого, гомогенного представления о современности. Неоднородными оставались и общественные институты, даже в ограниченном европейском контексте. С самого момента возникновения в Западной и Центральной Европе современных социетальных институтов там легко прослеживалось эмпирически неоспоримое разнообразие институциональных и культурных форм. Оно стало еще более очевидным, стоило институциональным проектам, изначально концептуализированным в Европе, распространиться на другие регионы мира. Подобного рода полиморфность означает, что мы все еще вправе говорить о множестве особых цивилизаций — в том плане, что в различных частях земного шара происхождение институтов и истоки космологических представлений были совершенно разными. Нет никаких оснований полагать, что все эти несходства просто угаснут и на смену им придет единая глобальная цивилизация. Тем не менее современность есть общемировое состояние, которое влияет на все наши действия, интерпретации и обычаи поверх национальных границ и вне зависимости от того, каковы наши реальные или предполагаемые цивилизационные корни. В этом смысле налицо общее для всех состояние планетарного масштаба, внутри которого и с которым мы живем, о котором мы говорим и до которого мы должны подняться, чтобы его постичь.

Я благодарен Й.Арнасону, В.Дасу, Ш.Эйзенштадту, Ст.Граубарду, Дж.Холлу, Т.Веймингу и Р.Вагнеру за полезные замечания, высказанные по поводу первого варианта данного текста.

- Abulafia D. 1997. Islam in the History of Early Europe. — Wesseling H. (ed.) Islam and Europe in Past and Present. Wassenaar.
- Baker K.M. 1994. Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History. — Melching W., Velma W. Main Trends in Cultural History: Ten Essays. Amsterdam.
- Eisenstadt S.N. (ed.) 1986. The Origins and Diversity of Axial Age Civilization. N.Y.
- Eisenstadt S.N. 1992. Kulturen der Achsenzeit. Frankfurt a.M.
- Eisenstadt S.N. 1999. Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity, and Change. Baltimore.
- Heilbron J. 1995. The Rise of Social Theory. Cambridge.
- Heilbron J. 1998. French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of "Interest" and "Commercial Society". — Heilbron J., Magnusson L., Wittrock B. (eds.) The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750 — 1850. Dordrecht.
- Herrin J. 1987. The Formation of Christendom. Princeton.
- Jaspers K. 1953. The Origin and Goal of History. New Haven.
- Koselleck R. 1987. Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society. Oxford.
- Manent P. 1994a. An Intellectual History of Liberalism. Princeton.
- Manent P. 1994b. La cité de l'homme. Paris.
- Manent P. 1994в. The Modern State. — Lilla M. New French Thought: Political Philosophy. Princeton.
- Oxtoby W.G. 1996. Rivals, Survivals, Revivals. — Oxtoby W.G. (ed.) World Religions: Western Traditions. Toronto, N.Y., Oxford.
- Parsons T. 1977. The Evolution of Societies. Englewood Cliffs, NJ.
- Rorty R. 1989. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge.
- Talmon J.L. 1960. The Origins of Totalitarian Democracy. N.Y.
- Tocqueville A. de. 1964. Oeuvres Complètes. T. XII. Paris.
- Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium BC. 1975. — Daedalus, vol. 104, № 2.
- Wokler R. 1987. Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science. — Pagden A. (ed.) The Language of Political Theory in Early Modern Europe. Cambridge.
- Wokler R. 1998. The Enlightenment and the French Revolutionary Birth Pangs of Modernity. — Heilbron J., Magnusson L., Wittrock B. (eds.) The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750 — 1850. Dordrecht.
- Yack B. 1998. The Fetishism of Modernities: Epochal Self-Consciousness in Contemporary Social and Political Thought. Notre Dame, Ind.

Перевод с английского Л.А.Галкиной

Жан Бодрийар АМЕРИКА

Перевод с французского Д. Калугин
Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2000

В квадратных скобках [] номер страницы.
Номер страницы предшествует странице.

В круглых скобках () номера подстраничных примечаний переводчика.

СОДЕРЖАНИЕ

- АМЕРИКА
- Исчезающая точка
- Нью-Йорк

- Звездная Америка
- Воплощенная утопия
- Конец могущества
- Desert for ever

[67]

АМЕРИКА

ИСЧЕЗАЮЩАЯ ТОЧКА

Caution: objects in this mirror may be closer than they appear(1)

Ностальгия, рождающаяся от необъятности техасских холмов и сьерр Новой Мексики: петляние по автотрассе, суперхиты в стереосистеме "Крайслера", волны раскаленного воздуха - просто в фотографии всего этого не передать, нужен целый фильм о путешествии в реальном времени, в котором запечатлелась бы и невыносимая жара, музыка, - фильм, который потом можно было бы целиком смотреть у себя, в затемненной комнате, вновь ощущая магию автотрассы и расстояния, охлажденного алкоголя в пустыне, скорости, переживая все это на видеозаписи, дома, в реальном времени - не только ради ни с чем не сравнимого удовольствия, которое мы получаем от воспоминаний, но еще и потому, что очарование бессмысленного повторения уже заключено в абстрактности путешествия. Движение пустыни бесконечно близко вневременности фильма.

(1) Предостережение: объекты отраженные в этом зеркале могут оказаться ближе, чем на самом деле (англ.). Примеч. перевод.

[68]

Сан-Антонио

Мексиканцы - ставшие "чиканос"(1) - служат гидами в Эль Аламо и воздают хвалу героям американской нации, которых доблестно истребляли их же собственные предки; но несмотря на все мужество последних, в конце концов каждый добился своего: сегодня их внуки и правнуки здесь, на поле битвы, прославляют американцев, укравших их землю. История хитра на выдумки. Мексиканцы, которые тайком переходят границу, чтобы найти здесь работу - тоже.

Солт-Лейк-Сити

Помпезная мормонская симметрия; всюду мрамор - безукоризненный и погребальный (Капитолий, орган Центра Посетителей). И вместе с этим лос-анджелесская современность, все необходимые гаджеты абсолютного, инопланетного комфорта. Христианский купол (все изображения Христа здесь смахивают на Бьерн Борг, поскольку скопированы с "Христа" Торвальдсена) представляет собой симуляцию третьего уровня: религия сделалась спецэффектом. При этом весь город содержит в себе прозрачность и нечеловеческие черты внеземного объекта. Симметричная, светоносная, властвующая абстракция. Бой электронных часов разносится по всей территории скинии, сотканной из роз, мрамора и евангелического маркетинга - такова удивительная пуританская obsessia на фоне жары, в самом сердце пустыни, возле озера с тяжелой водой, столь же гиперреальной по причине высокой плотности соли; а дальше - Великая Пустыня, где пришлось изобрести скорость современных ав-

(1) Так называют латиноамериканцев, эмигрировавших в Соединенные Штаты. Примеч. перевод.

[69]

томобилей, чтобы победить абсолютную горизонтальность... Но сам город - словно жемчужина, со своим чистым воздухом и урбанистическими перспективами, от которых захватывает дух и которые еще более прекрасны, чем в Лос-Анджелесе. Удивляющее великолепие и верность современному духу этих мормонов - богатых банкиров, музыкантов, всемирно известных знатоков генеалогий, многоженцев (Эмпайер Стэйт в Нью-Йорке имеет что-то общее с этим похоронным пуританством, возведенным в энную

степень х). Транссексуальная капиталистическая надменность мутантов создает магию этого города, так непохожую на магию Лас Вегаса - огромной шлюхи на другом краю пустыни.

Долина Памятников
Мыс Мертвой Лошади
Великий Каньон

Геологическая, а стало быть и метафизическая, монументальность в противовес физической высоте обычных рельефов. Обращенные рельефы, изрытые ветром, водой, льдом, затягивают вас в водоворот времени, в кропотливую вечность медленно разворачивающейся катастрофы. Сама мысль о миллионах и сотнях миллионов лет, которые потребовались на то, чтобы постепенно уничтожить в этом месте земную поверхность, оказывается мыслью перверсивной, ибо она заставляет смутно почувствовать существование знаков, которые задолго до появления человека вышли из своего рода договора об изнашивании и эрозии, заключенного между различными стихиями. К этому гигантскому нагромождению знаков, к этой чисто геологической реальности человек не имеет никакого отношения. Быть может, только индейцы и смогли истолковать малую часть этих знаков. И тем не менее

[70]

все это знаки. На самом деле внекультурность пустыни только кажущаяся. Вся страна навахо, длинное плато, ведущее нас к Великому Каньону, утесы перед Долиной Памятников, пропасти Зеленой реки (секрет всего этого края скрывается, может быть, в том, что ее рельеф - это рельеф бывшего морского дна, сохранившего по выходе на поверхность свои сюрреалистические океанические очертания), - весь этот край осенен магическим присутствием, не имеющим ничего общего с природой. Очевидно, что потребовалась индейская магия и самая жестокая религия, чтобы победить такой абстрактный масштаб геологического и астрального факта пустыни и жить, соответствуя такому окружению. Что же есть человек, если предшествующие ему знаки обладают такой силой? Человеческая раса должна изобретать жертвоприношения, равные порядку естественных катаклизмов, которые ее окружают.

И может быть, именно эти рельефы, утратившие свою естественность, и дают полное представление о том, что такое культура. Долина Памятников: внезапно возведенный массив языка, в дальнейшем подвергшийся неизбежной эрозии, тысячелетние осадочные образования, глубина которых явилась результатом эрозии (смысл рождается из эрозии слов, значения - из эрозии знаков) и которые сегодня обречены, как и вся культура, стать заповедником.

Солт-Лейк-Сити: мировые генеалогические архивы, оберегаемые в глубине гротов пустыни мормонами, этими богатыми пуританами-конкистадорами, и Бонвильская трасса, пролегающая по девственно чистой поверхности пустыни, на которой, развиваются самые высокие скорости в мире. Происхождение рода подобно глубине времени, а скорость звука - чистой поверхностью.

[71]

Аламогородо: первое испытание атомной бомбы среди Белых Песков, бледно-голубые очертания гор и сотни миль белого песка - ослепляющий неестественный свет бомбы против ослепляющего света земли.

Торреа Каньон: Институт Солка(1) - святыня ДНК и всех лауреатов Нобелевской премии по биологии, здесь, в этом здании из белого мрамора, которое своей архитектурой напоминает дворец Миноса и обращено в безбрежность Тихого океана, возвращается будущая ученая элита...

Это поразительное место, высшие сферы воплощенного вымысла. Возвышенная и трансполитическая зона инопланетного мира, где совпали нетронутое геологическое величие земли и сложнейшие технологии - ядерная, орбитальная, информационная.

Я искал звездную Америку, Америку бесплодной и абсолютной свободы freeways, и никогда - Америку социальную и культурную, Америку скоростей пустыни, мотелей и каменистой поверхности, и никогда - Америку глубинную, Америку менталитета и нравов. В стремительной смене картин, в безразличном свечении телевизора, в череде дней и ночей, проносащихся сквозь пустое пространство, в

чудесной безаффектной последовательности знаков, образов, лиц, ритуалов автотрассы я искал то, что ближе всего к той ядерной и вылущенной вселенной, в которую, возможно, вплоть до европейских хижин, превратилась наша вселенная.

Я искал будущую социальную катастрофу в той, что произошла в геологии, в этом выворачивании глуби-

(1) Солк Джонс Эдуард (род. 1914) американский врач и микробиолог, директор Института биологических исследований Солка в калифорнийском университете в Сан-Диего.

[72]

ны, о котором свидетельствуют изборожденные пространства, нагромождения солей и камня, каньоны, в которых исчезают окаменевшие потоки, древняя пропасть медлительности, которую создают геологические процессы; я искал это даже в вертикальности мегаполисов.

Об атомном характере этой будущей катастрофы я знал еще в Париже. Но для того чтобы понять это, необходимо отправиться в путешествие, которое реализует то, что Вирилио называет "эстетикой исчезновения".

Ибо, вырастая на глазах, ментальный образ пустыни представляет собой очищенную форму социального дезертирства. Дезаффектация здесь находит совершенную форму в неподвижности. Холод и мертвенность, заключенные в дезертирстве или социальной энуклиации, здесь, в зное пустыни, обретают свой зримый образ. В поперечности пустыни, в иронии геологии трансполитическое обретает свое родовое и ментальное пространство. Бесчеловечность нашего запредельного, асоциального и поверхностного мира сразу же находит здесь свою эстетическую и экстатическую форму. Ибо пустыня - это всего лишь экстатическая критика культуры, экстатическая форма исчезновения.

Значение всех пустынь состоит в том, что они в своей иссушенности оказываются негативом земной поверхности и наших цивилизованных установок. Это место, где рассеиваются страсти, и где прямо от созвездий, настолько чист воздух, нисходит звездное влияние. Может быть, даже существовала определенная необходимость, чтобы индейцы были истреблены, вследствие чего, приоткрылись предшественники более великие, чем человек: минералы, геологические процессы, звездность, нечеловеческая искусствен-

[73]

ность, сушь, изгоняющая искусственные крупницы культуры, и такая тишина, которой нигде в мире больше не существует.

Тишина пустыни одновременно и визуальна. Она создается протяженностью взгляда, который не находит для себя ничего, на чем бы он мог сосредоточиться. В горах вообще не может существовать тишины, поскольку горы кричат своими очертаниями. К тому же, чтобы тишина существовала, необходимо, чтобы и время стало в каком-то смысле горизонтальным, чтобы не существовало никакого отзвука времени в будущем, чтобы остались лишь оседание геологических пластов и исходящий от них каменный гул.

Пустыня: светоносные и окаменевшие сплетения нечеловеческого разума, предельного безразличия - не только неба, но и колебания земных пластов, где кристаллизуются одни метафизические страсти пространства и времени. Здесь ниспровергаются границы желая: каждый день и каждая ночь уничтожает их. Но подождите, пусть наступит утро и вместе с ним проснется каменный гул, пробудится животная тишина.

Скорость создает чистые объекты, и сама по себе она также является чистым объектом, поскольку устраняет поверхность и территориальные референции, ускоряет течение времени, стремясь к его полной отмене, поскольку движется быстрее, чем ее собственное основание, и ускоряет движение, чтобы это основание уничтожить. Скорость - это победа следствия над причиной, триумф мгновения над временем как глубиной, триумф поверхности и чистой объектности над глубиной желая. Скорость создает инициационное пространство, которое может нести в себе смерть и единственный закон которого - стирание следов.

[74]

Торжество забвения над памятью, безоглядное опьянение, амнезия. Поверхностность и обратимость чистого объекта в чистую геометрию пустыни. Движение создает своего рода невидимость, прозрачность, внеположенность вещей пустоте. Это своего рода замедленное самоубийство посредством истощения форм, упоительный вид их исчезновения. Скорость не вегетативна, она располагается ближе к миру минералов, к преломлению света в кристалле, и сама по себе оказывается местом катастрофы и поглощения времени. Но, может быть, ее очарование - только лишь очарование пустоты, тогда как соблазняет только тайна. Скорость - инициационное пространство пустоты: ностальгия по возвращению неподвижности, обратная сторона возрастания подвижности. Что-то вроде ностальгии по живым формам в геометрии.

Однако здесь, в этой стране, существует сильный контраст между возрастающей абстракцией атомного универсума и первичной, внутренней, неудержимой витальностью - проистекающей не из укорененности, а из искорененности - метаболической витальностью как в сексе, так и в работе, в телах или дорожном движении, В сущности, Соединенные Штаты со своим пространством, со своей чрезвычайной технологической изошренностью и простодушием, включая и те пространства, которые они открывают для симуляции - единственное реально существующее первобытное общество. И все очарование состоит в том, что можно путешествовать по Америке как по первобытному обществу будущего, обществу сложности, смешанности, все возрастающей скученности, обществу жестоких, но прекрасных в их внешнем разнообразии ритуалов, обществу непредсказуемых последствий тотальной метасоциальности, очаровывающего своей имманентностью, и в то же время - обществу без

[75]

прошлого, которое можно было бы осмыслить, а значит, подлинно первобытному... Первобытность проникла в этот гиперболический и нечеловеческий универсум, который ускользает от нашего понимания и далеко превосходит свои собственные моральные, социальные и экологические основания.

Только пуритане могли изобрести и развить эту экологическую и биологическую мораль самосохранения и, соответственно, мораль расовой дискриминации. Все становится сверхзащищенным природным заповедником, столь опекаемым, что сегодня говорят о денатурализации Йосемитского национального парка и необходимости его возвращения природе, как это произошло с племенем тасади(1) на Филиппинах. Пуританская одержимость истоками характерна именно там, где больше не существует территории. Одержимость нишей, контактом там, где в действительности все происходит при равнодушном попустительстве звезд.

В обыденности искусственных парадизов, если только они охватывают всю вне-культуру, есть что-то похожее на чудо. В Америке именно пространство порождает разгул обыденности suburbs(2) и funkkey towns.(3) Пустыня находится повсюду и спасает незначимое. Пустыня, где чудо автомобиля, льда и виски совершается постоянно: чудо удобства, смешанное с фатальностью пустыни. Собственно американское чудо непристойности: тотальная свобода, прозрачность всех

(1) Племя тасади, сохранившее первобытный уклад жизни, было открыто в 1971 году. Попытки приобщить его к цивилизации привели к необратимым последствиям в укладе жизни этого племени, и было решено предоставить им возможность жить так, как они жили до своего открытия,

(2) Пригород (англ.).

(3) Клевое, оттяжное место (англ). Слова из хита 70-х.

[76]

функций пространства, которое тем не менее неупразднено в своей протяженности и может быть побеждено только скоростью.

Итальянское чудо: чудо сцены.

Американское чудо: чудо обценного.

Сладострастие смысла против пустынь незначимого.

Метаморфические формы и есть то, что можно назвать магией. Так, это не обычный лес, а лес окаменелостей, минералогический. Это и соляная пустыня, которая белее снега, горизонтальнее моря. Эффект монументальности, геометрии, архитектуры там, где ничего не было задумано или помыслено. Каньонслэнд, Сплит Маунтин. Или наоборот: аморфный рельеф без рельефа, грязевые холмы (Мад Хиллс), сладострастный и окаменевший, лунный рельеф древнего морского дна в монотонных разводах. Белая зыбь Белых Песков... Для того чтобы устранить живописность природы, необходима эта сюрреалистичность элементов, чтобы отменить естественную живописность движения, необходима эта метафизика скорости.

В действительности концепция путешествия без цели и, следовательно, без конца выстраивается лишь постепенно. Отказаться от туристических аватар, разглядывания красот, достопримечательностей, самих пейзажей (остается лишь их абстракция в призме летнего зноя). Нет ничего более чуждого чистому путешествию, чем туризм и досуг. Именно поэтому оно как нельзя лучше реализуется в экстенсивной обыденности пустынь или столь же пустынной обыденности метрополий, которые воспринимаются не как место удовольствий или средоточия культуры, а только лишь телевизуально, как scenery,⁽¹⁾ как сценарии. Именно по-

(1) Вид, пейзаж, декорация (англ.).

[77]

этому, будучи эйфорической формой детерриторизации тела, такое путешествие лучше реализуется при исключительной жаре. Возрастание движения молекул при высокой температуре приводит к незаметному улечиванию смысла.

Если оставить изучение нравов, то в расчет принимается только лишь безнравственность преодолеваемого пространства. Эта безнравственность, да чистое расстояние, да освобождение от социального - вот что имеет значение. Здесь, в самом высоконравственном обществе, безнравственны пространства. И этот имморализм, который делает расстояние легким, а путешествие бесконечным, освобождает мышцы от усталости.

Движение - зрительная форма амнезии. Все, что возникает - стирается. Конечно существуют первый шок от пустыни и ослепление Калифорнией, но когда все это проходит, путешествие словно вспыхивает с новой силой; с новой силой возникает непомерное, неизбежное расстояние, бессчетность лиц, безымянных просторов или чудесных геологических образований, которые, сохраняя образ разрушений, в конечном счете не являются свидетельством чьей-то воли. Это путешествие не допускает никаких сбоев: когда оно спотыкается о знакомое лицо, привычный пейзаж или попытки расшифровки виденного, все его очарование улечивается - амнезическое, аскетическое и асимптотическое очарование исчезновения уступает место аффекту и светской семиологии.

Существует внутреннее возбуждение, характерное для такого рода путешествий, и, соответственно, определенный тип усталости. Своего рода лихорадка, вызванная чрезмерной жарой, скоростью, избытком увиденных, воспринятых, покинутых, забытых вещей. Успокаивание тела, утомленного пустотой зна-

[78]

ков, функциональными движениями, ослепительным сиянием неба и сомнамбулическими расстояниями - протекает очень медленно. По мере того как культура, наша культура, утрачивает плотность, вещи внезапно делаются легкими, и эта изобретенная американцами зрительная форма цивилизации - форма эфемерная и столь близкая к беспамятству - неожиданно оказывается более близкой к правде, к единственной в своем роде правде жизни, которая нас подстерегает. Форма, преобладающая на американском Западе, и, вероятно, во всей американской культуре - форма сейсмическая: это расчлененная, промежуточная культура, вышедшая из разломов древнего мира, культура тактильная, хрупкая, непостоянная, поверхностная - и, чтобы уловить ее игру, нужно двигаться, соблюдая эти правила: сейсмический сдвиг, экологически чистые технологии.

В этом путешествии передо мной встает лишь один вопрос: насколько далеко можно зайти в истреблении смысла, до какого предела можно двигаться в безреферентной форме пустыни, не рискуя при этом лопнуть, как мыльный пузырь, и, конечно же, сохраняя при этом эзотерическое очарование исчезновения? Теоретический вопрос в данном случае материализуется в объективных условиях путешествия, которое уже путешествием не является и подчинено основополагающему правилу: правилу точки невозвращения. В этом вся суть вопроса. И решающий момент наступает тогда, когда внезапно становится очевидно, что оно не имеет конца, и что у него вообще нет основания закончиться. За определенной точкой меняется само движение. Движение, которое само по себе проходит сквозь пространство, оказывается поглощенным самим пространством: конец сопротивления, конец собственно сцены путешествия (точно так же реактивный двига-

[79]

тель, не имеющий больше энергии для покорения пространства, но толкающий себя вперед, создает перед собой пустоту, которая поглощает его, вместо того, чтобы, в соответствии с традиционной схемой, найти опору в сопротивлении воздуха). Таким образом достигается центробежная эксцентричная точка, в которой движение производит пустоту, которая вас и поглощает. Этот головокружительный момент есть в то же время и момент потенциальной слабости. Она не вызвана усталостью от расстояний и жарой, это не результат движения в реальной пустыне пространства; она возникает из-за необратимого движения в пустыне времени.

[80]

НЬЮ-ЙОРК

To-morrow is the first day of the rest of your life.(1)

Воздухоплавающий миссионер безмолствующих большинств и фатальных стратегий, с кошачьей ловкостью прыгающий из одного аэропорта в другой; сегодня - это лес огней Нью-Хэмпшира, мгновенный отблеск в зеркале Новой Англии, вчера - это плавная вертикаль небоскребов, завтра будет Миннеаполис с названием столь благозвучным, состоящим из паутинообразной цепочки гласных, полугреческих, полуиндейских, которые напоминают очертания сверкающих ледников на горизонте обитаемого мира... Говоря о молчании масс и конце истории, вбирая необъятность и лучезарность озера, веет нестихающий ветер, стремясь на восток, где исчезает ночь. Самолеты бесшумно, как ветер, проносятся за окнами отеля, и первые рекламы постепенно начинают зажигаться над городом. Как чудесна Америка! На всем печать бабьего лета, прелесть которого - в ожидании первого снега. Но где же десять тысяч озер, где же утопия эллинистического города, граничащего со Скалистыми горами? Эх, Миннеаполис, Миннеаполис! После патрицианской изысканности и женственной мягкости бабьего лета в Висконтине Миннеаполис предстает лишь бес-

(1) Завтра - первый день оставшейся тебе жизни (англ.).

[81]

цветным сельским конгломератом, ожидающим зимы и холодов посреди своего силоса и охотничьих угодий, которые составляют предмет здешней гордости. Но в сердце этой американской глубинки находится бар "Коммодор" с самым прекрасным оформлением в мире, куда, как рассказывают, каждый вечер заходил выпить Фитцджеральд. Теперь здесь пью и я. Завтра на самолете я перенесусь в другой предел поверхностного, расового, эстетического и господствующего края, одновременно наследующего Афинам, Александрии, Персеполю - в Нью-Йорк.

Нью-Йорк

Днем и ночью количество сирен возрастает. Машины мчатся быстрее, реклама более агрессивна. Проституция, как и электрический свет, повсеместна. И игра, все игры становятся более напряженными. Так бывает всегда, когда приближаешься к центру мира. Но люди улыбаются, они улыбаются все больше и больше, никогда друг другу, всегда самим себе.

Ужасающее разнообразие лиц, их странность, на всех застыло непостижимое выражение. Маски, которые в архаичных культурах изображают старость или смерть, здесь - у молодых, в двадцать, в двенадцать лет. Но в этом есть что-то общее с самим городом. Красота, которую другие города достигают в течение столетий, здесь сформировалась за пятьдесят лет.

Дымчатые стекла уличных фонарей напоминают купальщиц, которые выжимают свои волосы. Шевелюры в стиле афро или прерафаэлитов. Банально, многорасово. Город фараонов, весь в обелисках и указателях. Здания вокруг Центрального Парка, словно опорные арки - необъятный парк принимает благодаря им вид висячего сада.

[82]

В вышине плывут не облака, а мозг. Облака, подгоняемые ветром, скользят над городом, как полушария головного мозга. В головах людей - перистые облака, которые выплывают через их глаза как вязкие испарения, поднимающиеся от изрытой теплыми дождями земли. Сексуальное одиночество облаков в небе, лингвистическое одиночество людей на земле.

Поражает количество людей, которые думают в одиночестве, которые поют одни, едят одни или разговаривают сами с собой на улицах. Они, тем не менее, никак не пытаются объединиться. Напротив, они избегают друг друга, и сходство между ними неопределенно.

Но каждое отдельно взятое одиночество не похоже на другое. Одиночество человека, который, примостившись у стены, на капоте машины, около решетки, готовит у всех на виду себе пищу - единственное в своем роде. Здесь это встречается повсюду: самая печальная сцена в мире, она печальнее, чем нищета; тот, кто на людях ест в одиночестве, еще печальнее, чем тот, кто собирает милостыню. Ничто так не противоречит законам человеческим и животным: животные всегда с гордостью делят добычу или сражаются за нее. Тот, кто ест в одиночестве, - мертв (но не тот, который пьет один, почему?).

Почему люди живут в Нью-Йорке? Они никак не связаны между собой. Их объединяет разве что внутренняя наэлектризованность, происходящая от их скученности. Магическое ощущение смежности и притяжения во имя искусственной централизованности. Вот, что создает самопритягивающийся универсум, покинуть который никто не имеет достаточных оснований. Кроме этого экстаза скученности нет никаких человеческих оснований находиться там.

Красота черных и пуэрториканцев в Нью-Йорке. Помимо сексуального возбуждения, которое создает

[83]

смешение рас, необходимо сказать, что черное, пигмент темных рас, оказывается как бы естественным гримом, который усиливается искусственным гримом для создания красоты - не сексуальной, а животной и возвышенной, которой так безнадежно не хватает бледным лицам. Белизна является как бы измождением физической красоты, нейтральностью, которая, может быть, благодаря этому получает всю экзотическую власть Слова, но которой, в сущности, всегда пренебрегает эзотерическое и ритуальное могущество искусства.

В Нью-Йорке существует двойное чудо: каждое из больших зданий властвует или когда-нибудь властвовало над городом; каждый этнос царит или однажды царил - и те, и другие делают это по-своему. Скученность придает блеск каждой из этих составляющих, тогда как в других местах она ведет просто к сглаживанию различий. В Монреале существуют все эти элементы - этносы, здания, североамериканское пространство, но не хватает того блеска и силы, которое свойственно городам Соединенных Штатов.

В Европе тучи только напрасно скрывают от нас небо. В сравнении с безграничными небесами Северной Америки, с их тучами, наше крохотное небо со своими облачками и наши тучки являют собой образ нашего низкооблачного мышления и никогда - мышления пространством. В Париже небо никогда не отрывается от земли, оно не парит, оно дано как бы в обрамлении хилых зданий, которые заслоняют друг друга, как мелкая частная собственность, вместо того чтобы отражать друг друга в головокружительных зеркальных фасадах, как в великой столице Нью-Йорк... И вот, что начертано в небесах: Европа никогда не была континентом. Но как только ваша нога коснется

[84]

Северной Америки, вы сразу ощутите присутствие целого континента: там пространство - это само мышление.

В сравнении с даунтауном и ансамблем американских небоскребов Ля Дефанс уже не производит архитектурного эффекта вертикальности и необъятности, сжимаясь всеми своими зданиями до пространства итальянской сцены, являя собой закрытый театр, окруженный бульваром. Что-то вроде французского сада: букет зданий, опоясанный лентой. Это противоречит возможности американских монстров, порождающих до бесконечности себе подобных, бросать друг другу вызов в пространстве, которое благодаря этому состязанию обрело драматизм (Нью-Йорк, Чикаго, Хьюстон, Сиэтл, Торонто). Здесь рождается чистый архитектурный объект, ускользающий от архитекторов, объект, который, в сущности, категорически отрицает город и назначение, отрицает интересы общества и индивидуума, упорствуя в своем исступлении, и в спеси равный лишь городам эпохи Возрождения.

Не стоит очеловечивать архитектуру. Подлинная анти-архитектура вовсе не в Аркозанти или Аризоне, где в самом сердце пустыни собраны экологически чистые технологии, - нет, дикая, нечеловеческая архитектура, которая превосходит человека и не принимает в расчет никакие ниши, уют или идеальную экологию, создается только здесь, в Нью-Йорке. Она использовала высокие технологии, она преувеличила все размеры, она поспорила с небом и адом... Эко-архитектура, как эко-общество - мягкий ад Нижней Империи.

Чудо современного сноса зданий. Это вывернутое наизнанку зрелище запуска ракеты. Двдцатидэтажное

[85]

здание целиком, вертикально, скользит к центру земли. Оно оседает прямо, как манекен, не теряя своего вертикального положения, как если бы спускалось по трапу, и находящаяся под ним земная поверхность поглощает его обломки. Вот чудесное искусство современности, с которым могут сравниться только лишь фейерверки из нашего детства.

Говорят: в Европе улица живая, а в Америке - мертвая. Это неправда. Нет ничего более напряженного, более наэлектризованного, более витального и более подвижного, чем улицы Нью-Йорка. Толпа, уличное движение, реклама оккупируют улицу то агрессивно, то развязно. Улица заполнена миллионами слоняющихся, равнодушных, агрессивных людей, которым словно больше нечем заняться - возможно, они действительно нужны только для того, чтобы творить сценарий повседневной жизни города. Повсюду музыка, интенсивное движение, сравнительно быстрое и бесшумное (оно совсем не похоже на нервное и театральное движение по-итальянски). Улицы, авеню никогда не пустеют, но ясная и раскованная геометрия города непохожа на артериальное переплетение европейских улочек.

В Европе улица живет лишь урывками, в исторические моменты, революции, на баррикадах. В другое время люди проходят их быстро, по ним никто не бродит (никто не прохаживается). Они сродни европейским машинам: никто в них не живет, для них не хватает пространства. Недостает пространства и городам - или, скорее, это пространство считается общественным, ему присущи знаки публичной сцены, что не позволяет двигаться по нему как по пустыне или безразличному пространству.

Американская улица, может быть, и не знает исторических моментов, но она всегда оживлена, ви-

[86]

тальяна, кинетична и кинематична, по образу и подобию самой страны, где мало принимается в расчет собственно историческая и политическая сцена, но где перемены, как бы они ни обеспечивались технологиями, расовыми различиями, масс-медиа, распространяются с силой вирусной инфекции: это сама сила образа жизни.

В Нью-Йорке коловращение жизни настолько сильно, центробежная сила так велика, что кажется чем-то сверхъестественным думать о жизни вдвоем, о том, чтобы разделить еще чью-то жизнь.

Способны выжить только различные сборища, банды, мафия, общества посвященных или извращенцев, но не семейные пары. Это своего рода анти-ковчег, полная противоположность тому, в котором было собрано каждой твари по паре, чтобы спасти животные виды от потопы. Здесь, в этом волшебном ковчеге, всех по одному и каждый вечер этим одиночкам надо искать последних уцелевших для последнего пати.

В Нью-Йорке сумасшедшие свободны. Выпущенные на улицы, они не так уж отличаются от панков, джанков, торчков, алкоголиков, нищих, которые его заполняют. Непонятно, с чего бы вдруг город, столь же безумный, стал бы держать своих сумасшедших взаперти, зачем ему лишать перемещения этих образчиков безумия, если оно, в той или иной форме, уже захватило весь город.

Гимнастика в стиле рэп - это своего рода акробатическое геройство, где только в конце становится ясно, что это танец, в тот момент, когда танцор застывает в апатичной, безразличной позе (локоть на земле, голова небрежно опирается на ладонь: поза, напоминающая изображения на этрусских гробницах). Эта

[87]

внезапная неподвижность заставляет вспомнить китайскую оперу. Но китайский воин застывает в высшей точке действия, в героическом жесте, тогда как рэппер - в исчерпанности своего движения, в жесте ничтожном. Можно сказать, что, скручиваясь спиралью и завязываясь в узел на уровне земли, рэпперы создают пустоту внутри своего тела, в глубине которой они принимают ироническую и ленивую позу смерти.

Никогда бы не подумал, что нью-йоркский марафон способен вызвать слезы. Это зрелище конца света. Можно ли говорить о добровольном страдании, как о добровольно взятой на себя обязанности? Они бегут под проливным дождем, под вертолетами, под аплодисментами, в своих алюминиевых капюшонах, постоянно поглядывая на хронометр, бегут полуобнаженные, закатив глаза, ища смерти, смерти через истощение, которая напоминала бы смерть того, кто умер десять тысяч лет назад, и кто, не стоит этого забывать, принес в Афины весть о победе. Может быть, они тоже мечтают принести победную весть, только теперь она будет посланием слишком многих и не будет иметь уже никакого смысла: это будет весть о самом их прибытии, весть, венчающая их усилия - сумеречное сообщение о сверхчеловеческом и бесполезном усилии. Все вместе они, скорее, принесли бы весть о конце человеческого рода, ибо видно, как он вырождается с приближением к финишу - от первых, хорошо сложенных, которые еще могут бороться, до совершенно выдохшихся, которых друзья буквально несут к финишной черте, и калек, которые тащатся на своих инвалидных креслах. Их - бегущих - 17 тысяч, и это напоминает настоящую битву при Марафоне, где даже и не было 17 тысяч сражающихся. Их 17 тысяч, и каждый бежит сам по себе, не думая о победе, бежит только ради того, чтобы ощутить свое существование.

[88]

"Мы победили!" - шепчет, испуская дух, вестник из Марафона. "I did it!",(1) выдыхает измученный марафонец, падая на лужайку Центрального Парка.

I DID IT!

Лозунг новой разновидности рекламы, аутистического шоу, чистой и пустой формы, вызова самому себе, который заменил пророческий экстаз соревнования, старания и успеха.

Нью-йоркский марафон стал своего рода интернациональным символом этого фетишизированного представления, горячки бессмысленной победы над пустотой, экзальтации бессмысленного геройства.

Я бежал в нью-йоркском Марафоне: I did it!

Я взошел на Аннапурну:(2) I did it!

Высадка на Луне это тоже самое: We did it! Событие, в сущности, не столько захватывающее, сколько запрограммированное развитием науки и прогресса. Надо было это сделать. И мы это сделали. Но это событие не разбудило тысячелетнюю мечту человека о пространстве, оно в каком-то смысле исчерпало ее. Тот же эффект бесполезности заложен в реализации любой программы, как во всем, что делается ради

того, чтобы доказать, что мы могли это сделать: дети, покорения вершин, сексуальные подвиги, самоубийство.

Марафон - это демонстративная форма самоубийства, форма его рекламы: бегут для того, чтобы доказать, что мы способны дойти до конца самих себя, чтобы доказать... но доказать что? Что в состоянии дойти. Граффити тоже не говорят ничего друго-

(1) Я сделал это! (англ.).

(2) Горный массив в Гималаях, на котором в 50-х годах впервые побывали французские альпинисты.

[89]

го, кроме как: "Меня зовут так-то, и я существую!" Граффити делают экзистенции бесплатную рекламу!

Но надо ли постоянно доказывать, что ты живешь? Странный знак слабости, предвестник нового фанатизма, знак представлений без лиц, демонстрирования без конца.

Mystic transportation incorporated

Сине-зеленый грузовик, сверкающий хромовыми частями, едет по седьмой авеню под первыми утренними лучами солнца по свежеснеженному снегу. На его бортах большие позолоченные буквы: MYSTIC TRANSPORTATION.(1)

В этом весь Нью-Йорк и его мистическая точка зрения на декаданс: здесь кажутся возможными любые эффекты, от возвышенной вертикальности до гниения почвы, всевозможные спецэффекты скученности рас и властей; это четвертое измерение города.

Дальше города станут экстенсивными и неурбанистическими (Лос-Анджелес), еще позже они спрячутся и не будут иметь даже имен. Все станет убаюканной искусственным светом и энергией инфраструктурой. Сверкающая суперструктура и безумная вертикальность исчезнут. Нью-Йорк - последний избыток этой барочной вертикальности, этой центробежной эксцентричности, перед торжеством горизонтальности и имплозией.

Благодаря чудесному соучастию всего населения Нью-Йорк превращает в комедию собственную катастрофу, и это свидетельство, скорее, не упадка, а могущества, которому ничто не угрожает извне - поскольку ему вообще ничто не угрожает. Его плотность, его

(1) Мистические перевозки (англ.).

[90]

поверхностная наэлектризованность отвергают саму идею войны. Каждодневное возобновление жизни - своего рода чудо, ведь столько энергии тратится накануне. Его напряжение предохраняет жизнь, как вольтов купол, от всех внешних угроз. Правда не от внутренних аварий, таких как black-out 76,(1) которые оно, однако, превращает в катастрофы мирового масштаба, еще больше способствуя мировой славе города. Эта централизованность и эксцентричность могут сообщить ему исступленное ощущение собственного конца, который нью-йоркская "сцена" лишь эстетически транскрибирует в своих психозах, в своем агрессивном экспрессионизме, и который коллективно культивируется всем городом в техническом буйстве вертикальности, в ускорении обычной жизни, в подвижности счастливых или несчастных лиц, в дерзости жертвы, приносимой человеком чистому движению.

Никто не смотрит на вас, все захвачены страстным напряжением своих безличных ролей. В Нью-Йорке не видно полицейских - в других местах именно полицейские придают современный урбанистический вид еще наполовину деревенским городам (Париж - хороший тому пример). В Нью-Йорке урбанистичность настолько высока, что нет никакой необходимости как-то ее особо выражать или сообщать ей политический характер. Впрочем, Нью-Йорк уже не политический город; волеизъявления той или иной идеологической группы редки и всегда малозначительны (этнические группы выражают себя в форме

праздников и чисто расовой демонстрации своего присутствия). Напряжение не выражает напряжения отдель-

(1) Нарушение электроснабжения, произошедшее в 1976 году, когда на несколько дней крупнейшие американские города остались без света.

[91]

ных социальных отношений, оно - сила всех отношений и носит чисто экспоненциальный характер. Даже сексуальность, как форма выражения, каким-то образом преодолена, и хотя она постоянно афишируется, у нее больше нет времени на то, чтобы материализоваться в виде человеческих и любовных отношений; сексуальность растворяется в постоянной скученности, в многочисленных эфемерных контактах. В Нью-Йорке ощущение величия существует в том смысле, что вы чувствуете себя овеванными коллективной энергией всех; мрачная картина перемен в Европе - здесь эстетическая форма мутации.

В Европе мы владеем искусством мыслить о вещах, анализировать их, думать о них. Никто не может отказать нам в исторической проницательности и концептуальном воображении, которому интеллектуалы завидуют и по ту сторону Атлантики. Но неопровержимые истины, чудесные следствия современности находятся на краю Тихого океана или в Манхэттене. Нью-Йорк, Лос-Анджелес находятся в центре мира, это следует признать, даже если в этом есть нечто, что одновременно и воодушевляет, и разочаровывает. Мы безнадежно отстаем от их ограниченности, их способности к переменам, от наивного отсутствия чувства меры и социальной, расовой, морфологической, архитектурной эксцентричности их общества. Никто не в состоянии проанализировать все это в полной мере, и меньше всего - американские интеллектуалы, запертые в своих кампусах, драматически чуждые конкретной, невероятной мифологии, которая творится вокруг.

В этом обществе, полностью погрязшем в богатстве, могуществе, старости, равнодушии, пуританстве, ментальной гигиене, нищете и расточительности, техноло-

[92]

гической тщете и бесполезной силе, я не могу не увидеть утренний воздух мира. И, может быть, весь мир продолжает грезить о нем даже тогда, когда подавляет его и эксплуатирует.

На высоте десять тысяч метров, при скорости в тысячу километров в час подо мной проплывают льды Гренландии, в наушниках звучит Indes Galantes, на экране - Катрин Денев, какой-то старик - армянин или еврей - спит, опустив голову на мои колени. "Да, я чувствую всю силу любви", - поет чей-то божественный голос, перелетая из одного часового пояса в другой. В самолете люди спят, скорость не ведает силы любви. Между той ночью, из которой я вылетел, и той, в которую я приземлюсь, день продлится только четыре часа. Но божественный голос, голос бессонницы летит еще быстрее, он пересекает ледяную атмосферу над океаном, движется по длинным ресницам актрисы, по сиреневому горизонту, над которым встает солнце, попадает в теплый саркофаг реактивного самолета, и, наконец, гаснет на просторах Исландии.

Итак, путешествие закончилось.

[93]

ЗВЕЗДНАЯ АМЕРИКА

Звездная Америка. Лирика чистого движения. Против меланхолии европейского анализа. Мгновенный шок векторности, сигналитичности, вертикальности, пространственности. Против лихорадящей отстраненности культурного взгляда.

Радость крушения метафоры, к которой мы прибегаем только во время траура. Ликование непристойности, непристойность очевидности, очевидность могущества, могущество симуляции. Против нашей обманутой невинности, против пропасти наших аффектаций.

Шок. Шок горизонтальности - в автомобиле, шок высотности - в самолете, шок электронный - в телевидении, шок геологический - в пустыне, шок стереолитический - в мегаполисах, шок

трансполитический - в игре могущества, музее могущества, которым стала Америка для всего остального мира.

В Америке для меня не существует истины. От американцев я требую только лишь быть американцами. Я не требую от них интеллигентности, здравомыслия, оригинальности, я только хочу, чтобы они населяли пространство, не имеющее ничего общего с моим, только прошу быть для меня недостижимым заоблач-

[94]

ным краем, самым прекрасным орбитальным пространством. Зачем же стремиться за пределы центра во Францию, перемещаясь в локальное этническое пространство, если оно само является лишь малой частью и остатком центральности. Я хочу экс-центрироваться, стать эксцентричным, но только там, где находится центр мира. И в этом смысле последний fast-food и самый банальный suburb, зауряднейшие американские машины-громадины или самые ничтожные персонажи из комиксов - все это оказывается ближе к центру мира, чем любые культурные манифестации старой Европы. Это единственная страна, которая дает право на существование неприкрытой естественности, вы требуете от вещей, лиц, небес и пустынь быть только тем, что они есть, just as it is.(1)

В Америке у меня всегда возникает впечатление подлинного аскетизма Культура, политика, а вместе с ними и сексуальность, подчинены исключительному зрелищу пустыни, которая составляет здесь первосцену. Все исчезает перед ней, даже тело, как бы вследствие истощения, и все становится прозрачным, обретает легкость, близкую к небытию. Все, что меня окружает, участвует в этом разрастании пустыни. Но только это радикальное экспериментаторство и позволяет двигаться дальше, открывая ту звездность, которую я не найду больше нигде.

Америка - не сновидение, не реальность, Америка - гиперреальность. Она гиперреальна, поскольку представляет собой утопию, которая с самого начала переживалась как воплощенная. Все здесь реально, прагматично и в то же время все погружает вас в грезу. Возможно, истина Америки может открыться только европейцу, поскольку он один в состоянии найти здесь

(1) Просто как оно есть (англ)

[95]

совершенный симулякр,(1) симулякр имманентности и материального воплощения всех ценностей. Американцы не имеют никакого понятия о симуляции Они представляют собой ее совершенную конфигурацию, но, будучи моделью симуляции, не владеют ее языком. Они представляют собой идеальный материал для анализа всех возможных вариантов современного мира. Впрочем, ни больше ни меньше, чем в свое время таким материалом служили первобытные общества. То же самое мифическое и аналитическое воодушевление, которое некогда приковывало наш взгляд к этим ранним обществам, побуждает нас сегодня, с тем же пылом и теми же предрассудками, вглядываться в Америку.

В действительности, здесь, как я надеюсь, мы не дистанцируемся от Европы, не становимся на более отчужденную точку зрения. Просто когда вы оборачиваетесь, то оказывается, что Европа исчезла. Поэтому речь не идет о том, чтобы занять критическую позицию в отношении Европы. Это вполне успешно делается и в ней самой, да и надо ли критиковать то, что уже и так критиковалось тысячи раз? Необходимо другое войти в вымысел Америки, в Америку как вымысел. Это позволяет ей править миром И пусть

(1) Симулякр (лат. simulacrum) - подобие, видимость - одно из ключевых понятий постмодернистской французской философии, возникшее в связи с проблемой различия и тождества, соотношения копии и оригинала Симулякр - это фантом сознания, кажимость, то что воспроизводит образ объекта вне его субстанциальных свойств А Гараджа пишет о концепции Бодрийера "Современный мир состоит из моделей и симулякров, не обладающих никакими референтами, не основанных ни на какой реальности, кроме их собственной, которая представляет собой мир самореферентных знаков Симуляция, выдавая присутствие за отсутствие, одновременно смешивает всякое различие реального и воображаемого"

[96]

каждая черта Америки совершенно лишена всякого значения, сама Америка - нечто, что превосходит всех нас.

Америка представляет собой гигантскую голограмму в том смысле, что информация о целом содержится в каждом из ее элементов. Возьмите крошечную стоянку в пустыне, любую улицу любого городка Среднего Запада, парковку, любой калифорнийский дом, Бургеркинг или "студебеккер" - и перед вами вся Америка юга, севера, востока и запада. Америка - голограмма в смысле однородности света лазера, гомогенности простых элементов, собранных одними и теми же световыми пучками. Если посмотреть с визуальной и вместе с тем пластической точки зрения, то создается впечатление, что вещи сделаны из совершенно нереального материала, что они поворачиваются и передвигаются в пустоте словно благодаря специальному световому эффекту, пленке, сквозь которую они проходят, не замечая ее. Это, разумеется, относится к пустыне, но точно так же и к Лас Вегасу, рекламе, к деятельности людей, к паблик рилейшенз, бытовой электронике, все это вырисовывается с пластичностью и очевидностью светового сигнала. Голограмма близка к фантазму, это трехмерное сновидение, и мы можем войти туда как в сновидение. Все держится на существовании светового луча, который несет в себе вещи; если он исчезнет, все эффекты, как и сама реальность, рассеются. Итак, возникает впечатление, что Америка сделана из фантастических соединений сходных элементов, и все держится на нити лазерного луча, который на наших глазах создает американскую реальность. Спектральное здесь не фантомно, это не танец призраков, а спектр рассеивания света.

[97]

На благоухающих холмах Санта-Барбары все виллы напоминают funeral homes.(1) Здесь, среди гардений и эвкалиптов, в изобилии видов растительности и однообразия человеческого вида, зловещая судьба реализованной утопии. В этом средоточии богатства и свободы всегда стоит один тот же вопрос: "What are you doing after the orgy?".(2) Что делать, когда все доступно: секс, цветы, стереотипы жизни и смерти? Вот в чем проблема Америки, которую унаследовал весь остальной мир.

Все дома мертвенны, и ничто не нарушает этого искусственного спокойствия. Отвратительная вездесущность зеленых насаждений как навязчивая мысль о смерти, застекленные проемы, напоминающие хрустальный гроб Белоснежки, массивы бледных и низкорослых цветов, расползающихся подобно рассеянному склерозу, бесконечное ветвление проводов над, под, вокруг дома, напоминающих катетеры в реанимационном отделении госпиталя, ТВ, стерео, видео, которые устанавливают контакт с внешним миром, машина, машины, обеспечивающие связь с погребальным торговым центром, супермаркетом, наконец, жена и дети как наглядные признаки успеха, - все здесь говорит о том, что смерть в конце концов нашла себе идеальное пристанище.

Микроволновые печи, мусороперерабатывающие агрегаты, оргазменная упругость мебельной обивки: этот образ пляжной и изнеженной цивилизации упорно напоминает конец света. Все формы здешней активности несут на себе отпечаток конца света: калифорнийские эрудиты, свихнувшиеся на латыни или марксизме, многочисленные секты девственников или

(1) Место, где происходит гражданская панихида (англ.)

(2) Что вы делаете после оргии (англ.).

[98]

злодеев, сомнамбулические джоггеры в тумане, тени, сбежавшие из платоновской пещеры, настоящие дебилы или дауны, удравшие из психиатрических лечебниц (сумасшедшие, которые живут в городе на свободе, также представляются мне верным признаком конца света, последней печатью Апокалипсиса), толстяки, вырвавшиеся из гормональных лабораторий собственных тел, автозаправочные станции - oil sanctuaries (1) - сверкающие в темноте, как казино или корабли инопланетян.

Восхитительный гиперреализм

Экстатическая аскеза

Мультипроцессорный тревелинг

Интерактивная многомерность

От чего ловить кайф

Western Digital

Body Building Incorporated

Mileage illimited

Chennel Zero

Подозрительный бар Санта-Барбары. Красные подтяжки игрока в бильярд. Фуко, Сартр, Орсон Уэлс - все трое там, в баре, говорят одновременно, с потрясающим сходством и со странной убедительностью. Cocktail scenery.(1) Аромат насилия, пивной дух. Hustling is prohibited.(3)

Секс, пляж и горы. Секс и пляж, пляж и горы. Горы и секс. Какие-то понятия. Секс и понятия. Just a life.(4)

Все схватывается через симуляцию. Пейзажи - через фотографию, женщины - через сексуальный сце-

(1) Нефтяные святилища (англ.).

(2) Коктейль пати (англ.).

(3) Проституция запрещена (англ.)

(4) Просто жизнь (англ.)

[99]

нарий, мысль - через письмо, терроризм - через моду и масс-медиа, события - через телевизор. Кажется, что вещи существуют единственно ради этого странного предназначения. Можно даже задаться вопросом, не существует ли сам этот мир только как реклама, созданная в каком-то другом мире.

И коль скоро единственная в своем роде красота рождена посредством пластической хирургии тела, коль скоро единственная в своем роде урбанистическая красота создана эстетическим препарированием зеленых пространств, а мнение посредством пластической хирургии исследования, ...то теперь настает время генетических преобразований, время пластической хирургии вида.

И вот культура, которая в одно и то же время изобретает специализированные институты для соприкосновения тел, и кастрюли, в которых вода не соприкасается с дном, поскольку оно изготовлено из настолько однородного, сухого и искусственного материала, что ни одна капля не прилегает к нему, точно так же как ни на одно мгновение не соприкасаются тела, сплетенные в приливе feeling(1) и терапевтической любви. Это называется интерфейс, или взаимодействие. Это вытеснило встречу лицом к лицу, поступки и получило название коммуникации. Ибо происходит сообщение: чудо состоит в том, что основание кастрюли сообщает свою температуру воде, не соприкасаясь с ней, производя что-то вроде кипячения на расстоянии, точно так же как тело сообщает другому свои флюиды, свою потенциальную эротичность за счет своеобразной молекулярной капиллярности, не соблазняя и не волнуя его. Код разделения работал так основательно, что произошло отделение воды от каст-

(1) Чувство (англ.).

[100]

рюли, и она стала передавать тепло как послание, или некое тело передает свое желание другому как послание, как подлежащие расшифровке сигналы. Это называется информацией, и это проникло повсюду как фобический и маниакальный лейтмотив, касающийся как эротических отношений, так и кухонной утвари.

И вновь то же стремление к стерильности.

Музей Гетти, где старые картины выглядят как новенькие - блестящие и обесцвеченные, очищенные от налета времени и мелких трещин, в искусственном блеске показухи "rompreian fake", (1) который их окружает.

В Филадельфии: радикальная секта, MOVE, странные правила которой запрещали вскрывать трупы и убирать мусор, была ликвидирована американской полицией, что привело к гибели в огне одиннадцати человек и пожару, в котором сгорели тридцать домов вокруг, причем все эти дома, по иронии судьбы, принадлежали тем соседям, которые требовали уничтожения секты.

И в то же время производится дезинфекция, уничтожаются отходы и заделываются трещины, вещам возвращается состояние их первоначальной чистоты, они реставрируются. Keep America clean.(2)

Улыбка, которую каждый прохожий тебе адресует - дружелюбное движение челюсти, свидетельствующее о человеческой теплоте. Эта вечная улыбка, сопровождающая общение, улыбка, которой ребенок впервые отзывается на присутствие других, или которой он с отчаянием вопрошает об их присутствии, эта улыбка подобна первому крику человека, который

(1) Помпеевская старина (англ.).

(2) Держи Америку в чистоте (аягл.).

[101]

одинок в мире. Как бы там ни было, здесь вам улыбаются, и вовсе не из любезности или желания нравиться. Эта улыбка означает лишь необходимость улыбаться. Что-то вроде улыбки Чеширского Кота: она -еще долго держится на лице, после того как все эмоции исчезли. Каждое мгновение вас одаривают улыбкой, но она остается неизменной и ничего не выражает. Вам улыбаются без задней мысли, но именно это держит вас на расстоянии. Улыбка охлаждает страсти и вдобавок афиширует смерть в ее funeral home, поддерживая веру в то, что контакт сохранится даже в ином мире. Улыбка иммунитетная, улыбка рекламная. "Эта страна хороша, сам я тоже хорош, и все мы самые лучшие". Это и улыбка Рейгана, в которой самоудовлетворение всей американской нации достигает своей высшей точки, и которая станет скоро единственным принципом правления. Улыбка самопророческая, как и все рекламные знаки: улыбайтесь, и вам будут улыбаться, Улыбайтесь, для того чтобы показать вашу открытость, ваше чистосердечие. Улыбайтесь, если вам нечего сказать, не скрывайте того, что вам нечего сказать, или что вам нет дела до других. Пусть эта пустота, это глубокое равнодушие непроизвольно просвечивает в вашей улыбке, сделайте подарок другим из этой пустоты и безразличия, осветите ваше лицо нулевой степенью радости и удовольствия, улыбайтесь, улыбайтесь. За недостатком индивидуальной самобытности у американцев чудесный прикус.

Но это действует. Рейган добивается улыбкой более полного согласия, чем добился бы какой-нибудь Кеннеди благодаря уму или политической мудрости. Призыв к чисто животному или инфантильному приветствию имеет гораздо больший успех, и все американцы сходятся в этом ослепительном сиянии зубов. Никогда никакая идея, никакие национальные ценности не смогли бы произвести подобного эффекта. Дове-

[102]

рие, которое вызывает Рейган, является точной мерой его открытости и пустоты его улыбки.

Тинейджер, катающийся со своим плеером на роликовой доске, интеллектуал, работающий со своим word-processor,(1) рэппер из Бронкса, который бешено крутится в Рокси или в других подобных заведениях, джоггер или бодибилдер - повсюду все то же полное одиночество, и все тот же нарциссизм, будь он обращен на тела или на интеллектуальные способности.

Повсеместно мираж тела необычаен. Это единственный объект, на котором можно сосредоточиться, - не как на источнике наслаждения, а как на объекте иступленной заботы, поскольку мысль о физическом или нервном истощении не дает покоя, и смысл смерти для всех заключается в ее постоянном предупреждении. Тело лелеется в перверсивной убежденности, что оно ни для чего не пригодно, в полной уверенности, что его невозможно воскресить. Ибо наслаждение является следствием воскрешения тела, благодаря которому оно перерастает то навязчивое представление о гормональном, сосудистом балансе и маниакальной диететике, в которые его хотят заключить, эту панацею формы и гигиены. Поэтому необходимо забыть о телесных удовольствиях как о настоящем благе, забыть о возможных метаморфозах тела и обречь его на сохранение утопической и все равно утраченной молодости.

Ибо тело, которое спрашивает себя о собственном существовании, уже наполовину мертво, и его подлинный культ, полумедитативный, полуэкстатический, представляет собой погребальные приготовления. Забота, которая проявляется к нему при жизни, предвосхищает погребальный грим с улыбкой, соединяющейся со смертью.

(1) Текстовый редактор (англ.).

[103]

Все дело в подключенности. Речь не идет о том, чтобы быть или даже иметь тело, а о том, чтобы быть подключенным к нему. Подключенным к сексу, подключенным к собственному желанию. Быть связанным с вашими собственными функциями как с различными типами энергии или видеоэкранами. Модный гедонизм: тело представляет собой сценарий, гигиенические реплики которого раздаются среди бесконечных спортивных, тренажерных залов, залов стимуляций и симуляций, простирающихся от Венеции(1) до каньона Тюпанг и представляющих собой коллективную бесполоую Obsession.

Другая Obsession связана с неотступным желанием подключиться к собственному мозгу. На экранах своих word-processor люди созерцают работу своего мозга. Теперь их уже не интересуют ни печень, ни другие внутренние органы, они больше не пытаются читать в сердце или в глазах, а интересуются лишь мозгом и миллиардами его возможных связей, которые так хочется сделать видимыми и следить за их работой как за компьютерной игрой. Весь этот церебральный и электронный снобизм представляет собой высшую аффектацию и знаменует собой не высшую антропологию, а антропологию упрощенную, редуцированную к терминальным утолщениям спинного мозга. Но не будем волноваться: все это менее научно и операционально, чем кажется. Нас очаровывает просто вид мозга и его работы. Мы бы хотели, чтобы нам был виден ход наших мыслей, и это уже как раз и есть суеверие.

И вот университетский преподаватель сражается со своим компьютером; он исправляет, переделывает, непрерывно совершенствует сделанное, превращая это

(1) Венеция - пригород Лос-Анджелеса (штат Калифорния).

[104]

занятие в разновидность бесконечного психоаналитического сеанса, заноса в память компьютера все, чтобы только избежать конечного результата, чтобы, благодаря вечному feed-back(1) с машиной, отсрочить оплату по счету смерти и фатальную плату за письмо. Чудесный инструмент экзотической магии; в самом деле всякое взаимодействие всегда сводится к бесконечной беседе с машиной, посмотрите на ребенка за компьютером в школе: вы думаете, он стал интерактивным или открылся миру? На самом деле родилась интегрированная схема "ребенок-машина". Интеллектуал в конце концов нашел эквивалент того, что тинейджер нашел в стерео и плеере: зрительную десублимацию мышления, видеографию своих понятий.

В Рокси звуконепроницаемый бар возвышается над площадкой точно так же, как экраны господствуют над радиорубкой и как кабина техника нависает над телевизионной студией. Зал со своей точечной подсветкой, стробоскопическими эффектами, с танцорами, захваченными световыми пучками, - это флуоресцирующая среда, создающая тот же эффект, что и обыкновенный экран, и все это осознают. Сегодня никакая драматургия тела, никакое представление не в состоянии обойтись без контрольного экрана - и не для того, чтобы видеть себя со стороны или отражаться в нем при сохранении дистанции и магии зеркала, вовсе нет: экран необходим как мгновенная и поверхностная рефракция. Только этому повсюду и служит видео - экран экстатического преломления, которое уже не имеет образа, сцены или традиционной театральности, которое не включено ни в какую игру или самосозерцание, но подключено к самому себе. Без этой обратной связи, без этой мгновенно возникающей схемы, кото-

(1) Обратная связь (англ.).

[105]

рую мозг, объект, событие, дискурс, создают, подключаясь к самим себе, без этого неизменного видео сегодня ничто не имеет смысла. Стадия видео заменила стадию зеркала.

То, о чем я говорю, нельзя назвать нарциссизмом, и мы не вправе злоупотреблять этим термином, чтобы описать соответствующий эффект. Это не нарциссическое воображаемое, разворачивающееся вокруг видео или стереокультуры, это результат исступленной автореференции, короткое замыкание, которое непосредственно связывает нечто с самим собой и, соответственно, подчеркивает его поверхностную интенсивность и глубинную незначимость.

В этом и состоит особый эффект нашего времени, Ту же самую природу имеет экстаз полароида, суть которого почти в одновременном овладении объектом и его образом, словно реализовалась старая физика, или метафизика света, где каждый объект, повторяя самого себя, порождает двойников, что и запечатлевается на снимке. Это сновидение. Это оптическая материализация магических процессов. Полароидное фото - экстатическая пленка, отслоившаяся от реального объекта.

Можно остановить разгоряченную лошадь, но невозможно остановить бегущего джоггера. Пена на губах, сосредоточенность на внутреннем счете, на том мгновении, когда наступит вторичное состояние, главное - не останавливайте его вопросом о времени, он вас просто сожрет. Он не взнуздан, но, вполне вероятно, держит в руках гантели или подвешивает дополнительный груз к поясу (где то время, когда девушки носили браслеты на лодыжках?). То, что столпник III века искал в лишениях и гордой неподвижности, он находит в изнурении мускулатуры. В умерщвлении плоти он собрат тем, кто сознательно изнуряет себя в

[106]

тренажерных залах, в сложной механике хромированных блоков и ужасающих медицинских протезов. Существует прямая связь средневековых орудий пыток с механизированной работой на конвейере и с практикой совершенствования тела механическими протезами. Как диететика, бодибилдинг и все в этом роде, джоггинг представляет собой новую форму добровольного рабства (а также новую форму адюльтера).

Воистину, джоггеры - это святые конца света и протагонисты медленно наступающего Апокалипсиса. Ничто так не похоже на конец света, как одинокий человек, который бежит по пляжу, замороженный звучанием своего плеера, погруженный в уединенное жертвоприношение своей энергии, безразличный к любой катастрофе, поскольку не ожидает ничего, кроме саморазрушения, истощения энергии бесполезного тела, которое произойдет на его собственных глазах. Первобытные неудачники кончали с собой, уплывая в открытый океан, пока не иссякали их силы, джоггер сводит счеты с жизнью, гоняясь взад и вперед по побережью. У него блуждающий взгляд, изо рта текут слюни: не останавливайте его, он вас просто оттолкнет или будет приплясывать перед вами как бесноватый.

Только одна тоска сравнима с тоской джоггера, это тоска человека, который, стоя, в одиночестве ест посреди города. В Нью-Йорке часто можно видеть эти жалкие отбросы человеческого общежития: они больше не прячутся и поглощают объедки прямо на людях. Но все-таки это городские, индустриальные нищие. Множество людей бегают одни, каждый сам для себя, не обращая внимания на других, со стереофонической аурой над головой, которая просачивается в их взгляд и это - вселенная Blade Runner,⁽¹⁾ это вселенная после

(1) "Бегущий по лезвию бритвы". Фильм с Харрисоном Фордом.

[107]

катастрофы. Оставаться нечувствительным к природному свету Калифорнии, к дымке гор, которая разносится теплым ветром на десятки миль вокруг и окутывает плавающие у берегов нефтяные платформы, не видеть ничего этого и упрямо бежать в каком-то лимфатическом самобичевании, вплоть до жертвенного изнеможения, - это знак потустороннего. Как толстяк, который становится все толще и толще, как иголка, прыгающая на одном и том же месте пластинки, как размножающиеся клетки опухоли, как все то, что утратило способность остановиться. Все это общество, включая его активную и продуктивную часть, все они бегут, потому что утратили способность остановиться.

Спортивные костюмы, jogging suits, огромные шорты и хлопчатобумажные балахоны, easy clothes,(1) все это - ночная амуниция, и люди, которые бегут или беспечно идут, в действительности не покинули вселенской ночи, но благодаря тому, что они одеты в свободные одежды, их тела словно плывут в них, а они плывут в своих собственных телах.

Культура аноректическая: культура потери аппетита, отрывки, антропэмии, отказа. Характеристика фазы ожирения, насыщения, полнокровия.

Аноректик предвосхищает все это скорее поэтически - заклиная. Он не признает, что ему чего-то не хватает. Он говорит: я ни в чем не нуждаюсь, поэтому я не ем. Страдающий ожирением, напротив, отвергает полноту, тучность. Он говорит: мне всего не хватает, и я ем все подряд. Аноректик предотвращает нехватку пустотой, заплывший жиром заклинает полноту сверхполнотой. Два окончательных гомеопатических выбора, выбора истребления.

(1) Одежды для джоггинга, свободные одежды (англ.).

[108]

Другое решение - решение джоггера, который в каком-то смысле скорее выbleвывает, изрыгает, нежели расходует во время бега свою энергию. Ему необходимо добиться экстаза усталости, вторичного состояния механического небытия, и, как аноректик нацелен на вторичное состояние небытия органического, экстаза пустого тела, так толстяк нацелен на вторичное состояние небытия размеров: экстаз полного тела.

Последняя мания американского общественного мнения: сексуальные действия, совершенные в отношении детей (sexual abuse(1)). Закон точно определяет, что из опасения неконтролируемых сексуальных действий о детях младшего возраста должны заботиться двое. В то же время фотографии исчезнувших детей украшают пакеты в супермаркетах.

Все защищать, все выявлять, все ограничивать - обсессивное общество.

Save time. Save energy. Save money. Save our souls(2) - фобическое общество.

Low tar. Low energy. Low calories. Low sex. Low speed(3) - аноректическое общество.

Странно, что в этом универсуме, где все имеется в изобилии, существует необходимость все спасать, все беречь. Одержимость молодого общества, заботящегося о своем будущем? Тем не менее возникает, скорее, предчувствие угрозы, - тем более коварной, чем более это предчувствие необоснованно. Изобилие вызывает галлюцинацию возвращения недостатка и дефицита, которое необходимо предотвратить

(1) Развратные действия (англ.)

(2) Экономьте время, экономьте деньги. Спасите наши души (англ.).

(3) Низкое содержание никотина. Низкая энергия. Малокалорийность. Спокойный секс. Низкая скорость (англ.).

[109]

гомеопатическими средствами. Других причин для этой диеты, коллективной диететики, экологического контроля, этого умерщвления тела и отказа от наслаждений не существует. Все общество организуется, чтобы умилостивить раскормленные божества, страдающие от удушья изобилия. Хотя, разумеется, наша главнейшая проблема сегодня - сопротивление полноте.

Все берется на учет, все запасается, все запоминается.

Вот погребенные в жидком битуме, окаменевшие в этой черной минеральной гуще кости слонов, львы, мамонты, волки, проносившиеся некогда по равнине, на которой теперь стоит Лос-Анджелес, и ставшие первыми, доисторическими жертвами залежей нефти - сегодня они вторично забальзамированы в Хэнкок Парке, в катехизисном доисторическом музее. Все это вам представлено в соответствии с моральным кодексом, с убеждением: американцы убежденные люди, убежденные во всем и пытающиеся убеждать других. Одна из сторон их чистосердечия - настойчивое стремление все воссоздавать из прошлого, истории,

которая им не принадлежала и которую они уничтожили и перехитрили. Замки эпохи Ренессанса, окаменевшие слоны, индейцы в резервациях, голографические секвойи и т. д.

Мормоны в Солт Лейк Сити, которые при помощи своих вычислительных машин ведут перепись всех известных (белых) жителей цивилизованных стран, не делают ничего такого, чего бы постоянно сплошь и рядом не делали сами американцы с их миссионерскими наклонностями. Никогда не поздно воскресить свои истоки. В этих истоках судьба американцев: лишенные исторического начала, они получают его, обессмертив все вещи путем их восстановления (эту ока-

[110]

менелость, над которой природа трудилась миллионы лет, сегодня они мгновенно получают в своих музеях). Правда, концепция американских музеев гораздо шире, чем у нас. Все заслуживает сохранения, бальзамирования, реставрации. Все должно родиться заново, этим вечным рождением симулякра. Американцы не только миссионеры, они еще и анабаптисты: прозевав настоящее крещение, они мечтают все окрестить во второй раз, и только это позднейшее таинство, которое, как известно, повторение первого, только куда более подлинное, для них имеет значение: вот совершенное определение симулякра. Все анабаптисты - фанатики, порой агрессивные; не избежали этого и американцы. Чтобы в точности восстановить вещи, чтобы предъявить их на Страшном Суде, они готовы разрушать и уничтожать - Томас Мюнцер был анабаптистом.

Совершенно не случайно, что именно мормоны сохраняют пальму первенства в мировой компьютеризации: свидетельство тому - перепись двадцати поколений всех стран мира, перепись, которая предстает новым крещением и грядущим спасением. Проповедь Евангелия стала миссией мутантов, инопланетян, и если в этом удалось преуспеть (?), то только из-за последних технических возможностей сохранения информации что, в свою очередь оказалось возможным только лишь благодаря глубокому информативному пуританству, строжайшей кальвинистской и пресвитерианской дисциплине, унаследовавшей универсальную научную строгость техники спасения. Контрреформистские методы католической церкви, с ее сакраментальными наивными практиками, ее культом, более архаичной и народной верой, никогда не могли соперничать с этой современностью.

[111]

Executive Terminal

Basic Extermination

Metastatic Consumption

Повсюду на повестке дня выживание: несмотря на тошнотворную беспросветность жизни или коллективную жажду катастрофы (но не надо принимать это близко к сердцу: это одновременно и своего рода игра в катастрофу). Разумеется, весь этот арсенал выживания, включающий диететику, экологию, защиту секвой, тюленей, человека, рассчитан на то, чтобы доказать, что жизнь продолжается (как и воображаемые феерии стремятся доказать, что реальный мир все же реален). Что не так уж очевидно. И не только сама жизнь не представляется фактом достаточно достоверным, но парадокс этого общества состоит в том, что уже невозможно даже умереть, поскольку все и так умерло... Вот уж полная неопределенность. Это следствие не только развития атомной индустрии, но и увеличения жизненного комфорта, которые превращают нас в выживающих. С атомной индустрией у нас нет ни времени, ни сознания смерти. И отныне на все времена в этом сверхзащищенном обществе больше не существует сознания смерти, поскольку мы пришли к чересчур легкой жизни.

Уничтожение - так уже было - в предвосхищающей форме. Отбывшие на тот свет лишились самой возможности распоряжаться своей смертью, превратить ее в игру, ставку, жертву: они лишились самой способности умереть. Малыми, гомеопатическими дозами это приходит к нам как следствие развития наших систем. Взрыв и уничтожение (Хиросима и Аушвиц) растянулись во времени, они попросту приняли эндемическую, гнойную форму, однако цепная реакция идет, продолжается умножение по смежности, вирусное и бактериологическое развитие. Выход

[112]

из истории - это как раз и есть начало этой цепной реакции.

Упорное желание выжить (а не жить) симптоматично для такого положения вещей и, без сомнения, является наиболее тревожным признаком вырождения вида. Если действительно рассматривать формы, которые оно принимает: убежища на случай атомной войны, криогенизация, терапевтический форсинг, - то станет видно, что это формы истребления. Чтобы не умереть, надо выдать себе охранную грамоту, какой бы она ни была. В этом смысле необходимо принять как утешающий тот факт, что люди очень быстро потеряли интерес к противоатомным средствам защиты (рынок бомбоубежищ стал просто престижным рынком, сродни рынку полотен знаменитых мастеров и роскошных лайнеров). Кажется, что люди, утомленные атомным шантажом, решили больше не уступать угрозе разрушения, позволяя ей постоянно висеть над ними и сознавая, до известной степени, ее маловероятность. Прекрасный пример витальной реакции в виде покорности судьбе. "Если надо умереть, то лучше это сделать под открытым небом, чем в подземном саркофаге". И сразу шантаж выживания прервался, и жизнь пошла своим чередом.

Великий сценарий ядерной угрозы, театральные переговоры, "звездные войны" - весь мир устал от этого Апокалипсиса и пытается, в сущности, спасти себя, обуздывая воображение. И даже когда его попытались разбудить фильмами *The last day*(1) и другими в том же роде, то это не сработало, поскольку ничто, никогда не сможет сделать правдоподобной эту сцену, всю эту атомную непристойность. В таких тонких материях (как, например, рак) фантазии о смерти, как следствие, притягивают роковые события. Величай-

(1) Последний день (англ).

[113]

шая надежда и первостепенный политический факт состоят в этом молчаливом безразличии масс в отношении атомного пафоса (исходит ли он от атомных или противоатомных сил).

В одном научно-фантастическом рассказе группа избранных однажды утром обнаруживает, что место, где находятся их великолепные горные виллы, окружено прозрачным и непреодолимым препятствием - воздвигнутой в течение ночи стеклянной стеной. Из глубины своего застекленного рая они еще видят внешний мир, реальную вселенную, от которой отрезаны, и которая сразу же становится идеальной, только уже слишком поздно. Они медленно умирают в своем аквариуме, как красные рыбки. Некоторые кампусы производят на меня похожее впечатление.

Санта-Круз, бывшее ранчо, подаренное университету, затерявшееся среди сосен, полей, речушек, со своими невидимыми друг для друга домиками и столь же невидимыми человеческими существами, живущими там. Санта-Круз напоминает Бермудский треугольник или Санта-Барбару: там все исчезает, все поглощается. Полное отсутствие центра, совершенная общность. После идеального города - идеальная ниша. Ничто не сходится в одной точке - ни движение, ни архитектура, ни власть. И сразу же становятся невозможными общественные манифестации: где собираться? Их участникам оставалось бы только кружить по лесам на глазах друг у друга... Из всех калифорнийских кампусов, знаменитых своим местоположением и привлекательностью, этот наиболее идеализирован и близок к природе. Он сочетает в себе всевозможные красоты. Знаменитые архитекторы создавали проекты его зданий, простирающихся вокруг бухты Кармель и Монтерей. Если где-то и воплотится то общение, кото-

[114]

рое будет в будущем, то именно здесь. Но именно эта свобода, защищенная одновременно растительным миром и университетскими привилегиями, попала к себе в заложники, оказалась окруженной излишней природной и социальной опекой, и в конце концов будет причинять те же страдания, что тюрьма (тюремная система благодаря своим стенам может порой более быстро эволюционировать в утопию, чем система открытого общества). Здесь общество свободно как нигде больше: психиатрические лечебницы открыты, транспорт бесплатный - и, парадокс, этот идеал отрезан от остального мира, словно находится за стеклянной стеной.

Райская дряхлеющая иллюзия; говоря словами Лиотара, "стены Тихого океана" и есть та хрустальная стена, за которой скрывается Калифорния во всем ее великолепии. И если некогда стремление

к счастью было океаническим и расковывающим, то здесь оно погружено в пренатальную безмятежность. Существуют ли еще страсти, убийства, насилие в этой странной, тихой, лесистой, умиротворенной, общительной республике? Да, но это насилие, вызванное аутизмом, реактивными состояниями. Не преступления на почве страсти, но изнасилование или, например убийства десяти женщин, совершавшиеся на протяжении двух лет, прежде чем убийца был установлен. Внутриутробная агрессивность плода, столь же немотивированная, как и автоматическое письмо, и вызывающая ностальгию по древним запретам, в большей мере, чем реальная агрессивность (почему насилие умножается в соответствии с повышением уровня сексуальной свободы?).

Сентиментальность совместных дортуаров, которые выходят в лес - словно сама природа может быть приветливой и заботливой как мать, гарантируя расцвет сексуальности и экологии нравов, словно приро-

[115]

да могла бы сочувствовать какому-нибудь определенному человеческому сообществу, все равно какому, как если бы, однажды покинув жестокий универсум магии, мы могли бы иметь с ней какую-нибудь иную связь, кроме стоической, иную, чем та, которую определили стоики, непредсказуемая, безжалостная необходимость, которой противопоставлен вызов и еще большая свобода. Здесь все проявления героической обреченности исчезли. Все погружено в сентиментальное примирение с природой, сексом, безумием и историей (сквозь призму пересмотренного и исправленного марксизма).

Санта-Круз, как и многое другое в современной Америке - вселенная после оргии, после конвульсий социальности и сексуальности. Те, кто уцелел после оргии (а секс, политическое насилие, война во Вьетнаме, крестовый поход в Вудсток, так же как и этническая и антикапиталистическая борьба, и, одновременно, желание разбогатеть, стремление к успеху, передовым технологиям и т. д. - все это оргия современности) оказались там, в Санта-Круз, занимаясь джоггингом на территории своего племени, рядом с территорией электронного племени Силиконовой долины. Спад интенсивности, исчезновение центра, создание микроклимата, безвредные технологии. Рай. Но достаточно ничтожных изменений, скажем, перестановки определенных акцентов, чтобы вообразить во всем этом ад.

Перипетии в поле сексуальности. Кончена оргия, освобождение состоялось, секса больше никто не ищет, все ищут свой "вид" (gender), то есть одновременно свой внешний вид (look) и свою генетическую формулу. Теперь мы выбираем не между желанием и наслаждением, а между своей генетической формулой

[116]

и своей сексуальной идентичностью (которую необходимо найти). Вот иная эротическая культура, возникшая после культуры запретов ("What are your prerequisites for sex? - The dood has to be locked, the lights have to be out, and my mother has to be another State", (1) - вот культура вопрошаний о собственной природе:

"Имею ли я пол? Какого я пола? Необходимо ли в конце концов иметь пол? В чем состоят половые различия?". Освобождение оставило всех в состоянии неопределенности (всегда одно и то же: раз освободившись, вы вынуждены спрашивать, кто вы?). После своего триумфа утверждение женской сексуальности стало таким же хрупким, как и утверждение мужской. Никто не знает, куда себя отнести. Именно поэтому так много занимаются любовью и так много делают детей: это по крайней мере еще доказывает, что нужно быть вдвоем, и соответственно, что еще существует какое-то различие. Но и это ненадолго. Уже muscle-woman благодаря тренировке своих влагалищных мышц достигает полного ощущения проникновения мужского члена: хороший пример автореференции и экономии различий - по крайней мере, она хоть нашла свое родовое определение.

Но более общая проблема - это проблема безразличия, связанная с ослаблением сексуальных характеристик. Знаки мужественности, так же как и знаки женственности, стремятся к нулевой степени. Именно при таких обстоятельствах и вырастают новые идола, которые приняли вызов неопределенности и

которые играют на смешении видов. Gender benders: не мужское, не женское, и даже не гомосексуальное. Бой Джордж, Майкл Джексон, Дэвид Боуи... В то время как герои предыдущего поколения воплощали образ

(1) "Что вам необходимо для секса? - Запертая дверь, выключенный свет, и моя мать должна быть в другом Штате" (англ.).

[117]

взрывного секса и наслаждения, нынешние ставят перед всеми вопрос игры различий и своей собственной неопределенности. Это идола исключений. Большинство же, за неимением идентичности, пытается найти свою "видовую модель", родовую формулу. Необходимо отыскать дифференциал единичности. Почему не поискать его в моде или генетике? Внешность, определяемая одеждой, или вид, определяемый составом клеток. Хорош любой идиотизм, хороша любая идиома. Вопрос различий более принципиальный, чем вопрос наслаждения. Не такова ли постмодернистская модальность версии теперь уже свершившегося сексуального освобождения (во всяком случае, оно больше не в моде), или речь идет о биосоциальных мутациях восприятия себя на основании исчезновения приоритета сексуального, который характеризовал всю современную эпоху? Gender Research: a New Frontier? (1)

В пограничной сфере больше уже не существует ни мужского, ни женского, существует лишь стирание индивидуальных полов, которые соотносятся теперь только сами с собой и которыми каждый распоряжается как собственным достоянием. Конец соращения, конец различия, переход к другой системе ценностей. Удивительный парадокс: сексуальность, как это и произошло в большинстве предшествующих обществ, могла бы стать второстепенной проблемой, несравнимой с другими, более значимыми символическими системами (рождением, иерархией, аскетизмом, славой, смертью). Можно было бы доказать, что в конечном счете сексуальность - только лишь одна из возможных моделей, и не самая важная. Но какими могут быть эти новые модели сегодня (ибо все прежние постепенно исчезли)? И сегодня нам открывается идеальный высокопроизводительный, генетически совер-

(1) Гендерное исследование: Новая Граница? (англ.).

[118]

шенный в своей формуле тип. В делах, аффектах, замыслах или удовольствиях каждый пытается реализовать свою собственную оптимальную программу. У каждого есть свой код, у каждого - своя формула. Но также и свой облик, свой образ. Может ли быть в таком случае что-то вроде генетической внешности?

Ирвин: новая Силиконовая аллея. Сплошная цепь электронных заводов, напоминающих интегральные микросхемы. Пустынная зона, отданная ионам и электронам; сверхчеловеческое пространство, зависящее от нечеловеческих решений. По иронии судьбы, именно здесь, на холмах Ирвина, снималась Планета Обезьян. Но на лужайке американские белки заверяют нас, что все в порядке, и что Америка хорошо обращается с животными, сама с собой, со всем остальным миром, и что в сердце каждого дремлет белка. Вся философия Уолта Диснея, вместе с этими прекрасными сентиментальными животными в серых шубках, кормится с вашей руки. Я же, напротив, думаю, что за приветливой внешностью каждой из этих белок скрывается холодное и жестокое существо, ужас встречи с которым вас подстерегает. На той же самой лужайке, где бегают белки, воткнут щит с лозунгом какого-то безвестного Иисусова братства: Vietnam, Cambodia, Libanon, Granada - We are a violent society in a violent world.(1)

В Хэллоуине нет ничего забавного. Этот саркастический праздник, скорее, отвечает inferнальной потребности реванша детей над миром взрослых. Пагубная власть, угроза которой витает над вселенной, служит теперь самим детям. Нет ничего более опасного,

(1) Вьетнам, Камбоджа, Ливан, Гренада - Мы жестокое общество в жестоком мире! (англ.).

[119]

чем это детское колдовство, и пока дети переодеваются и получают подарки - взрослые гасят свет и прячутся из страха, что их изведут. И нет ничего особенного, если кто-нибудь найдет иголки и лезвия в яблоках или печенье, которыми их угощают.

Хор греческой трагедии на американском телевидении заменил смех. Он неумолим и щадит только новости, сообщения с биржи и прогноз погоды. Но, в силу его навязчивости, он продолжает слышаться за голосом Рейгана или за сообщением о неудаче морской пехоты в Бейруте, и даже в рекламе. Он похож на монстра из Чужого 1, который бродит по отсекам космического корабля. Саркастическое веселие пуританской культуры. В других странах заботиться о смехе предоставляют зрителю. Здесь же зрительский смех перенесен на экран, интегрирован в зрелище, и это экран хохочет, это он развлекается. Вам остается одна растерянность.

Вьетнам по телевидению (плеоназм, поскольку это была уже телевизионная война). Американцы сражаются двумя важнейшими видами оружия: авиацией и информацией. Иными словами: это реальная бомбардировка неприятеля и электронная всего остального мира... Такие армии не нуждаются в территории, в то время как все силы Вьетнама, вся их тактика вышли из расовых и территориальных особенностей.

Именно поэтому война была выиграна одновременно обеими сторонами: вьетнамцами на земле, а американцами в электронном ментальном пространстве. И если одни одержали идеологическую и политическую победу, другие извлекли из всего этого Апокалипсис сегодня, который обошел весь мир.

Навязчивая идея американцев - чтобы огни не погасли. Свет в домах горит всю ночь. Высотные здания,

[120]

пустые офисы остаются освещенными. Среди бела дня по freeways едут машины с включенными фарами. На Палмс Авеню в Венеции, в маленьком grosery,⁽¹⁾ где продается пиво, в квартале, в котором практически никто не появляется после семи часов вечера, всю ночь в пустоте мигают зеленые и оранжевые неоновые огни реклам. Уже нечего и говорить о телевизоре с его круглосуточными программами, которые идут чуть ли не в режиме галлюцинаций в пустых комнатах домов и в незанятых номерах отеля - как, например, в отеле Портервилль, где, несмотря на рваные занавески, отключенную воду, хлопающие двери, в каждом номере светятся экраны телевизоров, с которых диктор вещает о запуске нового космического корабля... Нет ничего более таинственного, чем телевизор, работающий в пустой комнате, это еще более странно, чем человек, разговаривающий сам с собой, и женщина, которая о чем-то мечтает, стоя у плиты. Можно подумать, что с вами разговаривают инопланетяне, и тут внезапно телевизор открывает свое истинное лицо: это видеоряд другого мира, никому, в сущности, не адресованный, безразлично рассылающий свои образы и безразличный к собственным сообщениям (можно предположить, что и после исчезновения человека он будет исправно выполнять свои функции). Короче говоря, в Америке никто не хочет видеть ни как наступает ночь или просто время отдыха, ни как замирает технический процесс. Необходимо, чтобы все работало, не переставая, чтобы не было никакой передышки в искусственном могуществе человека, чтобы исчезла периодичность природных циклов (смена времен года, дня и ночи, тепла и холода) - все это во имя зачастую абсурдного функционального континуума (даже, в сущности, необходимо отказаться от подлинного или лож-

(1) Бакалея (англ).

[121]

ного - все подлинно; от добра и зла - все добро). Здесь можно сослаться на страх или навязчивые идеи и сказать, что все эти непродуктивные расходы - работа траура. Но, что абсурдно, то и восхищает. Сияющие огнями глубокой ночью skylines,⁽¹⁾ кондиционеры, работающие в пустых отелях посреди пустыни, искусственное освещение среди бела дня несет в себе что-то бессмысленное и восхищающее. Идиотское великолепие богатой цивилизации, которая, подобно первобытному охотнику, застигнутому ночью, испытывает страх, когда свет начинает меркнуть. Во всем этом есть что-то общее. Что

поражает, так это очарование искусственности, энергии, пространства, и не только природного, но и того особого пространства, которое в головах американцев.

Любой властитель мира сего в свое время создавал собственную монументальную аллею, которая в миниатюре воспроизводила бы необъятные просторы его империи. Но ацтеки в Теотихуакане или египтяне в своей долине Фараонов, или, наконец, Людовик XIV в Версале воплощали это в своей собственной архитектуре. Здесь, в Вашингтоне, бесконечная перспектива, открывающаяся от мемориала Линкольна до Капитолия, образуется музеями, которые следуют друг за другом и дают полное представление о нашей вселенной - от палеолитического периода до космического корабля. Благодаря этому создается ощущение чего-то научно-фантастического, словно здесь собраны все знаки земной культуры и событий, для того чтобы продемонстрировать их какому-нибудь инопланетному гостю. И даже Белый Дом, расположенный тут же и молчаливо взирающий на все, сам оказывается музеем, музеем мирового могущества, защищенный отстраненностью и профилактической белизной.

Очертания города на фоне неба (англ.).

[122]

Ничто не может сравниться с ночным полетом над Лос-Анджелесом. Внизу, насколько хватает глаз, - что-то вроде светящейся, геометрической, раскаленной необъятности, сверкающей в просветах облаков. Разве что ад Иеронима Босха порождает такое же по силе ощущение пекла. Мерцающее свечение по всем диагоналям: Уилшир, Линкольн, Сансет, Санта-Моника. Пролетая над Долиной Сан-Фернандо, мы видим беспредельную горизонтальность, простирающуюся во всех направлениях. Но когда гора остается позади, город, который открывается взгляду, оказывается в десять раз больше. Никогда взгляду не приходилось созерцать такую протяженность, и даже море не производит такого впечатления, поскольку геометрически не разделено. Неравномерное, рассеянное мерцание европейских городов не имеет таких параллелей, точек схода, воздушных перспектив. Европейские города - это города средневековья. А Лос-Анджелес ночью конденсирует всю будущую геометрию человеческих отношений, все их сплетения, пламенеющие в абстрактности, сверкающие в их протяженности и звездные в их бесконечном воспроизводстве. Маллхолланд Драйв ночью - это земля с точки зрения инопланетянина, или, наоборот, земное видение галактической метрополии.

Заря над Лос-Анджелесом, над холмами Голливуда. Здесь становится ясно, что солнце озарило Европу лишь для того, чтобы взойти наконец здесь, над этой планиметрией, где солнечный свет - это еще и совершенно новый свет пустыни.

Стволы пальм, раскачивающиеся перед электрическим билбордом - единственные вертикальные знаки этой планиметрии.

В 6 часов утра кто-то уже звонит из телефонной кабинки перед Беверли Террас. Ночные рекламы гас-

[123]

нут, дневные вспыхивают. Свег повсюду изобличает и иллюминирует отсутствие архитектуры. Именно это делает город неподражаемо прекрасным, близким и согревающим, что бы о нем ни говорили: дело в том, что он влюблен в свою безграничную горизонтальность, как, должно быть, влюблен в свою вертикальность Нью-Йорк.

Лос-Анджелес freeways

Грандиозный спонтанный спектакль автомобильного движения. Всеобщее коллективное действие, круглосуточно разыгрываемое всем населением. Благодаря масштабу механизма и своего рода соучастию, организующему работу этой кровеносной системы, движение здесь достигает уровня драматической притягательности и символической организации. Сами машины, с их особым ходом и автоматизированным управлением, создали соответствующую себе среду, куда они встраиваются постепенно, подключаясь как к каналу ТВ. В противоположность нашим европейским автотрассам, которые образуют направленные, исключенные из остального пространства оси и (как замечает Вирилио) остаются местами изгнания, система freeways является местом интеграции (говорят даже, что некоторые семьи

постоянно разъезжают здесь в своих mobile-home,(1) никогда их не покидая). Она создает иное умонастроение, которое заставляет европейского водителя быстро отказаться от своего агрессивного и бесцеремонного поведения, от своих личных реакций, чтобы усвоить правила этой коллективной игры. Во всем этом есть нечто от свободного движения в пустыне, для которой Лос-Анджелес, в силу своей экстенсивной структуры, оказывается только лишь засе-

(1)Дома на колесах (англ.)

[124]

ленным участком. Поэтому freeways не искажают города или пейзажа, они проходят сквозь него и идут дальше, не изменяя того, что сближает эту метрополию с пустыней, и идеально отвечают единственному глубокому наслаждению - наслаждению чистого движения.

Тому, кто знает американские автотрассы, знакомо и это однообразное мелькание дорожных знаков. Right lane must exit.(1) Вот это самое must exit всегда поражало меня, как знак судьбы. Необходимо уйти, изгнать себя из этого рая, покинуть эту провиденциальную автотрассу, которая никуда не ведет, но где я нахожусь вместе со всеми. Только здесь подлинное общество и теплота - теплота устремленности вперед, коллективного влечения, теплота леммингов в их самоубийственном низвержении, так почему же я должен вырвать себя отсюда, сбившись на индивидуальную траекторию, в тщетную ответственность? Must exit - это приговор игроку, которого изгоняют за пределы единственной - бесполезной и блаженной - формы коллективного существования. Through traffic merge left:(2) вам обо всем говорится, все объявляется. Только чтение знаков, необходимых для выживания, создает такое необычное ощущение рефлексивной ясности сознания, рефлексивного - непосредственного и ненапряженного - "соучастия". Соучастия функционального, которому соответствуют правильные действия. Потоки, расходящиеся на Вентура Фривэй и Сан-Диего Фривэй не уходят в разных направлениях, они просто разделяются. В любой час дня можно заметить,

(1) Дорожный знак обозначающий, что правый ряд должен покинуть трассу

(2) Продолжающие движение должны перестроиться в левый ряд (англ.)

[125]

что одинаковое количество машин сворачивает в Голливуд, а остальные направляются в Санта-Монику. Чистая энергия, статистика, ритуальное действие - регулярный характер потоков кладет конец индивидуальным пунктам назначения. Это сродни очарованию церемонией: перед вами все пространство целиком, подобно тому как церемонии располагают всем временем.

Речь не идет о том, чтобы создать социологию или психологию автомобиля. Речь идет о том, чтобы, путешествуя в автомобиле, узнать об обществе больше, чем знают о нем все научные дисциплины вместе взятые.

У американских автомобилей особая манера трогаться с места, они мягко разгоняются благодаря автоматике управления и усилителю руля. Разгон без усилий, бесшумное поглощение пространства, скольжение без толчков (поверхность дорог и автотрасс замечательна и не уступает подвижности механизмов), плавное, хотя и быстрое торможение, продвижение вперед словно на воздушной подушке, отсутствие необходимости думать о едущем впереди или том, кто вас обгоняет (здесь существует безмолвная конвенция коллективного движения, тогда как в Европе существуют только правила уличного движения) - все это создает новый опыт пространства и одновременно всей социальной системы. Понимание американского общества целиком заложено в антропологии автомобильных нравов - более показательных, чем политические идеи. Проедьте десять тысяч миль по Америке - и вы будете знать о ней больше, чем все институты социологии или общих политических исследований.

Хотя город и возник раньше системы автотрасс, уже кажется, что сама метрополия образовалась во-

[126]

крут этого артериального сплетения дорог. Точно так же, хотя американская реальность появилась раньше кино, ее сегодняшний облик наводит на мысль, что она создавалась под его влиянием, что она отражение гигантского экрана, но не как мерцание платоновских теней, а в том смысле, что все здесь как бы несет на себе отсветы этого экрана. Вместе с потоком машин и общей мобильностью экран и его рефракция фундаментальным образом определяют повседневные события. Кинетика и кинематика, смешиваясь, порождают особую ментальную конфигурацию, восприятие, которое принципиально отличается от нашего. Ибо эту прецессию мобильности и экранирования реальности вы никогда не найдете в том же виде в Европе, где вещи чаще всего сохраняют статическую форму территории и осязаемую форму субстанции.

В действительности кино находится не там, где мы думаем, и где его точно нет - так это на тех студиях, куда ходят целыми толпами, и которые представляют собой филиалы Диснейленда - Юниверсал Студиос, Пармаунт и т. д. Если считать, что весь Запад гипостазируется в Америке, Америка - в Калифорнии, Калифорния - в Метро Голден Мейер и Диснейленде, тогда именно здесь находится микрокосм Запада.

На самом деле, именно здесь вам представляют вырождение кинематографической иллюзии и насмешку над ней, точно так же как в Диснейленде - пародию на воображаемое. Чудесная эра изображения и звезд превратилась в спецэффекты искусственных смерчей, жалких архитектурных муляжей и инфантильных трюков, во время которых все делают вид, что не слишком обмануты в своих ожиданиях. Ghost towns, ghost people.(1) Все это дышит такой же ненужностью,

(1) Города-призраки, люди-призраки (англ.).

[127]

как Сансет или Голливуд Бульвар, откуда выходишь с ощущением, что подвергся испытанию инфантильной симуляции. А где же кино? Оно - повсюду на улицах, повсюду в городе, фильм и сценарий - чудесные и бесконечные. Повсюду, но не на студиях.

Особое очарование Америки состоит в том, что за пределами кинозалов кинематографична вся страна. Вы смотрите на пустыню так же, как смотрите вестерн, на метрополию - как на экран знаков и формул. То же самое ощущение возникает, когда выходишь из итальянского или голландского музея и оказываешься в городе, который кажется отражением этой живописи, словно она породила его, а не наоборот. Американский город тоже, кажется, получил жизнь от кино. И надо идти не от города к экрану, а от экрана к городу, чтобы узнать тайну последнего. В городе, где кино не облачается в форму чего-то необыкновенного, а окутывает улицу и весь город мифической атмосферой, оно становится подлинно захватывающим. Поэтому культ звезд - не побочный эффект кино, а его знаменитая форма, его мифологическое преобразование, последний великий миф нашего времени. Это действительно так, поскольку идол - чистый, заражающий собой образ, насильственно реализованный идеал. Говорят: идолы заставляют грезить, но грезить и подпадать под очарование образов - разные вещи. Идолы экрана имманентны разворачиванию жизни в образах. Они - система великолепного заводского производства, восхитительный синтез стереотипов любви и жизни. Они воплощают одно-единственное сильное влечение: влечение к образам, и имманентность желанию образу. Они не погружают в мечты, они - сома мечта, все свойства которой им присущи: они производят сильный эффект конденсации (кристаллизации), смежности (они все непосредственно за-

[128]

разительны), и главное: они носят характер мгновенной визуальной материализации (Anschaulichkeit) желания, характерной и для сновидения. Они не пробуждают романтического или сексуального воображения, они являют собой непосредственную видимость, непосредственную транскрипцию, материальный коллаж, осадочные пласты желания, фетиши, объекты-фетиши, не имеющие ничего общего с воображаемым, но представляющие собой материальный вымысел образа.

В 1989 году, в год двухсотлетия Французской революции, в Лос-Анджелесе будут проводиться революционные Олимпийские игры. Факел Истории переходит на Запад, и это естественно: все, что

исчезает в Европе, оживает в Сан-Франциско. И если предположить, что в виде гигантской голограммы будут воссозданы великие события революции, будут собраны всеобъемлющие архивы, полная фильмотека, созданы лучшие актеры, лучшие историки - то через столетие не останется никаких различий, и все будет выглядеть так, как если бы революция произошла здесь. Если бы вилла Гетти в Малибу была внезапно разрушена, отличалась бы она через несколько веков от развалин Помпеи?

Что бы стали делать инициаторы двухсотлетнего юбилея революции, если бы в 1989 году революция разразилась здесь? Конечно, об этом не может быть и речи. Однако хотелось бы, чтобы реальное событие закоротило симулякр, или чтобы симулякр обернулся катастрофой. Так, в Юниверсал Студиос каждое мгновение вселяет надежду, что спецэффекты превратятся в реальную драму. Но именно это и есть последняя ностальгия, которую использовало само кино (West-world, Futur World).(1)

(1) Западный мир, Будущий мир (англ.).

[129]

Олимпиады - всеобъемлющий хэппенинг, коллективное соучастие в национальном самопрославлении. We did it! Мы самые лучшие. Рейгановская модель. Возможно, нужна новая Лени Рейфеншталь, чтобы снять новый "Берлин 1936". Олимпиада - самое спонсированное, самое эйфоричное, самое чистое и по настоящему общественное событие. Ни несчастных случаев, ни катастроф, ни терроризма, ни блокирования автострад, ни паники... ни граждан Страны Советов. Короче говоря, образ идеального общества, открытого всему миру. Но после всеобщего оргазма жителей Лос-Анджелеса охватывает что-то вроде коллективной меланхолии. И в этом город еще провинциален.

В этой центробежной метрополии, как только вылезешь из своей машины, сразу же становишься правонарушителем; как только отправляешься в путь пешком - превращаешься в угрозу общественному порядку, как бродячая собака. Только эмигранты из стран третьего мира имеют право ходить пешком. В каком-то смысле это их привилегия, связанная с правом оккупировать пустынный центр метрополий. Для других ходьба, усталость, мышечная активность стали малодоступными благами, стали сервисом, цена которого очень высока. Так забавно вещи выворачиваются наизнанку. Опять же и очереди перед роскошными ресторанами или модными кафе выстраиваются более длинные, чем перед благотворительными столовыми. Это и есть демократия, когда знаки наивысшей бедности всегда имеют, по крайней мере, возможность войти в моду.

Одна из характерных проблем Америки - слава, отчасти по причине ее чрезвычайной редкости в наши дни, и вместе с тем из-за ее крайней вульгариза-

[130]

ции. "В этой стране каждый был или будет знаменит хотя бы в течение десяти минут" (Энди Уорхолл). И это правда. Так, слава пришла к тому, кто перепутал рейс и попал в Aucklande (что в Новой Зеландии) вместо Oaklande, что под Сан-Франциско. Это приключение сделало из него героя дня, у него повсюду берут интервью, о нем снимают фильм. Действительно, слава в этой стране удел не исключительных добродетелей или героических поступков, а своеобразия самой неприметной судьбы. Это удел абсолютно всех, поскольку чем однороднее система в целом, тем с большей вероятностью существуют миллионы индивидуумов, которые отличаются каким-то мельчайшим отклонением. Малейший изъян среднестатистической модели, мельчайший каприз компьютера достаточны, чтобы наградить любое ненормальное поведение, пусть даже самое заурядное, эфемерной славой.

Таково и совершенно белое изваяние Христа, несущего тяжелое распятие на Майн стрит в Венеции. На улице жара. И хочется сказать ему: все это уже свершилось две тысячи лет тому назад. Но, в действительности, он и не делает ничего нового. Просто несет свой крест, так же как другие несут на бортах своих машин надписи: Jesus save. Know Jesus(1) и т. д. Можно было бы заметить ему, что никто, абсолютно никто не видит его, и что он окружен всеобщими насмешками и безразличием. Но он скажет: точно так же было две тысячи лет назад.

Вершина отеля Бонавентура. Ее металлические конструкции и застекленные проемы медленно вращаются вокруг коктейль-бара. Внешнее движение этого небоскреба едва ощутимо. Потом начинает казаться, что движется платформа бара, а все остальное неподвиж-

(1) Спаси, Иисус Узнай Иисуса (англ.).

[131]

но. В конце концов начинает казаться, что весь город вращается вокруг неподвижной вершины отеля. Головокружительное чувство, которое не покидает и внутри отеля благодаря лабиринтообразному кружению пространства. Чисто иллюзионистская архитектура, чистый пространственно-временной гаджет - архитектура ли это еще? Игровая и галлюциногенная - не такова ли архитектура постмодерна?

Здесь не существует интерфейса внешнее/внутреннее. Зеркальные фасады только отражают окрестности, возвращая им же их собственный образ. Они гораздо более непроницаемы, чем любые каменные стены. Как люди, которые носят черные очки. Взгляд скрывается за ними, и другой видит только свое собственное отражение. Повсюду прозрачность взаимодействия заканчивается внутренней рефракцией. Плеер, черные очки, бытовая техника, начиненная электроникой, автомобили с множественными системами контроля и даже постоянный диалог со своим компьютером - все то, что мы помпезно называем коммуникацией и взаимодействием, теряется в складке каждой монады, в тени ее собственной формулы, в ее самоуправляющейся нише и искусственном иммунитете. Такие здания, как отель Бонавентура, претендуют на то, чтобы быть совершенным, самодостаточным микрогородом. И они скорее отделяются от города, чем взаимодействуют с ним. Они его больше не видят. Они отражают его, как черная поверхность. Из этих зданий больше нельзя выйти. Их внутреннее пространство, хотя и достаточно запутанное, не содержит в себе никакой тайны, как в той игре, где надо соединить все точки так, чтобы ни одна линия не пересекалась с другой И здесь тоже: все сообщается, но так, что два взгляда никогда не пересекутся.

На улицах - то же самое.

[132]

Переодетый человек с длинным клювом, перьями, в желтом капюшоне с отверстиями для глаз, этакий вырядившийся сумасшедший, фланирует по тротуару в даунтауне, и никто на него не смотрит. Здесь вообще не смотрят на других. Все слишком боятся, что на вас набросятся с сексуальными домогательствами, раздражающими просьбами о деньгах или сочувствии. Все отягощено сомнамбулической агрессивностью, и необходимо избегать контактов, чтобы уклониться от чьей-то потенциальной разрядки. Сумасшедшие освобождены, и все друг для друга являются потенциальными сумасшедшими. Все настолько спонтанно, сдержанности и манер так мало (одна лишь вечная кинематографическая улыбка - слишком слабая защита), что возникает чувство, будто все может взорваться в любой момент, и цепная реакция моментально выплеснет всю эту скрытую истерию. То же самое чувство и в Нью-Йорке, где паника - это аромат городских улиц; иногда, как например, в 1976 году, она принимает форму гигантской катастрофы.

Вокруг - фасады из дымчатого стекла, словно лица: матовые поверхности. Как если бы внутри зданий никого не было, как если бы за лицами никого не существовало. Там действительно никого нет. Таков идеальный город.

First International Bank, Croker Bank. Bank of America. Pentecostal Savings(1) (о, нет, это церковь). Все это собрано в центрах городов, заодно с крупными авиационными компаниями. Деньги - это что-то неуловимое, словно благодать, они никогда вам не принадлежат. Приходить и требовать их - значит оскорблять божество. Заслужили ли вы такую милость? Кто вы, и

(1) Первый Интернациональный банк, Крокер банк, Американский банк. Церковь пятидесятников (англ.).

[133]

что вы собираетесь с ними делать? Вас подозревают, что вы хотите их тратить, а траты неизбежно смердят, тогда как деньги так прекрасны в своей неуловимости и вневременности, и такими они

могут быть только в банке, куда их вкладывают, вместо того чтобы тратить. Стыдитесь и целуйте руку, которая вам их дает.

Совершенно верно то, что обладание деньгами, как и властью, сжигает, и требуются люди, которые возьмут на себя этот риск, за что мы должны быть этим людям бесконечно признательны. Поэтому я всегда пребываю в нерешительности, когда кладу деньги в банк, я боюсь, что никогда не осмелюсь взять их оттуда. Если вы идете на исповедь и оставляете ваши грехи на хранение в сознании исповедника, придете ли вы когда-нибудь, чтобы получить их обратно? К тому же атмосфера банка самая что ни на есть исповедальная (нет места более кафкианского, чем банк): сознайтесь, что у вас есть деньги и сознайтесь, что это ненормально. И это правда: иметь деньги - совершенно недопустимо, банк вас от этого освободит: "ваши деньги меня интересуют" - он вас шантажирует, его вожделие безгранично. Его бесстыдный взгляд обнажит ваши срамные уды, и вы будете вынуждены отдаться ему, чтобы его удовлетворить. Однажды я захотел закрыть свой счет и забрать всю наличность. Банкир отказался меня отпустить с такой суммой: это непристойно, опасно, безнравственно. Не хочу ли я, по крайней мере, получить дорожные чеки? Нет, только наличность, Да я просто спятил: в Америке вы буйнопомешанный, если вместо того, чтобы думать о деньгах и их чудесной неуловимости, вы будете таскать их с собой в виде купюр. Деньги грязны, это правда. И все эти святилища из бетона и металла, которые защищают нас от них - не лишние. Банк выполняет решающую социальную функцию, и совершенно логично,

[134]

что банковские строения образуют монументальный центр города.

Одна из наиболее прекрасных вещей в мире: на рассвете - волнорез в Санта-Монике с разбивающейся о него белой волной, серое небо на горизонте Венеции, бледно-зеленый или бирюзовый отель, возвышающийся над песками, и мотели, следующие друг за другом в полнейшем запустении, деградировавшие до грязных ламп и стен, покрытых граффити. Страдающие бессонницей любители серфинга преследуют первые волны; пальмы, столь меланхоличные в своей грации "безумных" лет (1919-1929) и вихря развлечений. Коса, идущая к Лонг Бич, настолько широка, что с ней может сравниться только залив Ипанема в Рио. Но в отличие от Рио, раскинувшегося возле надменного, пышного и претенциозного (но все-таки прекрасного) моря, здесь город заканчивается почти что в океане, как пригород морского курорта, туманное очарование которого он сохраняет. На рассвете это одно из самых незначительных побережий мира, почти рыбацье. Здесь, на лишенном значения берегу завершается Запад, завершается как путешествие, которое по мере приближения к своему концу теряет смысл. Необъятная метрополия Лос-Анджелес опрокидывается в море как пустыня, с той же праздностью.

LIVE OR DIE:(1) непонятное граффити на дамбе в Санта-Монике. Ведь в конце концов выбора между жизнью и смертью не существует. Если ты живешь - ты живешь, если ты умер - ты умер. Это все равно, что сказать: будь самим собой или не будь самим собой. Это идиотизм, и все же загадка. Можно понять это так: нужно жить интенсивно или исчезнуть, но это

(1) Живи или умри (англ.).

[135]

банально. По типу: Pay or die.(1) Кошелек или жизнь! - это превращается в: Жизнь или жизнь! Еще раз идиотизм: жизнь не обменивается на саму себя. Однако в этой неумолимой тавтологии существует поэтическое очарование - как и во всем том, где нечего понимать. В конечном счете, смысл этого граффити может быть таким: ты идиот, какого не сыщешь, хоть умри!

Пока они проводят время в библиотеках, я провожу его в пустынях или на дорогах. В то время как они черпают свой материал из истории идей, я черпаю его только из действительности, уличного движения или красот природы. Эта страна наивна, и в ней надо быть наивным. На всем здесь еще лежит печать первобытного общества: технологии, масс-медиа, тотальная симуляция (био, социо, стерео, видео) - все это доходит до дикого первобытного состояния. Незначимость сохраняет свой масштаб, и пустыня, даже в метрополиях, остается первосценной. Безмерность пространства, простота языка и характеров.

Мои охотничьи угодья - это пустыни, горы, freeways, Лос-Анджелес, safe-ways,(2) ghost town или downtown, а не университетские конференции. Пустыни, их пустыни я знаю лучше, чем они, которые повернулись спиной к собственному пространству, как греки повернулись спиной к морю, и я извлекаю из пустынь больше вещей, имеющих отношение к конкретной, социальной жизни Америки, чем когда-либо извлек из официальной и интеллектуальной социализованности.

Американская культура - наследница пустынь. По своей природе пустыни не являются придатками горо-

(1) Плати или умри (англ.)

(2) Безопасные дороги (по аналогии с freeways).

[136]

дов, они обозначают пустоту, радикальную наготу, которая присутствует на заднем плане всего человеческого общежития. В то же время пустыни обозначают его как метафору этой пустоты, произведенное человеком как продолжение пустыни, культуру как мираж и как непрерывность симулякра.

Природные пустыни переносят меня в пустыни знаков. Они учат меня читать в одно и то же время поверхность и движение, геологию и неподвижность. Они создают видение, очищенное от всего остального, от городов, отношений, событий, медиа. Они привносят экзальтированное видение опустошения знаков и человека. Они прочерчивают ментальную границу, за которой рушатся замыслы цивилизации. Они находятся за пределами сферы желаний. При избытке значений, интенций и претензий культуры необходимо всегда взывать к пустыням. Пустыни - наш мифический оператор.

Ромеро Саддле - Камино Сиело - Блю Каньон - Квик Сильвер Майн - Сикамор Каньон - Сан-Рафаэль Вилдернесс.

Поздним вечером, после трех часов дороги я потерялся в Сан-Рафаэль Вилдернесс. Я еду все время вперед, навстречу последним отблескам дня, потом навстречу отсветам маяков на прибрежном песке, но двигаюсь я или нет? Вокруг сгущаются сумерки, перспектива провести здесь всю ночь становится все реальнее, но виски создает приятное чувство безопасности. Наконец, после двух часов дороги и нисхождения в ад - вознесение к небесам: на горном хребте - Камино Сиело и панорама огней Санта-Барбары - ночная, воздушная.

[137]

Портервилль

Сквозь ровные посадки апельсиновых деревьев с темно-зеленой листвой безупречной геометрической формы просвечивают рыжеватые склоны холмов, напоминающих холмы Тосканы, покрытые, словно мехом, волнующейся травой. Аллея, образованная пятьюдесятью симметричными пальмами одинаковой высоты, ведет к небольшому дому плантатора с закрытыми ставнями. Так мог бы выглядеть обычный колониальный пейзаж, но это западный склон Скалистых гор, у самого начала Секвойя Национал Парк. Въезд в город, который со своими прямыми улицами схож с апельсиновыми садами и, по существу, городом не является; население его составляют мексиканские рабы, выкупившие у своих хозяев старые шевролеты (50-х годов выпуска). Въезд представляет собой аллею олеандров. В самом же городе поражает совершенно непостижимое отсутствие центра. Путешествуя по улицам в том и другом направлении, не удастся обнаружить ничего, что хотя бы отдаленно напоминало центральную точку. Нет ни банков, ни административных зданий, ни мэрии; город не имеет координат, он подобен плантации. Единственный признаки жизни - американский флаг неподалеку от мертвого отеля, единственного на весь город трехэтажного здания, рваные занавески которого развеваются при порывах вечернего ветра за разбитыми оконными стеклами. Комнаты не отпираются: хозяин-мексиканец не может найти ключей. Цены - смехотворные. Вы можете здесь жить целую неделю на 20 долларов. И тем не менее в каждой из комнат, где матрасы выпотрошены, стекла потускнели от пыли, постоянно работает телевизор, просто так, ни для кого, - в комнатах, открытых всем ветрам, даже в тех, которые больше не отпереть. Телевизоры можно увидеть с улицы, или по Край-

[138]

ней мере различить сквозь занавески их мерцание. Все коридоры, дорожки которых истерты до того, что просвечивают, предлагают только один указатель: ВЫХОД. Можно выходить во всех направлениях. Вы можете снимать здесь три комнаты в течение недели за цену, которую с вас возьмут за одну ночь в обычном мотеле. Возможно, этот отель предназначался для богатого общества Бэйкерсфильд, которое вот уже сорок лет предпочитает горную свежесть. Сегодня он еще является центром Портервилля, обреченным на постепенное обветшание. Но слишком жарко, чтобы побеспокоиться о нем.

На Портервилль медленно опускается ночь и начинается лихорадка Субботнего Вечера. American graffiti 85. Все машины проезжают две мили в обоих направлениях по главной трассе, образуя то неторопливую, то оживленную процессию, коллективный парад, участники которого пьют, едят мороженое, окликают друг друга из своих машин (тогда как днем все ездят, не замечая друг друга), - музыка, магнитофоны, пиво, мороженое. Имея тот же размах, что неспешное ночное движение по центральной магистрали Лас Вегаса или автомобильная процессия на улицах Лос-Анджелеса, здесь эта церемония превращается в провинциальную феерию субботнего вечера. Единственный элемент культуры, единственный элемент движения: машины. Ни культурного центра, ни развлекательного. Примитивное общество: та же моторная идентификация, тот же коллективный фантазм движения: завтрак, movie,(1) религиозная служба, любовь и смерть - все на колесах; жизнь полностью drive in.(2) Грандиозно. Все сводится к этому дефилированию светящихся молча-

(1) Кино (англ.).

(2) На колесах (англ.). Сеть социальных услуг для владельцев автомашин.

[139]

ливых скафандров (ибо все здесь происходит в относительной тишине; никаких изменений скорости, никаких ее превышений: это все те же плавно движущиеся монстры с автоматическим управлением, легко скользящие в общем потоке друг за другом). Ничего другого ночью не произойдет. Разве что где-то на окраине города под светом прожекторов, в волнах пыли, вздымаемой лошадьми, возле бейсбольного поля, неистовые скачки девиц 12-15 лет, настоящих девчонок из вестерна: они соревнуются между собой. А на следующее утро, в воскресенье, опустевшие, мало чем отличающиеся от пустыни улицы являют миру сверхъестественное спокойствие. Воздух прозрачен, крутом апельсиновые деревья. После ночного автомобильного парада все оставлено на откуп освещению чрезмерно широких авеню, темных store houses,(1) станций сервисного обслуживания, едва подающих признаки жизни. Сиротливый, без фар и огней реклам дневной свет, и только какие-то мексиканцы в поисках клиентов медленно едут на своих огромных машинах, и первые белые моют свои автомобили перед открытыми верандами. Светящаяся незначимость воскресного утра. Голографическая микромодель всей Америки.

Долина Смерти всегда столь велика и таинственна. Огонь, жар, свет - все составляющие жертвоприношения. В пустыню всегда надо приносить с собой что-нибудь для жертвоприношения и предлагать ей это как жертву. Какую-нибудь женщину. Если что-то равное по красоте пустыни должно здесь исчезнуть - то почему бы не женщина?

В американских пустынях не существует ничего более странного, чем сочетание свободных одежд, медленных ритмов, оазисов - сочетания, присущего

(1) Магазин (англ.).

[140]

коренным культурам этих пустынь. Все человеческое здесь - искусственно. Фенанс Крик - это оазис искусственного климата. Но нет ничего прекраснее этой искусственной свежести в самом пекле, искусственной скорости в самой средоточии природного пространства, электрического света среди бела дня или искусственной практики игры в затерянных казино. Райнер Бунхам прав: долина Смерти и Лас Вегас неотделимы друг от друга, и необходимо одновременно принимать как ненарушаемую длительность, так и самую безрассудную сиюминутность. Существует таинственное родство между бесплодностью пространств

и бесплодностью игры, между бесплодностью скорости и бесплодностью трат. В этом агрессивном и наэлектризованном синтезе заключена оригинальность пустынь Запада. То же самое относится и ко всей стране: необходимо принимать все вместе, ибо именно это столкновение противоположностей составляет иллюминационную, увеселительную сторону американского образа жизни - точно так же, как все в пустыне является частью магии пустыни. Если вы будете рассматривать все это общество в нюансах морального, эстетического или критического суждения о нем, то вы уничтожите его оригинальность, вытекающую из вызова суждению и удивительного смещения противоположных эффектов. Уклоняясь от такого смещения и такой чрезмерности, вы просто избегаете вызова, который это общество вам бросает. Сила контрастов, неразличимость положительных и отрицательных эффектов, столкновение рас, технологий, моделей, бесконечное кружение симулякров и образов - все это здесь таково, что вы должны принимать их как элементы сновидения в самой непостижимой последовательности, вы должны превратить это движение в неопровержимый и основополагающий факт.

[141]

Различия, проводимые за пределами Америки, в принципе не имеют здесь смысла. Бесплезно выделять черты американской цивилизации, на самом деле зачастую значительно превосходящей нашу (страну "высокой культуры") и в то же время утверждать, что это варвары. Бесплезно противопоставлять долину Смерти как возвышенный природный феномен и Лас Вегас как омерзительное явление культуры. Ибо первое - скрытая сторона второго, и они, по разные стороны пустыни, соответствуют друг другу как апогей проституции и зрелища апогею тайны и тишины.

Именно благодаря этому долина Смерти несет в себе что-то таинственное. Это иная красота, иная нежели та, которую являют пустыни Юты и Калифорнии вместе взятые, это красота возвышенная. Дымка чудовищной жары, которая ее окутывает, инверсированная (ниже уровня моря) глубина, подводный характер этого пейзажа с соляными озерами и mudhills,⁽¹⁾ кольцо высоких гор, которые придают этой картине вид замкнутого святилища, - место инициации, образованное земными провалами и очерченное лимбами, играющими всеми цветами спектра. Что меня всегда поражало так это зыбкость аллеи Мертвых, ее пастельные цвета, ее окаменевший покров, туманная фантазмагория ее темно-красных пород. Ничего унылого и болезненного: трансверберация, где все осязаемо, кристальная прозрачность воздуха, кристальная чистота света, корпускулярная аура цвета, полная экстраверсия тела среди жары. Участок какой-то другой планеты (во всяком случае место, куда не ступала нога человека), предлагающий иную, более глубокую темпоральность, по которой вы скользите как по тяжелой воде. Сознание, рассудок, само чувство принадлежности роду человеческому притупляются перед этим чистым, нетро-

(1) Грязевые холмы (англ.).

[142]

нутым знаком, которому 180 миллионов лет, и неумолимой загадкой нашего собственного существования. Это единственное место, где одновременно с цветовым спектром можно было бы воскресить спектр нечеловеческих метаморфоз, предворявших наше появление, этапы нашего последовательного развития: минералы, растительность, соляная пустыня, песчаные дюны, камни, руда, свет, тепло - все то, чем могла быть земля, все нечеловеческие формы развития, пройденные землей, объединенные в одном антологическом видении.

Пустыня - это естественное расширение внутренней тишины тела. Если язык, техника, сооружения человека - суть распространение его конструктивных способностей, то только пустыня есть распространение его способности к отсутствию, идеальный образ его исчезнувшей формы. Покидая Мохав, говорит Бунхам, по крайней мере на протяжении пятнадцати миль возникают сложности с адаптацией. Глаз не может сфокусироваться на близких объектах. Он больше не может полностью концентрироваться на вещах, и привлекающие внимание природные объекты или постройки, возведенные человеком, кажутся ему только досадными препятствиями, преграждающими путь взгляду. После возвращения из пустыни глаз вновь принимается искать ту совершенную пустоту, он только и может, что представлять себе пустыню сквозь обжитые пространства и всевозможные пейзажи. Сильное отвыкание, которое никогда не бывает

полным. Отодвиньте от меня всякую субстанцию... Но пустыня это нечто иное, нежели пространство, освобожденное от всякой субстанции. Она подобна тишине, которая не просто отсутствие звуков. Нет необходимости закрывать глаза, чтобы ее услышать. Ибо это также и тишина времени.

Здесь, в долине Смерти, присутствует и момент определенной кинематографии. Ибо вся ее таинственная

[143]

геология также представляет собой сценарий. Американская пустыня - это драматургия необычная, совершенно не театральная, в отличие от каких-нибудь альпийских уголков, и не такая сентиментальная, как лес или деревня. Не выветренная и однообразная, как освещенная луной австралийская пустыня. Не мистическая, как пустыни Ислама. Американская пустыня наполнена чисто геологическим драматизмом, соединяющим в себе наиболее острые и наиболее гибкие формы с формами подводными, самыми мягкими и самыми нежными: вся изменчивость земной коры дана там в синтезе, в неожиданном ракурсе. Все понимание земли и ее элементов собрано здесь, в зрелище, не имеющем себе равных: в зрелище геологического сверхпроизводства. Не только кино создало для нас кинематографическое видение пустыни, сама природа, задолго до людей, преуспела здесь в создании своего самого прекрасного спецэффекта

Бесполезно пытаться лишить пустыню ее киногеничности, чтобы сохранить ее первоначальное качество - двойное экспонирование здесь всеобъемлюще и непрерывно. Индейцы, mesas,⁽¹⁾ каньоны, небеса - все поглотило кино. И тем не менее, это наиболее захватывающее зрелище в мире. Следует ли предпочесть ему "аутентичные" пустыни и затерянные оазисы? Для нас, людей современных и сверхсовременных, как и для Бодлера, который смог уловить в искусстве тайну истинной современности, захватывающим является только естественное зрелище, которое в одно и то же время обнаруживает как наиболее волнующую глубину, так и тотальную симуляцию этой глубины. То же и здесь, где глубина времени открывается в глубине кадра (кинематографическо-

(1) Mesa (исп.) - плато, образованное остатками вулканических пород, подвергнувшихся эрозии

[144]

го). Долина Памятников - это геология земли, это индейский мавзолей и кинокамера Джона Форда. Это эрозия, это массовое истребление, но вместе с тем это тревелинг и аудиовизуальный ряд. Первое, второе и третье соединены в одном видении, которое нам здесь дано. И каждый этап незаметно завершает предыдущий. Уничтожение индейцев нарушает естественный космологический ритм здешних пейзажей, с которыми на протяжении тысячелетий было связано их магическое существование. Вместе с пионерами цивилизации на смену крайне медленному процессу пришел процесс неизмеримо более быстрый. Пятьдесятю годами позже он сменится кинематографическим тревелингом, который еще ускорит этот процесс и некоторым образом остановит исчезновение индейцев, воскрешая их как статистов. Таким образом, этот пейзаж оказывается своего рода хранителем всех геологических и антропологических событий, вплоть до самых недавних. Отсюда и та особенная сценография пустынь Запада, заключающаяся в том, что они соединяют в себе древнейшие иероглифы, ярчайшую светоносность и самую бесконечную поверхность.

Цвет здесь распадается на мельчайшие частицы и оторван от субстанции, преломлен в воздухе и скользит по поверхности вещей - отсюда и впечатление призрачности (ghostly), и в то же время затуманенности, полупрозрачности, спокойствия и оттененности пейзажей. Отсюда эффект миража, и вдобавок миража времени, столь близкого к полной иллюзии. Камни, пески, кристаллы, кактусы - все это вечно и вместе с тем эфемерно, нереально и оторвано от своих субстанций. Растительность скудна, но каждой весной она чудесным образом расцветает. Зато свет субстанциален, распылен в воздухе, именно он сообщает всем

[145]

цветам тот характерный пастельный оттенок, который подобает развоплощению, отделению души от тела. В этом смысле можно говорить об абстрактности пустыни, об органическом освобождении, об

обратной стороне низменного перехода тела к телесному небытию. Иссушенная, сияющая фаза смерти, где завершается разложение тела. Пустыня находится по ту сторону этой проклятой фазы гниения, этой влажной фазы тела, этой органической фазы природы.

Пустыня - возвышенная форма, отстраняющая всякую социальность, всякую сентиментальность, всякую сексуальность. Слово, пусть даже ободряющее - здесь всегда неуместно. Нежности не имеют смысла, если только женщина сама не опустошена охватившим ее на мгновение животным состоянием, когда плотское желание сочетается с безводной развоплощенностью. Но ничто не сравнится с тем, когда на долину Смерти и на веранду перед дюнами, на бесплотные прозрачные кресла мотеля в молчании спускается ночь. Жара при этом не спадает, просто наступает ночь, разрываемая автомобильными фарами. Тишина неслышанная, или, наоборот, она вся слышима. Это не тишина холода или наготы, не тишина отсутствия жизни - это тишина теплоты всего простирающегося перед нами на сотни миль неорганического пространства, тишина легкого ветра, стелящегося по поверхности солоноватой грязи Бадватер, ветра, ласкающего металлоносные пласты на Телефон Пик. Внутренняя тишина самой аллеи, тишина подводной эрозии - ниже уровня течения времени, как и ниже уровня моря. Здесь нет движения животных, здесь ничто не спит, ничто не разговаривает во сне; каждый вечер земля погружается здесь в абсолютно спокойные сумерки, в темноту своего щелочного зачатия, в счастливую низину своего детства.

[146]

Задолго до отъезда я живу одними воспоминаниями о Санта-Барбаре. Санта-Барбара это всего лишь сновидение со всеми процессами, которые там протекают: набившая оскомину реализация всех желаний, конденсация, смещение, легкость... все это очень быстро становится ирреальным. О, прекрасные дни! Этим утром на балконе умерла птица, я сфотографировал ее. Но никто не безразличен к своей собственной жизни, и малейшие катаклизмы все еще вызывают волнение, В своем воображении я был здесь задолго до того, как приехал сюда, и внезапно это мое местопребывание стало хранилищем моей прошлой жизни. В последние недели время будто бы умножилось благодаря тому чувству, что меня уже больше не будет здесь и что каждый день я ощущаю Санта-Барбару, с ее роковой притягательностью и безвкусицей, как предопределенное место вечного возвращения.

В зеркальце заднего обзора памяти все исчезает, быстрее и быстрее. Два с половиной месяца изглаживаются за несколько мгновений переключения сознания, которое происходит еще более быстро, чем jet leg.(1) Сложно удержать живое восхищение, внезапное озарение, сложно сохранить силу воздействия вещей. Все это проходит скорее, чем возникает. Когда-то была милая привычка пересматривать фильмы; теперь она исчезает. Сомневаюсь, что мы будем переживать свою жизнь заново за одно мгновение смерти. Сама возможность Вечного Возвращения становится ненадежной: эта чудесная перспектива предполагает, что вещи должны восприниматься в необходимой и неизбежной последовательности, которая превосходит их самих. Ничего подобного нет сегодня, когда эта по-

(1) Нарушение биологического ритма при перелете из одного часового пояса в другой.

[147]

следовательность неустойчива и лишена будущего. Вечное Возвращение - это возвращение бесконечно малого, дробного, это навязчивый повтор микроскопического и нечеловеческого масштаба, это не экзальтация воли, не утверждение незыблемости одного и того же события, не его окончательное закрепление знаком, как этого хотел Ницше, - это вирусное возобновление микропроцессов, которое, разумеется, неизбежно, но которое никакой могущественный знак не сделает фатальным для воображения (ни атомный взрыв, ни вирусная имплозия не могут быть схвачены воображением). Таковы события, которые нас окружают: микроскопические и мгновенно стирающиеся.

Возвращаться из Калифорнии - значит возвращаться в уже виденный, уже изжитый нами универсум, который лишен очарования предшествующей жизни. Он был покинут в надежде, что он изменится в ваше отсутствие, но ничего такого не произошло. Он хорошо обходился без вас, и он быстро приспособится к вашему возвращению. Люди и вещи ведут себя так, чтобы создавалось впечатление, что вы и вовсе не уезжали. Я сам покинул все это без угрызений совести и обретен без особого волнения. Люди

в тысячу раз больше заняты своими мелкими событиями, чем странностями какого-то чужого мира. Поэтому рекомендуется скромно приземлиться и вежливо сойти вниз, затаивая дыхание и воскрешая несколько картин, которые еще сияют в ваших воспоминаниях.

Противопоставление (а не сопоставление) Америки и Европы выявляет существующее между ними несоответствие и непреодолимый разрыв. И не просто разрыв, а целую пропасть современности - вот что нас разделяет. Современными рождаются, современными не становятся. Мы так никогда и не стали ими. В Париже бросается в глаза XIX век. Приезжая из Лос-Ан-

[148]

джелеса, попадаешь в XIX век. Каждая страна несет в себе что-то вроде исторического предназначения, которое решительным образом определяет ее черты. Для нас - это буржуазная модель 1789 г. и бесконечное разложение этой модели, которая определяет очертания нашего пейзажа. Ничего не поделаешь: все здесь крутится вокруг буржуазных грехов XIX века.

[149]

ВОПЛОЩЕННАЯ УТОПИЯ

Для европейца Америка и по сей день соответствует скрытой форме изгнания, фантазму эмиграции и изгнания и, таким образом, форме усвоения его же собственной культуры. В то же время Америка соответствует агрессивной экстраверсии и, таким образом, нулевой степени этой самой культуры. Никакая другая страна не воплощает с такой полнотой функцию раз-воплощения и в то же время обострения, радикализации того, что присутствует в наших европейских культурах... Внезапный переворот или шок, вызванный потерей своего географического пространства, которое, с точки зрения отцов-основателей XVII века, удваивает добровольную эмиграцию человека внутрь собственного сознания, на Новом Континенте превратили в прагматический экзотеризм то, что в Европе было критическим и религиозным эзотеризмом, Все устройство американского общества основывается, с одной стороны, на утверждении морального закона в сознании людей, на радикализации утопических требований, всегда носивших сектантский характер, а с другой стороны - на непосредственной материализации этой утопии в труде, нравах и образе жизни вообще. Прибытие в Америку и по сей день представляет собой приобщение к той "религии" образа жизни, о которой

[150]

говорил Токвиль. Изгнание и эмиграция превратили материальную утопию образа жизни, успеха и действия в совершенную иллюстрацию нравственного закона и в какой-то мере трансформировали ее в первосцену. На нас, европейцев, оказала большое влияние революция 1789 года, отметившая нас, правда, иной печатью: печатью Истории, Государства и Идеологии. Нашей первосценой остаются политика и история, а не утопия и мораль. И если "трансцендентная" революция для европейца уже лишена целей и средств, то мы не можем сказать то же самое об имманентной революции американского образа жизни, о том утверждении прагматизма и морализма, которое сегодня, как и вчера, составляет патетику Нового Света.

Америка - это оригинальная версия современности, мы же - версия дублированная или с субтитрами. Для Америки вопрос об истоке не существует, она не культивирует ни свои корни, ни какую-то мифическую аутентичность, она не имеет ни прошлого, ни основополагающей истины. Не ведая первичного накопления времени, Америка постоянно живет в современности. Не зная медленной, многовековой аккумуляции принципа истины, она живет постоянной симуляцией, в постоянной актуальности знаков. Америка не имеет своей пратерритории, земли индейцев сегодня превратились в резервации и представляют собой музеи вроде тех, где хранятся картины Рембрандта и Ренуара. Да это все и не важно - у Америки нет проблем, связанных с идентификацией. Ибо будущее могущество окажется в руках народов без корней, без аутентичности: народов, которые сумеют извлечь из этого все, что возможно. Посмотрите на Японию, которая в чем-то ярче, чем США, иллюстрирует это за счет непостижимого парадокса, связанного с преобразованием территориальной и феодальной замкнутости в могущество, не зависящее

[151]

от исходных условий. Япония - это уже спутник планеты Земля, Но в свое время Америка была уже спутником планеты Европа. Хотим мы этого или нет, будущее - за искусственными спутниками.

Соединенные Штаты - это воплощенная утопия. Не стоит судить об их кризисе так же, как мы судим о нашем - кризисе старых европейских стран. У нас - кризис исторических идеалов, вызванный невозможностью их реализации. У них - кризис реализованной утопии, как следствие ее длительности и непрерывности. Идиллическая убежденность американцев в том, что они - центр мира, высшая сила и безусловный образец для подражания - не такое уж заблуждение. Она основана не столько на технологических ресурсах и вооруженных силах, сколько на чудесной вере в существование воплотившейся утопии - общества, которое с невыносимым, как это может показаться, простодушием, зиждется на той идее, что оно достигло всего, о чем другие только мечтали: справедливости, изобилия, права, богатства, свободы; Америка это знает, она этому верит и, в конце концов, другие тоже верят этому.

В современном кризисе ценностей весь мир в конце концов обращается к культуре, которая осмелилась путем сенсационного переворота разом материализовать эти ценности, к культуре, которая благодаря географической и ментальной отъединенности эмигрантов могла помыслить о том, чтобы создать во всех отношениях идеальный мир; не надо, к тому же, пренебрегать фантазматическим освещением всего этого в кино. Что бы там ни было, что бы ни думали о высокомерии доллара или корпорациях, американская культура благодаря бредовой убежденности, что в ней реализованы все мечты, притягательна для всего мира и даже для тех, кому она причиняет страдания,

[152]

Впрочем, убеждение это не столь уж бредовое: все общества, созданные первооткрывателями, в той или иной мере были идеальными. Даже иезуиты в Парагвае и португальцы в Бразилии создали в каком-то смысле идеальное, патриархальное, рабовладельческое общество, но, в отличие от модели северян - англосаксонцев и пуритан, модель южан не могла стать универсальной для современного мира. По мере того, как идеал экспортируется, гипостазируется по ту сторону океана, он очищается от своей истории, развивается, получая свежую кровь и энергию экспериментаторства, Динамизм "новых миров" всегда свидетельствует об их превосходстве над той страной, откуда они вышли: они осуществляют идеал, который остальные лелеют как конечную и (втайне) недостижимую цель.

В этом смысле колонизация была мировой сенсацией, оставившей повсюду, даже когда она закончилась, глубокие и ностальгические следы. Для Старого Света она представляет единственный в своем роде опыт идеализированной коммутации ценностей, почти как в научно-фантастическом романе (атмосферу которого она сохраняет, как, например в Соединенных Штатах), что приводит к короткому замыканию в дальнейшей судьбе этих ценностей в тех странах, откуда они вышли. Внезапное появление этого общества на карте сразу упраздняет значение обществ исторических. Усиленно экстраполируя свою сущность за море, последние теряют контроль над собственной эволюцией, Идеальная модель, которую эти общества выделили, упразднила их самих. И никогда больше эволюция не возобновится в форме плавного поступательного движения. Для всех ценностей - до сей поры трансцендентных - момент их реализации, проецирования или ниспровержения в реальное пространство (Америка) - момент необратимый. В любом случае именно это отличает нас от американцев. Мы никогда

[153]

не догоним их, и мы никогда не будем иметь их простодушной убежденности. Мы можем лишь подражать им, пародировать их с опозданием на пятьдесят лет - впрочем, безуспешно. Нам недостает души и дерзости того, что можно было бы назвать нулевой степенью культуры, силой не-культуры. Так или иначе мы напрасно пытаемся приспособиться к этому видению мира, которое всегда будет ускользать от нас, точно так же как трансцендентальное и историческое мировоззрение (Weltanschauung) Европы будет ускользать от американцев. Так же, как страны третьего мира не в состоянии усвоить ценности демократии и технологического прогресса: непреодолимые разрывы существуют и не сглаживаются.

Мы останемся утопистами, тоскующими по идеалу, но, в сущности, испытывающими отвращение к его реализации, признавая, что все возможно, но никогда не признавая, что все

осуществлено. Так утверждает Америка. Наша проблема заключается в том, что наши старые ценности - революция, прогресс, свобода - исчезли, прежде чем мы к ним приблизились, так и не получив возможности материализоваться. Отсюда и меланхолия. У нас нет никаких шансов на сенсацию.

Мы живем в отрицании и противоречиях, они живут в парадоксе (ибо идея воплощенной утопии парадоксальна). И особенности американского образа жизни во многом определяются этим прагматическим и парадоксальным юмором, в то время как наш образ жизни характеризуется (характеризовался?) изощренностью критического ума. Хотя американские интеллектуалы завидуют нам в этом и хотели бы усвоить эти идеальные ценности, историю, воскресить философские или марксистские деликатесы старой Европы. Вразрез со всем тем, что составляет их изначальное бытие, поскольку очарование и могущество американской вне-культуры в действительности про-

[154]

исходит из непосредственной материализации и без каких-либо предшествующих моделей.

Когда я вижу американцев, особенно интеллектуалов, с тоской поглядывающих на Европу, ее историю, ее метафизику, кухню, прошлое, я говорю себе, что речь идет в данном случае о каком-то неудавшемся переносе. История и марксизм в чем-то подобны тонким винам и кухне: они не прижились за океаном, несмотря на трогательные попытки их привить. Это справедливый реванш за то, что мы, европейцы, так никогда и не смогли на деле приручить современность, которая оказалась не в состоянии пересечь океан в обратном направлении. Существуют продукты, которые не выносят транспортировки. Тем хуже для нас, тем хуже для них. Если для нас общество - это цветок ядовитый, то для них история - это цветок экзогенный. Его аромат внушает доверие не большее, чем букет калифорнийских вин (нас хотят сегодня заставить поверить в обратное, но из этого ничего не выходит).

Возникает ощущение, что не только историю, но и современную стадию развития капитала в этом "капиталистическом" обществе догнать никогда не удастся. Да и нет вины наших марксистских критиков в том, что, как бы они ни гнались за капиталом, они не в состоянии за ним поспеть. Когда они настигают одну его фазу, он уже перешел к другой (Е. Мандел и его третья фаза мирового капитала). Капитал хитер, он не играет в критические игры, игры истории, он обманывает диалектику, которая описывает его лишь задним числом, в запаздывающей революции. Даже революции, направленные против капитала, совершаются лишь затем, чтобы дать новый импульс его собственной революции: они тождественны *exogenous events*,⁽¹⁾ о

(1) Экзогенное событие (англ.).

[155]

которых говорит Мандел, - таким, как войны или кризисы, как открытие золотых приисков, - событиям, которые переводят процесс развития капитала на другие рельсы. В конце концов все эти мыслители сами демонстрируют тщетность своих надежд. Заново изобретая капитал на каждой его стадии, исходя из примата политической экономии, они доказывают абсолютное лидерство капитала как исторического события. Они попадают в ловушку, которую сами себе уготовили, лишая себя малейшей надежды выбраться из нее. При этом подтверждается - и, может быть, в этом состоит их цель - бесконечность их запаздывающего анализа.

Америка никогда не испытывала недостатка ни в силе, ни в событиях, ни в людях, ни в идеях, но все это не составляет истории. Октавио Пас был прав, когда утверждал, что Америка создавалась с намерением ускользнуть от истории, построить утопию, в которой можно было бы укрыться от нее, в чем она, отчасти преуспев, упорствует и по сей день. Понятие истории как трансцендентности социального и политического разума, как диалектически противоречивого понимания общества не принадлежит американцам - точно так же и современность, понимаемая как изначальный разрыв с некоей подлинной историей, никогда не станет нашей. Мы уже довольно давно живем с тягостным ощущением этой современности, чтобы понять это. Европа создала определенный тип феодализма, аристократии, буржуазии, идеологии и революции: все это имело смысл для нас, но больше, в сущности, ни для кого. Все те, кто хотел подражать этому, стали посмешищем или роковым образом сбились с истинного пути (да и мы

сами только имитируем себя, мы пережили самих себя). Америка же развивалась в отрыве от исторического прошлого в условиях совре-

[156]

ценности: здесь и нигде больше современность самобытна. Мы можем только подражать ей, не имея сил бросить ей вызов на ее собственной территории. Если уж что-то произошло, то ничего не попишешь. И когда я вижу Европу, мечтающую любой ценой заполучить эту современность, я говорю себе, что и здесь тоже мы имеем дело с неудачным переносом.

Мы всегда в центре, но это центр Старого Света. Они, некогда представлявшие собой маргинальную трансцендентность этого Старого Света, сегодня оказались новым и экс-центричным центром. Экс-центрично само их рождение. Мы никогда не сможем этого отнять у них. Мы никогда не сможем экс-центрироваться, де-центрироваться так же, как они, мы никогда не будем современны в собственном смысле этого слова и никогда не будем иметь той же свободы - не формальной, которую мы пытаемся утвердить, но той конкретной, гибкой, функциональной, активной свободы, которую мы наблюдаем в американском обществе и в сознании каждого его гражданина. Наша концепция свободы никогда не сможет соперничать с их пространственной и подвижной свободой, которая является следствием их освобождения от исторической привязанности к центру.

С того дня, как по ту сторону Атлантики родилась во всей своей мощи эта эксцентричная современность, Европа начала исчезать. Все мифы сместились. Сегодня все мифы современности американские. Сокрушаться об этом не приходится. В Лос-Анджелесе Европа исчезла. Как сказал И. Хупперт, "У них есть все, Они ни в чем не нуждаются. Они завидуют, конечно, и восхищаются нашим прошлым и нашей культурой, но в сущности мы для них что-то вроде изысканного третьего мира".

В сфере политики от первоначальной децентрации навсегда останется федерализм, отсутствие центра, а

[157]

на уровне культуры и нравов - децентрализация, эксцентричность, характерная, в отличие от Европы, для всего Нового Света. В Соединенных Штатах нет неразрешимой проблемы федерации (разумеется, была война между Севером и Югом, но мы говорим о настоящей федеральной общности), поскольку американцы с самого начала представляли собой культуру, соединившую все национальные и расовые особенности, соперничество и разнородность. Это становится очевидным в Нью-Йорке, где каждое здание по очереди властвовало над городом, где по-своему это делал и каждый этнос и где, однако, все это не порождает разобщенности, а создает определенную энергетику, где нет ни единства, ни множества, а есть только напряженность соперничества, сила антагонизма, создающая сообщество, взаимное притяжение членов коллектива, объединенных, помимо культуры или политики, в неистовстве или в самой банальности образа жизни.

Тот же идейный уровень обуславливает основное различие расово-этнических особенностей в Америке и Франции. Там, в Америке, гремучая смесь из множества европейских рас, и, кроме того, рас экзогенных, породила особую ситуацию. Расовые различия изменили облик страны и придали ей характерную сложность. Во Франции изначально не существовало ни смешения, ни слияния рас, ни вызова, который бросает один этнос другому. Колониальная проблема, оторванная от своего исторического контекста, была просто-напросто перенесена в метрополию. Все иммигрировавшие - это, в сущности, харки, (1) находящиеся под социальным протекторатом своих угнетателей, от которых они отличаются только своей нищетой и

(1) Алжирцы - служившие во вспомогательных частях французской армии в Алжире (с 1954 по 1962 гг)

[158]

фактической пожизненной ссылкой. Иммиграция, возможно, и животрепещущий вопрос, однако присутствие нескольких миллионов иммигрантов не наложило никакого отпечатка на жизнь французов, не

изменило облик страны. Именно поэтому, когда возвращаешься во Францию, тебя преследует неотвязное впечатление бытового расизма - явления лживого и постыдного для всего мира. Таково следствие колониальной проблемы, в которой замешана нечистая совесть колониста и колонизированного. В то же время в Америке каждый этнос, каждая раса развивает свой язык, свою конкурентоспособную культуру, превосходящую подчас "коренную", и каждая группа по-очередности одерживает символическую победу. Речь идет не о формальном равенстве или свободе, но о свободе фактической, которая выражается в соперничестве и вызове, что придает конфронтации рас неповторимую динамику и открытость.

Наша европейская культура сделала ставку на универсальность, и опасность, которая ее подстерегает - пасть жертвой этой универсальности. В равной мере это относится как к расширению понятий рынка, денежного обмена или средств производства, так и к империализму идеи культуры. Надо остерегаться этой идеи, которая, как и идея революции, стала универсальной, лишь превратившись в абстракцию, и благодаря этому стала так же пожирать сингулярности, как революция своих собственных детей.

Следствием этой претензии на универсальность, является ее равная неспособность принимать различные формы внизу и объединяться в федерацию наверху. Нация или культура, ставшая централизованной в результате длительного исторического процесса, испытывает непреодолимые трудности как в плане создания жизнеспособных подмножеств, так и в плане интегрирования в когерентные сверхмножества. Над

[159]

самим процессом централизации тяготеет некий рок. Отсюда возникают нынешние трудности обрести порыв, культуру, европейский динамизм. Отсюда - неспособность продуцировать событие федерального масштаба (Европа), местного масштаба (децентрализация), расовой или многорасовой природы (смешанность). Слишком прочно увязнув в своей истории, мы способны лишь на стыдливую централизованность (плюрализм а ля Клошмерль) и стыдливую скученность (наш вялый расизм).

Принцип воплощенной утопии объясняет отсутствие метафизики и воображения в американской жизни, а также их бесполезность. Он создает у американцев восприятие реальности, отличное от нашего. В реальном нет ничего невозможного, и никакие неудачи не могут заставить усомниться в этом. Что было помыслено в Европе, реализуется в Америке - все, что исчезает в Европе, вновь появляется в Сан-Франциско!

В то же время идея воплощенной утопии - идея парадоксальная. Если европейское мышление характеризуется негативизмом, иронией, возвышенностью, то мышление американцев характеризуется парадоксальным юмором свершившейся материализации, всегда новой очевидности, всегда удивляющей нас свежести законно свершившегося факта, юмором естественной видимости вещей, в то время как мы склоняемся к тревожному синдрому *deja vu* - и мрачной трансцендентности истории.

Мы упрекаем американцев за то, что они не умеют анализировать и создавать концепции. Но, обвиняя их в этом, мы несправедливы. Мы воображаем, что все сосредоточивается в трансцендентности, и что не существует ничего, кроме того, что было помыслено в понятии трансцендентного. Они же не только совер-

[160]

шенно не заботятся об этом, но видят все это в обратной перспективе. Для них важно не осмысливать реальность, но реализовывать понятие и материализовывать идеи. Не только идеи религии и просвещенной морали XVIII века, но и сновидения, научные достижения, сексуальные перверсии. Они материализуют свободу, а также бессознательное. Они материализуют наши фантазмы пространства и вымысла, а также стремление к искренности и добродетели, или невероятные технические проекты - все то, о чем грезили по эту сторону Атлантики, получило шанс реализоваться по ту. Они производят реальное, исходя из своих собственных идей, мы трансформируем реальное в идеи или в идеологию. В Америке имеет смысл только то, что происходит или проявляется, для нас - только то, что мыслится или скрывается. Даже материализм в Европе - это только идея, тогда как в Америке материализм воплощается в технической

модернизации вещей, в преобразовании образа мышления в образ жизни, в "съемке" жизни, как говорят в кино: Мотор! - и камера заработала. Ибо материальность вещей - это, конечно же, их кинематография.

Американцы верят в факты (fait), но не в сделанность (facticite). Они не знают, что факт, как предполагает само это слово, сделан. Им свойственна вера в факты, в тотальную истинность того, что делается, и того, что видится, без оглядки на то, что мы называем видимостью, или правилами приличия; то же самое касается самой прагматической очевидности вещей: выражение лица не обманывает, поведение не обманывает, научный процесс не обманывает - ничто не обманывает, ничто не амбивалентно (и, в сущности, так все и есть: ничто не обманывает, обмана не существует, существует только симуляция, которая как раз и есть сделанность факта), благодаря своей вере в

[161]

свершившийся факт, наивности дедукций, непризнании злого начала в вещах американцы составляют подлинное утопическое общество. Надо быть утопистом, чтобы думать, что в обществе, каким бы оно ни было, все может быть столь наивным. Другие общества отмечены какой-нибудь ересью, диссидентством, недоверием к реальности, верой в нечистую силу и в заговоры против нее, верой в значимость приличий. Здесь же нет ни диссидентства, ни сомнения, король голый, а все факты - на ладони. Хорошо известно, что американцы очарованы желтыми расами, в которых они предполагают существование высшей формы хитрости, этого отсутствия истины, которого они так боятся.

Американскому обществу, правда, не хватает иронии, так же как и общественной жизни, веселья. Внутреннее очарование манер, театр социальных связей - все перенесено на внешнее, на рекламу жизни и образа жизни. Это общество, которое неутомимо оправдывается в собственном существовании. Всему должна быть придана гласность - что почем, кто сколько зарабатывает, кто как живет, и для игры более тонкой не остается места. Внешность (look) этого общества - самореклама. Подтверждение тому - повсюду мелькающий американский флаг: на плантациях, в населенных пунктах, на станциях обслуживания, на надгробных плитах, и это не знак доблести, а своего рода знаменитый фирменный знак. Просто-напросто лейбл самого прекрасного, преуспевшего многонационального предприятия: США. Именно так, наивно, без иронии и протеста, его живописали гиперреалисты (Джим Дайн в шестидесятые годы), подобно тому как некогда поп-арт радостно переносил на свои полотна удивительную банальность товаров потребления. Во всем этом нет ничего от злой пародии Джимми Хендрикса на американский гимн. Единственное, что можно там

[162]

найти, так это легкую иронию, нейтральный юмор приевшихся вещей, юмор mobile-home и огромного гамбургера пятиметровой длины на биллборде, поп- и гипер-юмор, столь характерный для американской среды, где вещи словно наделены снисходительностью в отношении собственной обыденности. Но точно так же они снисходительны и к собственному безумию. Говоря более обобщенно, они не претендуют на экстраординарность, они сама экстраординарность. Они суть та экстравагантность, которая всегда придает Америке ее необычность, а отнюдь не сюрреалистичность (сюрреализм - все еще эстетическая, чисто европейская по духу, экстравагантность); нет, здесь экстравагантность перешла в вещи. Безумие, субъективное у нас, стало здесь объективным. Ирония, у нас субъективная, сделалась объективной здесь. Фантасмагоричность, чрезмерность, которые у нас характеризуют ум и мышление, здесь перешли в вещи.

Какими бы ни были скука и кошмар американской повседневности - не чуждые и другим странам, - американская рутина будет в тысячу раз интереснее, чем европейская, и в особенности французская. Может быть, потому, что обыденность родилась здесь из крайней протяженности, экстенсивной монотонности и предельной вне-культурности. В Америке рутинность задана изначально - как иная крайность, как обратная сторона скорости, вертикальности, чрезмерности, доходящей до бесстыдства, и безразличия к ценностям, граничащего с аморализмом. Тогда как французская рутина представляет собой отбросы буржуазной повседневности, порожденной концом аристократической культуры и превратившейся

в мелкобуржуазный маньеризм, то сама буржуазия убывала как шагреновая кожа в течение всего XIX века. В этом все и дело: нас отделяет от них труп буржуазии, именно она принесла нам хромосому пошлости,

[163]

в то время как американцы сумели сохранить юмор в материальных проявлениях очевидности и богатства.

По той же причине все, что относится к области статистики, европейцы воспринимают как злой рок, как свое личное поражение и бросают судорожный вызов цифрам. Для американцев, напротив, статистика является оптимистическим стимулом, показателем успеха, счастливым приобщением к большинству. Это единственная страна, в которой количество может восхищаться собой без всяких угрызений совести.

Снисходительность и юмор, сказавшиеся в пошлости вещей, характерны для американцев как в отношении самих себя, так и в отношении к другим. У них приятная, неторопливая манера размышлять. Они не претендуют на то, что мы называем умом, они не чувствуют угрозы со стороны ума других. Для них это всего лишь форма индивидуального сознания, которой не следует слишком гордиться. Они не стремятся сходу что-либо отрицать или опровергать, их естественный порыв - одобрять. Когда мы говорим: я с вами согласен - то только для того, чтобы потом все опровергнуть. Когда американец говорит, что согласен с вами, это произносится со всей искренностью, без всякой задней мысли. Но очень часто он подтвердит ваш анализ фактами, статистическими данными или жизненным опытом, которые де факто лишают этот анализ всякой концептуальной ценности.

Эта не лишенная юмора снисходительность к себе свидетельствует об обществе, уверенном в своем богатстве и своем могуществе, что, вероятно, в какой-то мере подтверждает высказывание Ханны Арентс, что американская революция, в отличие от всех европейских, революция успешная. Но даже у этой успешной революции есть свои жертвы и свои символы жертвенности, Например, убийство Кеннеди, на котором, в конечном счете, основывается современное правле-

[164]

ние Рейгана. Это убийство никогда не было ни отмщено, ни как-то объяснено, и на это есть свои основания. Не будем говорить об истреблении индейцев, энергетика которого и по сей день распространяется по всей Америке. Это свидетельствует не только о снисходительности, но и об агрессивности саморекламы, самооправдания американского общества, о торжествующей агрессивности, которая является необходимым компонентом успешных революций.

Токвиль с жаром описывает преимущества демократии и американской конституции, восхваляя свободный образ жизни и спокойствие нравов (а не равенство перед законом), превосходство моральной организации общества (а не политической). Затем он с тем же здравомыслием описывает уничтожение индейцев и положение черных, ни разу не сопоставляя два эти факта. Словно добро и зло развивались независимо друг от друга. Можем ли мы, живо ощущая то и другое, абстрагироваться от их связи? Разумеется, сегодня мы сталкиваемся с тем же самым парадоксом: мы никогда не постигнем тайну, которая связывает зло, лежащее в основе величия, с самим этим величием. Америка могущественна и оригинальна, Америка агрессивна и отвратительна - не стоит пытаться вычеркнуть одно или другое или связать одно с другим.

Но как обстоит дело с этим парадоксальным величием, с этим своеобразным положением Нового Света, каким его описывал Токвиль? Что же произошло с американской "революцией", которая состояла в динамическом сопряжении интересов личности и хорошо темперированной коллективной морали? Эта проблема была неразрешима в Европе, и именно по этой причине она составляла в течение XIX века проблематику истории, государства и исчезновения государства, которую Америка не знает. Как обстоит дело с

[165]

описанным Токвилем вызовом: может ли нация заключить договор о власти на одном только основании заурядных интересов отдельного индивида? Может ли существовать соглашение о равенстве и

банальности (с точки зрения выгоды, права и богатства), сохраняющее печать доблести и самобытности (ибо что такое общество без элемента героического)? Короче говоря: сдержал ли Новый Свет свои обещания? Ощутил ли он в полной мере торжество свободы или только вред равенства?

Свободу и пользование этой свободой чаще всего связывают с расцветом американского могущества. Но свобода сама по себе не создает никакого могущества. Свобода, понимаемая как общественная деятельность, как коллективный дискурс общества о своих собственных начинаниях и своих собственных ценностях, скоро затерялась в индивидуальной свободе нравов и пропаганде (которая, как известно, есть один из главных видов активности американцев). Следовательно, американское могущество породило равенство и то, что из него вытекает. Об этом равенстве прекрасно сказал Токвиль: "Я упрекаю равенство вовсе не в том, что оно вовлекает людей в погоню за запрещенными наслаждениями, а в том, что оно полностью поглощает их поиском наслаждений дозволенных"; равенство - это современное выравнивание статусов и ценностей и малозначительность черт и характеров, вызывающее упомянутое могущество к жизни. В связи с этим равенством и возникает парадокс Токвиля: американское общество тяготеет одновременно к абсолютной незначимости (все вещи стремятся к тому, чтобы уравниваться и раствориться в общем могуществе) и к абсолютной оригинальности - сегодня еще больше, чем сто пятьдесят лет тому назад: отдача возросла благодаря географическим масштабам. Гениальный универсум, появившийся благодаря неудер-

[166]

жимому развитию равенства, пошлости и незначимости.

Этот динамизм общности, захватывающая динамика уничтожения различий ставит, как об этом сказал Токвиль, новую проблему перед социологией. К тому же, странно наблюдать, как мало изменились американцы за два столетия; они изменились гораздо меньше, чем европейские общества, захваченные политическими революциями XIX столетия; американцы, отгороженные океаном, просторы которого сделали из них что-то вроде острова во времени, сохранили в целостности и сохранности утопическую и моральную перспективу мыслителей XVIII века или даже пуританских сект XVII века, трансплантированную и укрытую в надежном месте от всех исторических перипетий. Этот пуританский и моральный гистерезис - гистерезис изгнания и утопии. Мы их обвиняем: почему революция не произошла здесь, в новой стране, в стране свободы, передовом бастионе капитализма? Почему "социальное", "политическое", наши излюбленные категории, так слабо усвоены здесь? Дело в том, что, поскольку европейские социальные и философские воззрения XIX века не пересекли Атлантику, в Америке по-прежнему процветают утопия и мораль, идея счастья и чистоты нравов, иными словами все то, с чем в Европе политическая идеология, во главе с Марксом, покончила, создав "объективную" концепцию исторического развития. Именно с этой точки зрения мы приписываем американцам их историческую наивность и моральное лицемерие. Но в своем коллективном сознании они больше предрасположены к моделям мышления XVIII века: утопической и прагматической, нежели к тем, которые были навязаны Французской революцией: идеологической и революционной.

Почему секты здесь так могущественны и так динамичны? Водоворот рас, институтов и технологий дол-

[167]

жен был бы давно их поглотить. Но как раз здесь они и выжили, сохранив изначальную мистическую восторженность и моральную одержимость. Каким-то образом именно сектантская микромодель разрослась до масштабов всей Америки. С самого начала секты играли главную роль в этом переходе к реализованной утопии, который представляет собой эквивалент реализации подавленного желания. Они живут утопией (Церковь ее рассматривает в качестве возможной ереси) и стремятся приблизить Царство Божие на земле, в то время как Церковь уповает на спасение и христианские добродетели.

Предназначение секты как будто разделила вся Америка: все пути спасения были немедленно определены. Существование множества разных сект не должно вводить нас в заблуждение: ведь в Америке

моральные устои, потребность в вечном блаженстве, реальная отдача, неизменное стремление к самооправданию и, возможно, психоз и неистовая восторженность сектанства затрагивают всю страну целиком.

Если Америка потеряет эту моральную перспективу самой себя, она рухнет. Это, может быть, и неочевидно европейцам, для которых Америка - это циничная держава, а ее мораль - лицемерная идеология. Мы не хотим верить тому, что сами американцы думают о своей морали, и мы не правы. Когда они серьезно задаются вопросом, почему они вызывают такую ненависть у других народов, мы не вправе улыбаться этому, ибо сам этот вопрос делает возможным и Уотергейт, и безжалостное изобличение коррупции и общественных пороков в кино и масс-медиа - ту свободу, о которой мы, воистину лицемерное общество, можем только мечтать, так как у нас скрытность, респектабельность и буржуазная аффектация всегда окутывают личные и общественные дела.

[168]

Главная мысль Токвиля состоит в том, что дух Америки заключен в ее образе жизни, в революции нравов, в революции морали. Последняя устанавливает не новую законность, не новое Государство, а лишь одну практическую легитимность: легитимность образа жизни. Спасение отныне не Божий и не государственный промысел, но дело идеально устроенной жизни. Стоит ли здесь вспоминать о протестантском требовании секуляризации совести, переноса божественной юрисдикции в повседневную дисциплину? Действительно, например в религии, которая проникла в нравы, уже невозможно усомниться, а ее основания пересмотрены, поскольку она утратила трансцендентальную ценность. Такая религия подобна образу жизни. То же и с политикой: проникнув в сферу нравственности в качестве прагматического механизма, игры, взаимодействия, зрелища, она не может больше рассматриваться с собственно политической точки зрения. Не существует больше идеологического или философского принципа власти, все одновременно и более наивно, и более конъюнктурно. Это не значит, что не существует никаких стратегий, но это стратегии возможностей, а не целей. И сексуальность также пропитала нравы, и, следовательно, тоже утратила трансцендентную значимость как объект запрета, анализа, наслаждения или трансгрессии. Сексуальность "экологизировалась", психологизировалась, секуляризовалась для домашнего пользования. Она проникла в образ жизни.

Превосходство нравов, главенство образа жизни означает, что абстрактная универсальность закона уступает место конкретному регулированию обменов. Закон не нуждается в вашей согласии: предполагается, что вам вменяется в обязанность его знать и подчиняться ему. Но и неподчинение закону возвеличивает вас, и история одновременно прославляет торжество

[169]

закона и тех, кто не подчинился ему. В американской системе поражает то, что не существует никакой заслуги в неподчинении закону, нет престижа в нарушении закона или несогласии с ним. Это и есть тот знаменитый американский конформизм, в котором мы видим проявление социальной и политической слабости. Но согласие здесь скорее основывается не на абстрактном законодательстве, а на конкретном регулировании, на неформальном применении законов, а не на формальной инстанции. Что же означает несогласие с каким-либо правилом или опровержение судебного постановления? Следует разобраться в этом условном, прагматическом единодушии американцев в отношении поведенческих норм, основанном на своего рода моральном, а не общественном договоре, и сравнимом не столько с правилами дорожного движения, которые может нарушать кто угодно, сколько с консенсусом, регулирующим движение автомобилей на автострадах. Этот конформизм сближает американское общество с обществами первобытными, где с нравственной точки зрения было бы абсурдно не соблюдать правил, установленных коллективом. Соответственно конформизм не является таким уж "наивным": он - следствие пакта, заключенного на уровне нравов, совокупности правил и норм, предполагающих в качестве принципа функционирования почти добровольное согласие, тогда как в Европе распространилось чуть ли не ритуальное неподчинение собственной системе ценностей.

Этот "конформизм" - отражение некоторой свободы: свободы от предрассудков и претензий. Можно допустить, что отсутствие предрассудков у американцев связано с отсутствием способности к суждению. Это было бы несправедливо, но, в конечном счете, почему не предпочесть подобное легкое решение нашему тяжелому и претенциозному решению? Посмот-

[170]

рите на эту девушку, обслуживающую вас в *guestroom*: она это делает совершенно свободно, с улыбкой, без всяких задних мыслей и претензий, как если бы просто сидела перед вами. Вещи не равны между собой, но она и не претендует на равенство; ведь оно обеспечено нравами. Гарсон из сартровского кафе совсем на нее не похож, он совершенно отчужден от того, что представляет собой, и выполняет свою работу, неизменно прибегая к метаязыку жестов, он изображает свободу и равенство с нами, ничего этого не имея. Отсюда несчастная надуманность его поведения, свойственная у нас почти всем социальным классам. Этот вопрос о равенстве нравов, свободе нравов, не только не был никогда разрешен, но даже не был по-настоящему поставлен в нашей культуре, где рассматривался лишь вопрос о политическом или философском равенстве, и это вновь отсылает нас к нашему вечному притязанию на равенство. В Америке обычно мы удивляемся, что люди почти естественно забывают о разнице положений, отношения строятся легко и свободно. Эта легкость может представляться нам пошлой или вульгарной, но она никогда не смешна. Смешно наше неестественное поведение.

Достаточно увидеть, как какое-нибудь французское семейство устраивается на калифорнийском пляже, чтобы почувствовать отталкивающую тяжеловесность нашей культуры. Группа американцев не замыкается, кружок французов немедленно создает вокруг себя замкнутое пространство, американский ребенок удирает от взрослых, французский крутится вокруг своих родителей. Американцы всегда заботятся о том, чтобы было холодное пиво со льдом, французы - чтобы соблюдать табель о рангах и показное благополучие. На американских пляжах много движения, француз же старается застолбить себе песчаную вотчину. Француз рисуется во время своего отпуска, но сохраняет всю

[171]

посредственность своей мелкобуржуазности. Об американцах можно сказать все что угодно, только не то, что они посредственны или мелкобуржуазны. У них, конечно, нет аристократической грации, но у них есть пространственная свобода, у них есть свобода тех, кто всегда располагал пространством, и это заменяет им хорошие манеры и благородное происхождение. Телесная свобода, порожденная пространственной, легко компенсирует слабую выраженность черт и характера. Вульгарно, но *easy*.⁽¹⁾ Наша культура - культура переуплотненности, которая порождает манеры и ненатуральное поведение, их культура - демократическая культура пространства. Мы свободны в своем мышлении, они свободны в своих поступках. Американец, который разъезжает по пустыне или по своим национальным паркам, не производит впечатления, будто находится на каникулах. Движение - его естественное занятие, природа - граница и место действия. В этом нет ничего от вялого романтизма и галло-романского покоя, из которого состоит наш досуг. Ничего, что напоминало бы отпуск в том виде, в каком он изобретен у нас Народным фронтом: деморализующая атмосфера свободного времени, вырванного у государства, потребляемого с плебейской радостью и показной заботой о честно заработанном досуге. В Америке свобода не имеет статичного или негативного определения, ее определение пространственное и мобильное.

Вывод из всего этого таков, что свобода и равенство, так же как непринужденность и благородство манер, существуют только как изначально данные. В этом и есть демократическая сенсация равенство дается в начале, а не в конце. В этом разница между демократией и эгалитаризмом: демократия предлагает равенство в начале, эгалитаризм - в конце. Демократы требуют,

(1) Непринужденно (англ.).

[172]

чтобы граждане были равны на старте, эгалитаристы настаивают, чтобы все были равны на финише.

Тем не менее, когда уже ничто более не находится во власти осуждения или предрассудков, возрастает не только терпимость, но и безразличие. Уже не пытаюсь встретить взгляд другого, люди в конце концов перестают видеть друг друга. Так, на улицах сталкиваются, не глядя друг на друга, и то, что может показаться проявлением сдержанности и вежливости, на деле проявление безразличия. По крайней мере, это безразличие - не притворство. Это одновременно и достоинство, и недостаток

Если я говорю об американском "образе жизни", то только для того, чтобы подчеркнуть его утопичность, мифическую обыденность, мечтательность и размах. Эта его философия присуща не только техническому прогрессу, но и процессам, которые в своей чрезмерности технического выходят за пределы техники, не только современности, но и излишеству современных форм (будь то вертикальность Нью-Йорка или горизонтальность Лос-Анджелеса), не только пошлости, но и апокалиптическим формам этой пошлости, не только реальности повседневной жизни, но и гиперреальности этой жизни, которая в том виде, в каком она существует, обладает всеми свойствами вымысла. Именно эти черты вымысла и производят такое захватывающее впечатление. Ведь сам вымысел не является воображаемым. Он превосходит воображаемое путем его реализации. У нас наоборот - мы превосходим реальность, воображая ее, или избегаем ее, идеализируя. Именно поэтому мы никогда не окажемся в подлинном вымысле, мы обречены на воображаемое и на ностальгию по будущему. Американский образ жизни есть произвольно вымышленный, поскольку превосходит воображаемое в реальности.

[173]

Вымысел также не является абстракцией, и если существует некоторое бессилие Америки перед лицом абстракции, то эта слабость блестяще воплощается в дикой реальности средней Америки, в апофеозе повседневности, в том гении предприимчивости, который так нас поражает. Может быть, эта успешная революция имеет уже не совсем то значение, которое придавал ей Токвиль: стихийные колебания общественного мнения, спонтанные или конкретные формы приведения нравов в соответствие с современными ценностями. Знаменитую американскую действительность надо искать не в развитии института государства, а в либерализации технологии и имиджей, в аморальной динамике этих имиджей, в феерии товаров и услуг, могущества и бесполезной энергии (но кто скажет, где исчезает энергия полезная?), когда резонанс рекламного мнения гораздо сильнее резонанса общественного. Но в конце концов, это и есть черты либерализации, а непристойность общества - его знак. Либерализация всех последствий без исключения, вплоть до самых невыносимых и отвратительных, но пик свободы, ее логическое следствие в зрелищной оргии, в скорости, в мгновенности изменений, в общей эксцентричности. Политика высвобождается в зрелище, в рекламном эффекте любой ценой, сексуальность высвобождается во всех своих аномалиях и перверсиях (включая отказ от нее - последний штрих моды, переохлаждение вследствие сексуальной свободы), нравы, обычаи, тела и язык высвобождаются в ускорении моды. Освобожден не человек в его идеальной реальности, в его внутренней истине или его открытости - освобожден человек, который меняет пространство, который движется, который меняет пол, одежду, нравы в соответствии с модой, а не в соответствии с моралью, который меняет мнения в соответствии с образцами мнений, а не в силу внутренних убежде-

[174]

ний. Это и есть реальное освобождение, хотим мы этого или нет, нравится нам его расточительность и непристойность или нет. Впрочем, жители "тоталитарных" стран хорошо знают, что именно это и есть подлинная свобода, и мечтают именно об этом: о моде, о моделях, идолах, игре имиджей, свободе передвижения, о рекламе, разгуле рекламы. Об оргии, короче говоря. Нужно, однако, подчеркнуть, что именно Америка конкретно, технически реализовала эту оргию свободы, безразличия, отрыва, выставления напоказ и движения. Не знаю, что остается от успешной революции, которую Токвиль определил как революцию политической свободы и качества общественного сознания (Америка сегодня сочетает лучшее и худшее в этой сфере), но она - эта революция - конечно, победила, тогда как мы, потерпев неудачу в наших исторических абстрактных революциях, упускаем и эту. Мы впитали помимо нашей воли логические следствия современности, революции образа жизни, с ее излишествами, с примесью очарования и враждебности. Мы, в Европе, увязли в культе различий и, следовательно, отстаем от

радикальной современности, основанной на безразличии. Мы становимся современными и безразличными неохотно, отсюда - столь тусклый блеск нашей современности, отсутствие современного духа в наших начинаниях. У нас нет даже злого духа современности, превращающего изобретения в экстравагантные новшества, что придает им некую фантастическую свободу.

Все то, что героически разыгрывалось и разрушалось в Европе под знаком Французской революции и Террора, реализовалось по ту сторону Атлантики более простым и доступным способом (утопия богатства, права, свободы, общественного согласия и репрезентации). То же случилось с нашими мечтаниями, нахо-

[175]

дящимися под радикальным знаком антикультуры, ниспровержения смысла, деструкции разума и конца репрезентаций, - вся эта антиутопия, которая вызвала в Европе столько теоретических, политических, эстетических и социальных конвульсий, так никогда в действительности и не реализовавшаяся (май 68-го последний тому пример), воплотилась здесь, в Америке, более простым и более радикальным образом. Здесь реализовалась утопия, здесь реализуется антиутопия: антиутопия безрассудства, де-территоризации, неопределенности субъекта и языка, нейтрализации всех ценностей, конца культуры. Америка реализовала все, и достигла этого эмпирическим, стихийным способом. Пока мы погружены в наши мечтания и лишь время от времени пытаемся действовать, Америка извлекает логические, прагматические следствия из всего, что только можно постичь. В этом смысле она наивна и примитивна, она не умеет иронизировать ни над понятиями, ни над соблазном, ни над будущим или над своей собственной судьбой, она вершит, она материализует. Утопическим крайностям она противопоставляет крайность эмпирическую, которую драматически реализует. Мы рассуждаем о конце множества вещей, но именно здесь они находят свой конец. Здесь они уже утратили свою территорию (у них есть только чудесное пространство), здесь реальное и воображаемое завершились (открыв все пространства для симуляции). Именно здесь надо искать идеальный тип конца нашей культуры. Этот американский образ жизни, который мы рассматриваем как наивный или нулевой в культурном отношении, даст нам полную аналитическую картину конца наших ценностей - тщетно нами предсказываемую - в том масштабе, который ему сообщают географические и интеллектуальные границы утопии.

Но тогда это и есть реализованная утопия, это и есть успешная революция? Да, конечно! А чем же,

[176]

по-вашему, должна быть "успешная" революция? Это рай. Санта-Барбара - это рай, Диснейленд - это рай, Соединенные Штаты - это рай. Рай - то, что порой оказывается монотонным, поверхностным, и, возможно, похоронным. Но, тем не менее, это рай. И другого такого нет. Если вы захотите осуществить ваши мечты, не только политические и сентиментальные, но теоретические и культурные, вам придется восхищаться Америкой так же наивно, как это делали пионеры Нового Света. Вы будете восхищаться воодушевлением, с которым американцы воспринимают собственный успех, грубость и мощь своей страны. Иначе вы не поймете в них ничего, и ничего не поймете о своей собственной истории или ее конце. Ибо Европа уже не в состоянии постичь, глядя на себя изнутри. Соединенные Штаты более загадочны: тайна американской реальности превосходит наши вымыслы и наши интерпретации. Тайна общества, которое не пытается ни определить свое значение, ни самоидентифицироваться, которое не довольствуется ни трансцендентностью, ни эстетикой и которое как раз по этой причине создает уникальные небоскребы, представляющие собой предел вертикальных форм, не подчиняющиеся правилам трансцендентности, представляющие собой самую удивительную архитектуру, но не подчиняющиеся законам эстетики, сверхсовременные, сверхфункциональные здания, которые несут в себе нечто не умоглядное, а примитивное и дикое - культура, или вне-культура, подобная этой, для нас тайна.

Интроверсия, рефлексия, эфффекты смысла, скрывающиеся в понятии, - все это нам знакомо. Но объект, освободившийся от своего понятия, свободно раскрывающийся в экстраверсии и тождественности

всех своих эффектов, - это загадка. Подобная экстраверсия для нас таинство - такое же, каким для Маркса был товар: иероглиф современного мира (таинст-

[177]

венный именно потому, что экстравертированный), форма, реализующаяся в своем чистом обмене и обороте (хэлло, Карл!).

В этом смысле вся Америка представляет собой для нас пустыню. Культура здесь дика: она приносит в жертву интеллект и любую эстетику, буквально вписывая их в реальное. Возможно, эта дикость явилась следствием перемещения культуры в новые земли, но возможно также, что все это было невольно позаимствовано у истребленных впоследствии индейцев. Мертвый индеец остается таинственным гарантом примитивных механизмов, которые обнаруживаются даже в современных имиджах и технологиях. Может быть, американцы, считавшие, что истребили индейцев, возможно, лишь распространили инфекцию? Они проложили через пустыни автотрассы, разливали их и прошли насквозь, но их города благодаря мистическому взаимодействию переняли структуру и цвет пустыни. Американцы не упразднили пространство, они просто сделали его бесконечным, уничтожив его центр (подобно своим простирающимся до бесконечности городам). Таким образом они открыли подлинно вымышленное пространство. В "первобытном мышлении" тоже отсутствует естественный универсум, там не существует трансценденности человека, природы и истории; культура - это все или ничто, как вам угодно. Та же неразличимость обнаруживается и в высшей точке современной симуляции. Здесь тоже не существует естественного универсума, и вы не в состоянии провести различие между пустыней и метрополией. Как индейцы не были бесконечно близки к природе, так и американцы не бесконечно от нее далеки: те и другие находятся по разные стороны идеальности природы и идеальности культуры, и в равной мере далеки от той и другой.

[178]

Здесь не существует ни культуры, ни культурного дискурса. Ни министров, ни комиссий, не субсидий, ни промоушена. Культурный пафос, владеющий всей Францией, фетишизм ее культурного наследия, ее сентиментальные взывания, а сегодня еще и государственная поддержка и протекционизм в Америке отсутствуют. Бобур здесь невозможен так же, как в Италии (только по другим причинам). Не только централизация, но сама идея культивируемой культуры здесь не существует, точно так же как и идеи теологической и сакральной религии. Нет ни культуры культуры, ни религии религии. Можно было бы, скорее, говорить об "антропологической" культуре, которая заключается в формировании нравов и образа жизни. Только это и представляет интерес, так же как интересны только улицы Нью-Йорка, а не его музеи. Даже в балете, кино, литературе, фантастике, архитектуре все специфически американское несет в себе нечто дикое, не знающее ни блеска риторики, ни театральности нашей буржуазной культуры, не расцвеченное культурными различиями.

Американская культура - не то чудесное средство, которую у нас потребляют в сакраментальном ментальном пространстве и которая имеет право на свое особое место в сознании и периодических изданиях. Культура здесь - это пространство, это скорость, это кино, это технологии. Она аутентична, если мы вообще можем так сказать о чем-либо. Кино, скорость, технические достижения не прилагаются к ней сверх прочего (у нас же повсюду ощущается эта привнесенная, разнородная, анахроничная современность). В Америке кино - настоящее, поскольку все пространство, весь образ жизни - все кинематографично. Разрыв и абстракция, которые мы оплакиваем, здесь не существуют: жизнь - это кино.

Именно поэтому погоня за произведениями искусства или интересными культурными событиями всегда

[179]

казалась мне скучной и неуместной. Чертой культурного этноцентризма. Если изначально внекультура, тогда ее и необходимо искать. Если понятие вкуса еще что-то значит, он велит нам не экспортировать наши эстетические критерии туда, где они неприемлемы. Когда американцы переносят наши романские монастыри в Клойстерс Нью-Йорка, мы не можем простить этого выхолащивания смысла.

Нет никакого смысла переносить туда наши культурные ценности. У нас нет права на подобное смешивание. Они же в каком-то смысле таким правом обладают, поскольку обладают пространством, преломляющем все прочие. Когда Поль Гетти в Малибу, на вилле, словно перенесшейся из Помпеи на берег Тихого океана, собирает картины Рембрандта, импрессионистов, и греческую скульптуру, он действует по американской логике, по чистой барочной логике Диснейленда, он оригинален, и это потрясающее проявление цинизма, наивности, китча и непринужденного юмора - всего того, чем поражает нонсенс. Ведь в самом деле - исчезновение эстетики и возвышенных ценностей в китче и гиперреальности очаровывает, равно как исчезновение истории и реального в телевизиальном. Из этой дикой прагматики ценностей необходимо извлекать хоть какое-то удовольствие. Если вы держите в голове только ваш воображаемый музей, вы проходите мимо сущности (которая на деле бессущностна).

Телереклама, прерывающая фильмы, которые идут по ТВ, конечно, бесцеремонна, но она всего лишь трезво подчеркивает, что большая часть телевизионной продукции никогда не достигает "эстетического уровня", и что эти фильмы, в сущности, явления того же порядка, что и сама реклама. Большинство фильмов, и притом не самых худших, созданы все из того же романа повседневности: машины, телефон, психология, макияж - все это просто-напросто иллюстрирует

[180]

образ жизни. Так же, как и реклама: она канонизирует образ жизни посредством изображения, превращая его в настоящую интегральную микросхему. И если все, что показывают по телевизору, все без разбора - пища самая низкокалорийная, и даже вовсе бескалорийная, что же тогда жаловаться на рекламу? Своей ничтожностью она, скорее, поднимает культурный уровень того, что ее окружает.

Пошлость, внекультурность, вульгарность имеют здесь другой смысл, чем в Европе. Впрочем, может быть, очарование ирреальной Америки - это только лишь фантазии европейца? Может быть, все американцы просто-напросто вульгарны, и я только грежу об этой метавульгарности? Who knows?(1) Мне хотелось бы возобновить одно знаменитое пари: если я не прав, вы ничего не теряете, если я прав, то вы все выигрываете. Дело в том, что определенная пошлость, определенная вульгарность, которые нам кажутся неприемлемыми здесь, в Европе, в Америке более чем приемлемы - они зачаровывают. Дело в том, что все наши рассуждения об отчуждении, конформизме, единообразии и дегуманизации отпадают здесь сами собой: применительно к Америке сами они становятся вульгарными.

Почему следующий текст (Г. Фай) оказывается одновременно справедливым и совершенно ложным? "Калифорния представляет собой тотальный миф нашего времени... Множество рас, передовые технологии, нарциссизм "пси",(2) городская преступность и аудиовизуальная практика: супер-Америка, Калифорния навязывает себя как абсолютная антитеза аутентичной Европы... от Голливуда до рок-сиропа, от ET(3) до Звездных войн, от зудящих псевдопротестами кампу-

(1) Кто знает? (англ.).

(2) Сленговое слово обозначающее "психотерапевт, психиатор, психоаналитик".

(3) Фильм Стивена Спилберга "Инопланетянин".

[181]

сов до бреда Карла Сагана, от неогностиков из Силиконовой долины до мистиков виндсерфинга, от новоиндийских гуру до аэробики, от джоггинга до психоанализа как формы демократии, от преступности как формы психоанализа до телевидения как практики деспотизма, Калифорния утвердилась как мировое пространство симулякра и неаутентичности: как абсолютный синтез cool(1) сталинизма. Истеричный край, где собрались те, кто лишились своих корней - Калифорния это место не-истории, не-события, но в то же время место, где кипит жизнь и мода сменяет моду, где происходит что-то вроде вибрации в неподвижности, вибрации, которая преследует Калифорнию, поскольку каждое мгновение ей угрожают подземные толчки.

"Калифорния ничего не изобрела: она все взяла у Европы, а затем выдала ей все это изуродованным, лишенным смысла, в позолоте Диснейленда. Мировой центр сладостного безумия,

отражение наших отбросов и нашего декаданса, калифорнизм, эта радикальная версия американизма, обрушивается сегодня на молодежь и оказывается чем-то вроде ментальной формы СПИДА... Против европейской тоски по революции Калифорния выдвигает множество уловок: пародию на знания в лишенных традиций университетских кампусах, пародию на города и урбанизм в нагромождениях Лос-Анджелеса, пародия на технику в Силиконовой долине, пародию на виноделие в неприятно теплых винах Сакраменто, пародию на религию в сектах и гуру, пародию на эротизм в beach-boys,(2) пародию на наркотики в ЛСД (?), пародию на общительность в общинах. И даже в калифорнийской природе нет ничего такого, что не было бы голливудской пародией на античный средиземноморский пейзаж: море слишком

(1) Крутой (англ.).

(2) Пляжные мальчики (англ.)

[182]

голубое (!?), горы слишком дикие, климат слишком мягкий и слишком сухой, необитаемая, лишенная очарования природа, оставленная богами: зловещая земля под слишком ярким солнцем и неподвижное лицо нашей смерти, потому что Европа и в самом деле умрет загорелой, улыбающейся, с кожей, разомлевшей под отпускным солнцем".

Все это (если угодно) правда, поскольку сам текст воспроизводит тот же самый истерический стереотип, который он навязывает Калифорнии. В этом дискурсе, впрочем, скрывается некоторое ослепление своим объектом. Но если по поводу всего этого можно сказать нечто прямо противоположное в тех же самых словах, то это означает, что сам Г. Фай не смог осуществить подобной инверсии. Он не уловил того, как в апогее пустоты значений, ее "сладостного безумия", изнеженного и кондиционируемого ада, который он описывает, все выворачивается наизнанку. Он не уловил вызова этой "маргинальной трансцендентности", где целая вселенная оказывается подведенной к своему краю, к своей "истеричной" симуляции - а почему бы и нет? Почему бы Лос-Анджелесу не быть пародией на город? Силиконовой долине - пародией на технологии? Почему бы не быть пародии на общительность, эротику - даже пародии на море (слишком голубое!) и солнца (слишком белое!). Не говоря уже о музеях и культуре. Конечно, все это пародия! Если все эти ценности больше не выдерживают пародирования, то они уже больше ничего не значат. Да, Калифорния (и Америка вместе с ней) - это зеркало нашего упадка, но сама она вовсе не находится в этом состоянии, она - гиперреальная жизненность и обладает всей полнотой энергии симулякра. "Это мировое пространство неаутентичности" - да, разумеется: в этом и состоит ее оригинальность и ее могущество. Здесь вы ощущаете необычайный рост популярности симуляк-

[183]

ра. Но подошел ли к этому Фай? Тогда ему было бы известно, что ключ к пониманию Европы не в ее в прошлом, а в этом пародийном и неистовом предвосхищении, которое и дает Новый Свет. Фай не замечает, что каждая отдельная черта американской жизни может быть отвратительной или лишенной смысла, но совокупность черт превосходит воображение; или: каждый элемент ее описания может казаться разумным, но все описание превосходит границы нелепости.

Что в Америке нового - так это шок первого уровня (примитивного и дикого) и третьего типа (абсолютный симулякр). Никакой промежуточной стадии. Нам это трудно понять - ведь мы всегда отдавали предпочтение второму уровню, уровню рефлексии, раздвоения, несчастного сознания. Но никакое видение Америки не является оправданным вне этой инверсии: Диснейленд - это аутентичность! Кино, телевидение - это реальность! Freeways, safeways, skylines, скорость, пустыни - вот это Америка, а вовсе не музеи, церкви, не культура. Воздадим должное этой стране и обратим взгляд на смехотворность наших собственных нравов - в этом и заключается польза и удовольствие от путешествий. Для того чтобы видеть и чувствовать Америку, необходимо хотя бы на одно мгновение - в джунглях даунтауна, в Пэйнтэд Дезерт или на вираже freeway, - почувствовать что Европа исчезла. Надо хотя бы на мгновение задаться вопросом: "Как можно быть европейцем?"

[184]

КОНЕЦ МОГУЩЕСТВА

50-е годы в Соединенных Штатах - самое лучшее время (When the things were going on(1)), ностальгия по которому ощущается до сих пор: экстаз могущества, могущество могущества. 70-е годы - могущество сохраняется, но прежнее очарование исчезло. Это время оргии (война, секс, Мэнсон, Вудсток). Сегодня оргия закончилась. США, как и весь мир, оказались перед лицом такого мирового порядка, в котором отсутствует напряжение. Это немощь могущества.

Но из того, что США уже не являются центром мирового могущества, вовсе не следует, что они его потеряли: просто-напросто больше не существует центра. Америка, скорее, стала орбитой воображаемого могущества, - образцом для всеобщего подражания. С точки зрения конкуренции, господства, экспансии, она, конечно, что-то потеряла, но по другим показателям выиграла: посмотрите на невероятный взлет доллара - тем более завораживающий, что он не имеет ничего общего с экономическим лидерством США, посмотрите на фантастическое вознесение Нью-Йорка и на мировой успех Далласе, Америка по-преж-

(1) Когда дела шли (англ.).

[185]

нему в качестве спецэффекта сохраняет политическое и культурное могущество.

Вся Америка по образу и подобию Рейгана стала калифорнийской. Бывший актер, бывший губернатор Калифорнии, он распространил в масштабах всей Америки кинематографический, эйфоричный, экстравертированный и рекламный образ, искусственный рай Запада. Он установил шантаж легкости, возрождая первоначальную американскую установку на реализацию утопии. Ибо идеальное сочетание, описанное Токвилем, как будто разрушилось: хотя американцы сохранили обостренное чувство личной заинтересованности, они, похоже, не сохранили чувства, которое могло бы объединить их начинания в целом. Отсюда современный кризис, который в действительности глубок и реален и который ведет к реабилитации той объединяющей идеи, той ценности, которая как бы спонтанно могла управлять разными типами поведения и являлась бы своего рода идеальной равнодействующей сил. Успех Рейгана - в его попытке воскресить в качестве иллюзии американскую первосцену. "America is back again".(1) Американцы, поколебленные в своей твердости войной во Вьетнаме, столь же далекой для них, как и вторжение инопланетян из комиксов, - которая так и воспринималась, издавля, как война телевизионная, - совершенно не понимающие, за что их ненавидит весь мир, и воспринимающие своих противников (поскольку Америка - воплощенная утопия Добра) только как воплощенную утопию Зла: коммунизм, - эти американцы укрылись в тени легкости, в победном иллюзионизме. И это тоже вполне по-калифорнийски, ибо на самом деле в Калифорнии не всегда ясно, очень часто туман или смог

(1) Америка возвращается (англ.).

[186]

закрывают в Лос-Анджелесе солнце. И тем не менее у вас в памяти остается залитое солнцем экранирующее воспоминание. Таков мираж Рейгана.

Американцы, как и все прочие, не имеют никакого желания спрашивать себя, верят ли они в заслуги своих руководителей, ни даже верят ли они в реальность власти. Это завело бы их слишком далеко. Они предпочитают делать вид, будто верят во все это, но при условии, что их верой будут руководить. Управлять сегодня - значит предъявлять убедительные знаки своей надежности. То же происходит в рекламе, где достигается похожий эффект; главное следование сценарию, все равно какому, политическому или рекламному. Сценарий Рейгана - тот и другой одновременно, и это сценарий успешный.

Все дело в вывеске. Поскольку общество окончательно уподобилось проекту, все подается как его реализация, и руководители должны работать над созданием рекламного облака (look). Малейшая оплошность непростительна, ибо ею принижается вся нация. Даже болезнь может составлять часть облика, как, например рак Рейгана. Напротив, политическая слабость или откровенный идиотизм не имеют значения. Судят только по имиджу.

Этот консенсус симуляций не так хрупок, как кажется, поскольку гораздо меньше подвергается испытанию политической истиной. Именно рекламному регулированию общественного мнения обязаны своего рода политической метастабильностью все современные правительства. Слабости, скандалы, провалы больше не кончаются катастрофой. Главное, чтобы правительство внушало доверие, и общество было восприимчиво к усилиям, которые к этому прилагаются. "Рекламный" иммунитет правительств сродни иммунитету ведущих марок стиральных порошков.

[187]

Во всех странах уже не ведут счет ошибкам руководителей - ошибкам, которые в иное время ускорили бы их крах и которые теперь весь мир с легкостью принимает, пребывая в симуляции правления и согласия, достигаемого ценой безразличия. Народ уже больше не гордится своими вождями, а те больше не гордятся своими решениями. Достаточно малейшей иллюзорной компенсации, чтобы восстановить рекламное доверие. Такова была операция в Гренаде после трех сотен убитых в Ливане. Сценарий, лишенный всякого риска, просчитанная постановка, искусственное событие, гарантированный успех. Впрочем, оба этих события, Ливан и Гренада, свидетельствуют об одной и той же политической иррациональности: первое, террористическое, ускользало от всякого контроля; другое, полностью сфабрикованное, вполне контролировалось. Ни то, ни другое не имели никакого смысла с точки зрения политической мудрости. Они соответствуют друг другу в той пустоте, которая сегодня определяет политическую сцену.

Та же самореклама, то же стремление завоевать доверие, тот же культ вывески в новом рейгановском поколении. Динамичное, эйфоричное - или, скорее, динамизирующее, эйфоризирующее. Счастье для него - идея не новая, и успех - тоже не главная: все это у него уже есть. Это уже не борцы за счастье и успех, а просто сочувствующие. Поколение 60- 70-х годов, но освободившееся от всякой ностальгии, от нечистой совести и даже подсознания этих безумных лет. Поколение, очищенное словно при помощи пластической операции от последних следов маргинальности: новое лицо, новые ногти, отполированные нейроны, во всеоружии программного обеспечения. Поколение, не впадающее в амбиции, не обуреваемое энергией вытесненных желаний, но утратившее тягу к

[188]

маргинальности, которое любит бизнес не столько из-за выгоды и престижа, а скорее как своего рода техническое достижение и техническое шоу. Оно вращается вокруг масс-медиа, рекламы и информации. Это уже не монстры бизнеса, а служители шоу-бизнеса, ибо сам бизнес стал шоу-бизнесом. Clean, and perfect.(1) Яппи. Само слово славит эту радостную перемену. В отношении предшествующего поколения не было никакой мучительной ревизии - просто ампутация, амнезия, отпущение грехов - немного ирреальное забвение, сменяющее слишком яркое событие. Яппи - это не перебежчики из лагеря бунтовщиков, это новая, уверенная в себе раса - амнистированная, оправданная, с легкостью преобразующаяся в перформативную, безразличная по своему мировоззрению к любой другой цели, кроме изменения и промоушена (промоушена всего: товаров, людей, исследований, карьер, образа жизни). Можно предположить, что оргия 60- 70-х годов уступает место мобильной и утратившей иллюзии элите, однако, нет: по крайней мере в саморекламе она старается быть мобильной и восторженной. Но ее воодушевление изнеженное: в делах, политике или информатике она движется вперед, не надрываясь, она предстает изнеженно-работоспособной. Ее лозунг может быть таким:

YOU CANT HAVE YOUR MONEY AND SPEND IT TOO!

YOU CANT HAVE YOUR CAKE AND EAT IT TOO!

YOU CANT HAVE YOUR WIFE AND FUCK IT TOO!

YOU CANT LIVE AND HAVE YOUR LIVING TOO!(2)

(1) Чисто и совершенно (англ.).

(2) Ты не можешь потратить деньги и иметь их! Ты не можешь съесть пирог и иметь его! Ты не можешь съесть жену и иметь ее! Ты не можешь прожить жизнь и иметь ее!

[189]

Но эта легкость безжалостна. Ее логика безжалостна. Если утопия воплотилась - несчастье не существует, существование бедняков кажется неправдоподобным. И если Америка воскресла - значит, уничтожения индейцев не было, не было Вьетнама. В своих частых посещениях богатых ранчеров или промышленников Запада Рейган даже не подозревал о существовании бедняков и уж тем более не соприкасался с ними. Он знал только очевидность богатства, тавтологию могущества, которое вознес до масштабов всей нации и даже всего мира. Обездоленные будут обречены на забвение, покинутость и просто-напросто на исчезновение. Эта логика образца *must exit. Poor people must exit.*(1) Ультиматум богатства, продуктивности вычеркивает бедняков. И делает это с полным правом, ведь они имеют бестактность уклоняться от общего согласия.

Нищета, которой все стараются помочь, которая находится в сфере общественной заботы - все это рушится под ударом провиденциального (президентского) декрета. Как если бы Страшный Суд уже свершился. Хороших признали хорошими, остальных изгнали. Покончено с доброй волей, покончено с нечистой совестью. Недоброй памяти третий мир уничтожен. Он служил только нечистой совести богатых, и все усилия его спасти были обречены на неудачу. Конец. Да здравствует четвертый мир, тот, о котором говорят:

"Утопия воплотилась, пусть те, кому в ней нет места, исчезнут", мир, который больше уже не имеет права подняться на поверхность, *disenfranchised*,(2) лишенный слова, преданный забвению, изгнанный, и который должен погибнуть в неизбежности второго уровня.

(1) Бедные должны уйти (англ.).

(2) Потеря гражданских прав (англ.).

[190]

Disenfranchising

Одно за другим теряют они сначала свои социальные права, работу, потом машину. Потом *drive's license*,(1) потом удостоверение личности. Целые группы населения погружаются в забвение, в тотальное отчуждение. Освобождение было историческим событием: это было освобождение крепостных и рабов, деколонизация третьего мира, а в нашем обществе это было завоевание разнообразных прав: права на труд, права голоса, права на секс, права женщин, заключенных, гомосексуалистов - всех тех прав, которые приняты сегодня везде. Права теперь есть повсюду. В принципе, мир освобожден, ему больше уже не за что сражаться. Но в то же время целые группы (как и отдельные индивиды) опустошаются изнутри. Общество забыло о них, и они сами забыли о себе. Они оказались за кадром, они зомби, обреченные на то, чтобы всегда оставаться в тени, и на статистическую кривую исчезновения. Это четвертый мир. Целые секторы наших современных обществ, целые страны третьего мира проваливаются в эту пустынную зону четвертого мира. Но если третий мир еще имел политический смысл (даже если это было его сокрушительное поражение), четвертый мир его не имеет. Он внеполитичен. Он результат политического равнодушия наших обществ, социального равнодушия наших развитых обществ, отлучения (экс-коммуникации), которому подвергаются как раз общества, основывающиеся на коммуникации. Это происходит в масштабе всего мира. И сравнить это можно только с тем, как тысячи тонн кофе сжигались в топках локомотивов для поддержания мировых цен. Или с той частью первобытного племени, которую вследствие перенаселенности

(1) Водительские права (англ.).

[191]

пророк уводил на гибель, как стаю леммингов, которая должна исчезнуть за горизонтом океана. Сама политика Штатов становится негативной. Она не нацелена больше на социализацию, интеграцию, создание новых прав. За видимостью социализации и сопричастности она десоциализирует, не освобождает, а изгоняет. Социальный порядок ограничивается обмена, технологиями, передовыми группами и, функционируя таким образом, парализует целые зоны, которые становятся резервациями, или

даже не резервациями, а помойками, пустырями, новыми пустынями для новых нищих, подобно тому как превращаются в пустыню территории вокруг атомных станций или автотрасс. Для их спасения ничего не будет сделано, но, возможно, здесь ничего и нельзя сделать, поскольку освобождение, эмансипация, рост уже завершились. Поэтому здесь нет элементов будущей революции, это неизгладимые результаты оргии могущества и необратимой концентрации мира, как следствия этого развития. Возникает один единственный вопрос: каков будет результат этого прогрессирующего закрепощения (которое уже при Рейгане и Тэтчер имеет такие жесткие формы)?

Зададимся же вопросом о популярности Рейгана. Стоит, однако, определить, какое именно доверие ему оказано. Уж слишком все это хорошо, чтобы быть правдой: как случилось, что все барьеры рухнули перед ним? Как случилось, что никакой ложный шаг, никакая неудача не могут подорвать доверия к нему, которое парадоксальным образом только увеличивается (что приводит в такую ярость наших французских руководителей, у которых все получается наоборот: чем больше они демонстрируют инициативу и добрую волю, тем больше падает их рейтинг)? Дело как раз в

[192]

том, что доверие, оказываемое Рейгану, - доверие парадоксальное. Как различают реальный сон и сон парадоксальный, так следовало бы различать реальное и парадоксальное доверие. Первое оказывается человеку или вождю благодаря его достоинствам и успеху. А парадоксальное доверие - это доверие, оказываемое кому-нибудь благодаря его поражению или отсутствию достоинств. Прообразом этого является эффект несбывшегося пророчества, хорошо известный в истории мессианства и миллениаризма, вследствие которого группа не отрекается от своего предводителя и не распадается, а напротив, сплачивается вокруг него и создает религиозные институты наподобие секты или церкви, чтобы упрочить веру. Институты эти тем более прочные, что извлекают свою энергию из несбывшегося пророчества. Это "надстроенное" доверие никак не страдает от несостоятельности, поскольку происходит из отрицания поражения. Та же самая удивительная аура окутывает доверие, оказываемое Рейгану, и заставляет думать, что американское пророчество о великом будущем воплощенной утопии, сочетающейся с мировым могуществом, было обречено на неудачу, и ничто из этого воображаемого геройства, призванного увенчать историю двух столетий, в действительности не реализовалось, а Рейган - следствие несостоятельности этого пророчества. При Рейгане эта некогда эффективная система ценностей идеализируется и становится воображаемой. Образ Америки становится воображаемым для самих американцев, несмотря на то что он, без сомнения, изрядно скомпрометирован. Это превращение спонтанного доверия в доверие парадоксальное, а реализованной утопии в воображаемую гиперболу мне кажется решающим. Но, возможно, все и не так просто. Ибо речь не идет о том, что образ Америки в глазах самих американцев сильно искажен. Речь не идет о том, что выраж

[193]

эры Рейгана больше, чем перипетия истории. Who knows?(1) Это так же сложно решить, как различить сегодня процесс и симуляцию процесса, полет и симуляцию полета. Америка также вступила в эту эру неразличимости: реально ли ее могущество или это симуляция могущества?

Может ли Рейган рассматриваться как символ современного американского общества - общества, обладавшего подлинными чертами могущества, а теперь вступившего в стадию "лифтинга"? Возможна другая гипотеза: Америка уже не та, что прежде, но продолжает развиваться теми же темпами, она в гистерезисе могущества. Гистерезис - это процесс, который продолжается по инерции, эффект, который длится, когда то, что породило его, уже исчезло. Можно также говорить о гистерезисе истории, гистерезисе социализма и т. д. Например: это тело продолжает функционировать, двигаться за счет набранной скорости по инерции, или как человек, который, потеряв сознание, еще сохраняет равновесие. Или смешнее: как велосипедисты из романа Жарри Сверхсамец, умершие от истощения во время бесконечного переезда через Сибирь, которые вместе с тем продолжают крутить педали и приводить в движение Великую Машину, преобразующую трупное окоченение в кинетическую энергию. Прекрасная выдумка: мертвецы могут даже увеличивать скорость и приводить машину в движение лучше, чем живые, поскольку у них нет больше никаких проблем. Не похожа ли Америка на этот гротеск Альфреда Жарри? Но,

опять-таки, если и был очевиден сбой в работе или в чарах американской машины, кто сможет сказать, является ли он следствием депрессии или переохлаждения механизмов?

(1) Кто знает? (англ.).

[194]

Америка, конечно, меньше, чем Европа, страдает от того, что освободилась от великих идей и исторических страстей, поскольку не они определяют ее развитие. Она гораздо больше страдает из-за исчезновения оппозиционных идеологий и ослабления всего, что ей противостояло. И если она была более могущественна в течение двух десятилетий после второй мировой войны, то идеи и страсти, противостоящие ей, тоже были сильнее. Американская система могла быть жестоко атакована (даже изнутри - в 60-70-е годы). Сегодня Америка уже утратила прежнюю гегемонию и уже не играет роль монополиста, но в каком-то смысле ее лидерство бесспорно и неоспоримо. Она была воплощением могущества, а стала моделью (предприятием, рынком, свободной инициативой, перформансом), которая является универсальной даже для Китая. Интернациональный стиль стал американским стилем. Америке действительно уже ничто не противостоит, агрессивные окраины рассосались (Китай, Куба, Вьетнам), великая антикапиталистическая идеология лишилась своей субстанции. По большому счету, на Соединенные Штаты, да и на весь мир, воздействует тот же эффект согласия, который сегодня ассоциируется с Рейганом в Соединенных Штатах. Эффект доверия, рекламности и утраты обороноспособности потенциальным противником. То же самое произошло и с Рейганом: постепенно все, что противостояло ему, исчезло, рядом с ним нет ничего, что позволило бы приписать ему собственно политический гений. Согласие за счет исчезновения оппозиции. Политический декаданс и власть рекламы. То же самое касается Соединенных Штатов в мировом масштабе. Американское могущество, кажется, не инспирируется никаким собственным гением (оно существует по инерции, от случая к случаю, в пустоте, скованное своей же собственной силой), напротив, Америка ограничивается сию-

[195]

минутными образами, рекламными кампаниями. Существует как бы мифическое и рекламное могущество Америки, распространяющееся на весь мир, которое можно сравнить с поляризацией рекламы вокруг Рейгана. Таким образом, посредством своего рода добавленной стоимости, показательного, автореференциального и лишеного подлинного основания правдоподобия все общество стабилизируется путем вливания рекламы. Устойчивость доллара на мировых рынках - символ и наилучший тому пример.

Однако эта метастабильность непрочна как во внешней политике, так и во внутренней. Ибо, в конечном счете, своим существованием она обязана лишь угасанию всякой подлинной альтернативы, исчезновению сопротивлений и антител. В этом подлинный кризис американского могущества, кризис потенциальной стабилизации, осуществляемой по инерции, вознесение могущества в пустоте. Во многих отношениях этот кризис напоминает утрату иммунитета в чрезмерно опекаемом организме. Поэтому раковая болезнь Рейгана кажется мне поэтической иронией. Рак в каком-то смысле подобен этому призрачному доверию, этой эйфории тела, которое больше не производит антитела, и которому избыток активности угрожает разрушением. Глава самой могущественной мировой державы поражен раком! Власть, охваченная метастазами! Два полюса нашей цивилизации соединились! Потеря президентского иммунитета, почти спид! Это должно ознаменовать начало общей имплозии (власть на Востоке уже долгое время поражена некрозом).

Но не стоит слишком спешить, и лучше в данном случае говорить о менопаузе. Ремиссия общественного мнения, общее движение к центру после конвульсий 70-х, отмена всяких новых горизонтов, кон-

[196]

сервативное и рекламное руководство вещами, элементарная, лишённая понимания будущего перформативность, экономия и тренинг, бизнес и джоггинг, конец кайфа и оргии, реставрация натуралистической утопии замысла и биосоциологической консервации расы - не означает ли это все конец могущества и вхождение в истерическую эйфорию менопаузы? Или, иначе говоря, не является ли

рейгановская фаза только временным выздоровлением, восстановлением, которое, хоть и наступает вслед за депрессией, но предвещает новое обострение? Отныне всякий "новый горизонт", всякое новое "мышление Кеннеди" кажется сегодня немыслимым. В этом и заключаются глубокие изменения, произошедшие в американском духе времени: эффект Рейгана утомил всю нацию.

К тому же эффект менопаузы не является характерной чертой Америки, он ощущается во всех западных демократиях и свирепствует повсюду как в культуре, так и в политике, как в индивидуальных аффектах, так и в идеологических страстях. Остается ждать, что наше вступление в третье тысячелетие будет сопровождаться встречами третьего типа (увы, у нас уже была своя запоздалая страсть - фашизм). Что касается американской реальности, то даже с "подтяжками" она сохраняет масштаб, сверхразмеры, и в то же время - первозданную дикость. Все общества в конце концов надевают маску, так почему это не может быть маска Рейгана? Но остается неизменным то, что было в самом начале: пространство и гениальность вымысла.

[197]

DESERT FOR EVER(1)

Закаты в виде гигантских радуг, неугасающих в течение целого часа. Времена года здесь утратили смысл: утро - это весна, полдень - лето, а ночи пустыни - зимние холода, которых здесь никогда не бывает. Что-то вроде упраздненной вечности, когда год обновляется ежедневно, и так будет каждый день, каждый вечер будет эта радуга, в которой свет, царствовавший в течение дня сплошным потоком, вечером, прежде чем угаснуть, опять распадается на все свои составляющие. Теперь это уже цвета мгновенной радуги, вспыхивающей на ветру, на гребне волн Тихого океана.

Неизменно благоприятный климат, дарованная природой милость дополняет сказочное богатство, которым обладают люди.

В этой стране нет надежды. Даже мусор здесь экологически чист, а движение бесшумно и умиротворенно. Латентное, лактальное, летальное - такова здесь текучесть жизни, знаков и посланий, подвижность тел и машин, таков золотистый цвет волос и пышный рас-

(1) Пустыня навсегда (англ.).

[198]

цвет экологически чистых технологий - все это заставляет европейца грезить здесь о смерти и об убийстве, о мотелях для самоубийства, об orgy и cannibalism,(1) чтобы объявить шах этому совершенству океана, света, этой невероятной беззаботности жизни, гиперреальности всех находящихся здесь вещей.

Вот откуда берется фантазм, что земная кора дает трещину, после чего земля погружается в воды Тихого океана, и это конец Калифорнии, ее преступной и скандальной красоте. Ибо невыносимо оказаться живым по ту сторону тяжести бытия, в неповторимой изменчивости неба, прибрежных скал, серфинга, пустынь, в единственно возможной гипотезе счастья.

Но сам сейсмический вызов - это тоже только флирт со смертью, и он является частью природных красот, подобно истории или теории революции, гиперреалистический отзвук которых замолкнет здесь вместе со скромным обаянием предшествующей жизни. Все, что остается здесь от настойчивых исторических требований, - это граффити на пляже, обращенное в открытое море и вызывающее не к революционным массам, а к небу, водному простору и прозрачным божествам Тихого океана:

PLEASE, REVOLUTION!

Не случайно ли самая крупная военно-морская база, база 7-го Тихоокеанского флота, который воплощает мировое американское господство и является самой мощной военной силой в мире, оказывается частью этой дерзкой красоты? Именно здесь, где веет прекрасная магия Санта-Аны, из-за гор прилетает ветер

(1) Оргии и каннибализме (англ.).

[199]

пустыни и, чтобы остаться на четыре или пять дней разогнать туман, заставляет гореть землю, искриться море и слепить людей, привыкших к туману; самое прекрасное в Санта-Ане - это ночь на пляже, где купаются как среди бела дня и, подобно вампирам, загорают при лунном свете.

Эта страна без надежды.

Для нас, фанатов эстетики и смысла, культуры, вкуса и соблазна, для нас, считающих прекрасным лишь то, что глубоко нравственно, а увлекательным лишь героическое противопоставление природы и культуры, для нас, неразрывно связанных с авторитетом критического разума и трансцендентности, открыть очарование нонсенса - значит перенести ментальный шок и обрести невиданное освобождение, головокружительный разрыв связей как в пустыне, так и в городах. Узнать, что можно получать наслаждение от устранения всякой культуры и воодушевляться торжеством безразличия.

Я говорю об американских пустынях и городах, которые не являются таковыми... Не об оазисах, не о памятниках, а о бесконечном путешествии по неорганическому миру и автотрассам. Повсюду: Лос-Анджелес или Твенти Найн Палмз, Лас Вегас или Боррего Спрингз...

Я говорю не о желании: о пустыне. Желание - это еще одна тяжкая зависимость, в Европе мы живем его остатками, остатками агонизирующей критической культуры. Здесь же города - движущиеся пустыни. Ни монументов, ни истории: одна только экзальтация движущихся пустынь и симуляции. В бескрайних городах та же дикость, что и в полной тишине Бесплод-

[200]

ных земель. Почему Лос-Анджелес и пустыни так очаровывают? Наверное, потому, что всякая глубина здесь упразднена и осталась одна сияющая, подвижная и поверхностная нейтральность, вызов смыслу и глубине, вызов природе и культуре, запредельное гиперпространство, у которого нет ни истока, ни референций.

Во всем этом нет ни чар, ни соблазна. Соблазн в других странах, в Италии, в отдельных пейзажах, ставших картинами, столь же окультуренных и рафинированных в своих очертаниях, как города и музеи, в которых они хранятся. Обозначенное, очерченное пространство, в высшей степени привлекательное, в котором смысл посреди этой роскоши превращается в конце концов в простое украшение. Здесь же все совершенно наоборот: не соблазн, но абсолютное очарование, очарование исчезновения всех критических и эстетических форм жизни, в излучении ни с чем не соотнесенной нейтральности, имманентной и солнечной. Нейтральность пустыни: неподвижность без желания. Нейтральность Лос-Анджелеса: бессмысленное движение без желания. Конец эстетики.

Улетучилась не только декоративная эстетика (природная или архитектурная), но и эстетика тел и языка, всего того, что составляет ментальный и социальный габитус европейца, в особенности романоязычного, эта постоянная комедия дель арте, пафос и риторика социальных связей, драматизация речи, ловушки языка, аура макияжа и искусственность жестов. Весь эстетический и риторический шарм совращения, вкуса, очарования, театра, но вместе с тем и противоречия, насилия, всегда связанного с дискурсом, игрой, дистанцией, искусственностью. Наш универсум никогда не пустынен, он театрален. Всегда двусмыслен-

[201]

ный. Всегда культурный, и немного смешной в своей наследственной культурности.

Поражает отсутствие всего перечисленного, и особенно отсутствие архитектуры городов, которые суть долгий сигналитический тревелинг, поразительное отсутствие аффектов и выразительности в лицах и телах. Прекрасные, плавные, гибкие или cool, или удивительно разжиревшие, что, возможно, связано не с непреодолимой булимией, а общей несогласованностью, которая ведет к распухлости тела или языка, питания или города в целом: набор разобщенных, плохо согласованных друг с другом функций, гипертрофированная и разрастающаяся во всех направлениях клеточная ткань.

Таким образом, единственная ткань города - это ткань freeways, транспортная ткань, или, скорее, непрерывная трансурбанистичность, невиданное зрелище тысяч машин, движущихся с одинаковой скоростью в двух направлениях, с зажженными фарами среди бела дня по Вентура Фривэй, ниоткуда не возвращаясь, никуда не направляясь: бесконечное коллективное действие, движение, следование без остановки, без агрессивности, без цели - трансфертная общность, возможно, единственная в технологической гиперреальной эре, softmobile,(1) расходующееся в поверхностях, в сетке дорог, экологически чистых технологиях.

В Лос-Анджелесе нет ни лифтов, ни метро. Ни вертикальности, ни андеграунда, ни скученности, ни коллективности, ни улиц, ни фасадов, ни центра, ни памятников: одно фантастическое пространство,

(1) Мягкое движение (англ.).

[202]

призрачная и прерывная последовательность разрозненных функций, знаков, лишенных иерархии, феерия безразличия, феерия равнодушных поверхностей, могущество чистой протяженности, могущество, которое мы вновь обретаем в пустыне. Власть формы пустыни: это стирание следов в пустыне, стирание означаемого в городах, стирание всякой психологии в телах. Животное и метафизическое очарование, непосредственное - протяженности, имманентное - сухости и стерильности.

Мифическое могущество Калифорнии - это сочетание крайней отъединенности и головокружительных перемещений, заполняющих ландшафт, гиперреальный сценарий пустынь, freeways, океана и солнца. Нигде в другом месте не существует такого ослепительного сочетания радикальной внекультуры и природной красоты, природного чуда и абсолютного симулякра: just in this mixture of extreme irreferentiality and disconnection overall, but embedded in most primeval and greatfeatured natural scenery of deserts and ocean and sun - nowhere else is this antagonistic climax to be found.(1)

В других краях природные красоты отягощены смыслом, ностальгией и самой культурой, невыносимой в ее значительности. В традиционных культурах (Мексика, Япония, страны ислама) как в зеркале отражается наша деградировавшая культура и наша глубокая вина. На фоне преумножения смысла традиционной культуры (ритуальной, территориальной) мы выглядим гринго, зомби, туристами, обреченными на постоянное местожительство среди природных красот страны.

(1) Нигде больше антагонизм не доходит до такой высшей точки, кроме как в этом соединении предельной нерепрезентативности и полной разъединенности, запечатленном в первобытном и величественном природном пейзаже пустыни, океана и солнца (англ.).

[203]

Ничего этого нет в Калифорнии, где строгость тотальна, ибо сама культура здесь - пустыня, и культура тоже должна быть пустыней для того, чтобы все вещи уравнились между собой и светились одинаковым сверхъестественным светом.

Именно поэтому сам полет от Лондона до Лос-Анджелеса, пролегая через полюс, в его стратосферной абстрактности и гиперреальности, уже составляет часть Калифорнии и пустыни. Детерриторизация начинается с разделения дня и ночи. Когда она уже не вопрос времени, а вопрос пространства, высоты над уровнем моря и скорости, граница между днем и ночью становится отчетливо видна, будто бы проведена по вертикали, когда пронзаешь ночь словно облако, так быстро, что она воспринимается как локальный объект, находящийся на земной орбите, или, наоборот, когда она внезапно рассеивается, в то время пока солнце остается в той же точке неба на всем протяжении двенадцатичасового перелета, тогда это уже конец нашего пространства-времени, - это та самая феерия, которая будет феерией Запада.

Восхищение жарой здесь метафизично. Сами цвета - пастельный, голубой, сиреневый, лиловый - следствие медленного, геологического, непрекращающегося сгорания. Подземные минералы превращаются на поверхности в кристаллическую растительность. Все природные элементы прошли здесь

испытание огнем. Пустыня уже больше не пейзаж, это чистая форма, которая происходит из абстрагирования всех остальных.

Ее определение абсолютно, ее граница сакральна; живые линии и жесткие очертания. Это место знаков крайней, неотвратимой необходимости, знаков, ли-

[204]

шенных смысла, произвольных и нечеловеческих, сквозь которые мы идем, не расшифровывая их Безжалостная прозрачность Города в пустыне заканчиваются тоже внезапно, они не имеют окрестностей И они похожи на мираж, который может исчезнуть в любой момент Достаточно увидеть, как Лас Вегас, восхитительный Лас Вегас на закате внезапно вырастает среди пустыни, в своих фосфоресцирующих огнях, и как на рассвете он, истощив за целую ночь свою интенсивную поверхностную энергию, еще более интенсивную при бликах рассвета, возвращается в пустыню, чтобы постичь тайну пустыни и того, что здесь подает знак чарующую прерывность и всеохватное неровное сияние

Тайное родство пустыни и игры накал игры усиливается вдвойне присутствием пустыни внутри города Свежесть кондиционированного воздуха в залах рядом с палящей жарой на улицах Вызов, который все виды искусственного света бросают мощи солнечного света Ночь игры, залитая светом со всех сторон - искрящаяся темнота залов посреди пустыни Сама игра - пустынное, нечеловеческое, внекультурное, таинственное действие, вызов естественной экономии ценностей, безумие в рамках обмена Но также и она имеет свой предел и резко обрывается, ее границы определены, ее страсть не знает смятения Ни пустыня, ни игра не являются свободными пространствами это пространства ограниченные, концентрические, с силой закручивающиеся внутрь, к центральной точке душа игры или сердце пустыни - предпочтительное незабываемое пространство, где вещи лишаются своей тени, где деньги теряют свою ценность, где чрезвычайно редки следы, как и то, что побуждает людей отправиться на поиски быстрого богатства

Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества

Введение

Перемены в мироотношении (worldviews) людей, глубинные и массовые, изменяют облик экономической, политической и социальной жизни: трансформируются политические и экономические цели, религиозные нормы и семейные ценности, а эти изменения, в свою очередь, влияют на темпы экономического роста, на стратегические установки политических партий и на перспективы для демократических институтов. В подготавливаемой к предстоящему изданию книге (9) возникновение этого ценностного синдрома постмодерна документируется эмпирическими данными более чем по четырём десяткам обществ за период 1970—1995 гг. В настоящем докладе представлен общий обзор полученных результатов.

На всем пространстве передового индустриального общества для все большей части населения приобретают возрастающую значимость свобода выражения и политическое участие. Литература по теории демократии исходит из положения о том, что для консолидации и стабильности демократии существенно важны массовое участие, межличностное доверие, терпимость к группам меньшинства и свободное слово. Но анализировать зависимости между такого рода позициями на индивидуальном уровне и устойчивым существованием демократических институтов на уровне социетальном до недавнего времени не представлялось возможным: исследования по политической культуре ограничивались лишь демократическими обществами, характеризуясь притом малочисленностью наблюдаемых субъектов и недостаточностью или отсутствием данных, выстраиваемых во временные ряды. Для достоверного межуровневого анализа, между тем, требуются данные по значительному числу обществ, варьирующих по всему экономическому и политическому спектру; в уже упоминавшейся книге в качестве источника как раз

и используется уникальная база данных — "Всемирные обзоры ценностей", — открывающая новые возможности для анализа того, каким образом влияет на мир мироотношение людей.

Эти обзоры охватывают небывало широкий диапазон переменных для анализа массового воздействия людей в различных странах на политическую и социальную жизнь. В них имеются данные по 43 обществам, представляющим 70% населения земли и варьирующим от обществ с годовым доходом на душу населения всего лишь в 300 дол. до обществ с душевым доходом в сто раз более высоким и от давно утвердившихся демократий с рыночной экономикой до авторитарных и бывших социалистических государств. Для обзора за 1990 г. сбор данных проводился в следующих странах и их регионах: Аргентина, Австрия, Беларусь, Бельгия, Бразилия, Болгария, Канада, Чили, Китай, Чехословакия, Дания, Эстония, Финляндия, Франция, Германия (с отдельными выборками по Восточной и Западной), Великобритания, Венгрия, Исландия, Индия, Ирландия, Северная Ирландия, Италия, Япония, Южная Корея, Латвия, Литва, Мексика, Большая Москва, Нидерланды, Нигерия, Норвегия, Польша, Португалия, Россия, Румыния, Словения, ЮАР, Испания, Швеция, Швейцария, Турция и Соединенные Штаты. Обзоры за 1981 г. дают временной ряд данных по двадцати двум из этих обществ, позволяя нам анализировать изменения в ценностях и позициях, происшедшие с 1981 по 1990 г. Мы привлекаем также данные из обзоров Евробарометра, подготавливаемых ежегодно во всех странах — членах Европейского союза с 1970 г. по 90-е годы; это позволяет анализировать изменения, используя еще более длинный и подробный временной ряд.

Измерениями в рамках "Всемирного обзора ценностей" охватываются массовые позиции в достаточно большом числе стран, благодаря чему и становится возможным статистически значимый анализ межуровневых зависимостей, в частности между политической культурой и демократическими институтами. Мы обнаруживаем поразительно сильные зависимости между макроуровневыми характеристиками — такими, как стабильная демократия, и микроуровневыми — такими, как наличие между индивидами доверия, терпимости, как значимость для них постматериальных ценностей и субъективное благополучие. Сильные межуровневые зависимости обнаруживаются и между многими другими существенными переменными социетального уровня (от количества разводов до возникновения движений защитников окружающей среды), с одной стороны, и глубинными ценностями и позициями — с другой. Можно изменения в культуре рассматривать как порождаемые социетальными изменениями, а можно в них самих усматривать фактор последних; можно, наконец, считать эти влияния взаимными; но, как бы то ни было, вышеупомянутые данные ясно говорят о том, что системы убеждений на массовом уровне и глобальные перемены тесно связаны.

В рамках "Всемирных обзоров ценностей" исследуется гипотеза о том, что системы убеждений на массовом уровне изменяются таким образом, что характер этих изменений имеет значительные экономические, политические и социальные последствия. Мы не занимаем позицию ни экономического, ни культурного детерминизма: наши наблюдения и выводы сводятся к тому, что связь между ценностями, экономикой и политикой является взаимной, а какова в точности природа зависимостей в конкретных случаях, — вопрос эмпирический, а не из разряда решаемых *a priori*.

На замысел этих обзоров повлияли различные теории, включая теорию межпоколенческого изменения ценностей (см.: 6; 7; 8). В них исследуется гипотеза о том, что после второй мировой войны в большинстве индустриальных стран в результате быстрого экономического роста, а также усиленного развития государства благосостояния опыт личностного формирования в когортах более поздних годов рождения — в силу его фундаментальных отличий — приводил к выработке иных приоритетов ценностей по сравнению с когортами более ранних годов рождения. На протяжении истории большинство людей было серьезнейшим образом озабочено угрозой суровых экономических лишений, а то и голода. Однако исторически беспрецедентная степень экономической безопасности, какую узнало послевоенное поколение в индустриальных обществах, вела к постепенному сдвигу приоритета от "материалистических" ценностей (когда упор делается прежде всего на экономической и физической безопасности) к ценностям "постматериальным" (когда на первый план выдвигаются самовыражение и качество жизни). Сбор данных о

межгенерационных ценностных изменениях на межстрановой основе начался в 1970 г.; к настоящему моменту выстроен длинный временной ряд, с помощью которого можно проверить эти гипотезы.

Теория межгенерационных ценностных изменений явилась предметом споров: за последние 20 лет в США и за рубежом опубликованы десятки работ с критикой различных ее аспектов. Многие из исследований ценностных изменений предпринимались с целью попытаться опровергнуть тезис о сдвиге к постматериальным ценностям либо предложить его альтернативные объяснения.

Концептуализация, применявшаяся в этой дискуссии, отчасти устарела: данные из "Всемирных обзоров ценностей" показывают, что сдвиг в направлении от материалистических к постматериальным ценностям представляет собой лишь одну компоненту гораздо более широкого культурного сдвига, охватывающего около четырех десятков переменных из числа включенных в обзоры. Эти переменные подключают к картине сдвига целый набор разнообразных ориентаций, от религиозных воззрений до сексуальных норм; но все они обнаруживают крупные генерационные различия, выражение коррелируют с постматериальными ценностями и в большинстве обществ с 1981 по 1990 г. смещались в направлении, подававшемся предвычислению. Эта широко распространяющаяся перестройка мироотношения и обозначается нами как "постмодернизация". В ней сдвиг от материалистических к постматериальным ценностям представляет собой наилучшим образом документированную, но не обязательно самую значительную компоненту всей более широкой культурной перемены: еще сильнее изменились гендерные роли, а также, например, отношение к геем и лесбиянкам.

Итак, собранные к настоящему времени данные указывают на широко распространяющиеся изменения в базовых ценностях населения индустриальных и индустриализирующихся обществ во всем мире. Изменения эти обнаруживают связь с процессами смены поколений и, таким образом, происходят постепенно, но обладают немалым долговременным импульсом.

Мы считаем, что экономическое развитие, культурные, а также политические изменения идут рука об руку, образуя целостные и даже до некоторой степени предсказуемые паттерны*. Утверждение это вызывает споры. Оно подразумевает, что одни траектории социально-экономического развития более вероятны, чем другие, и, следовательно, определенные изменения предвидимы. Если, например, то или иное общество вступило на путь индустриализации, то должен последовать целый синдром связанных с этим изменений, от массовой мобилизации до уменьшения различий в гендерных ролях.

* Под "паттерном" здесь понимается самовоспроизводящаяся объективная структурная схема, обеспечивающая распознаваемую устойчивость явления во многих его вариантах. — Ред.

Это, разумеется, есть центральное утверждение теории модернизации; оно было выдвинуто Марксом и дебатировалось в течение более чем столетия. Несмотря на то, что каждая его упрощенческая версия рассыпалась, мы все же поддерживаем ту идею, что некоторые сценарии социальных перемен намного вероятнее, чем другие, и намерены представить изрядное количество эмпирических данных, говорящих в пользу такой пропозиции. "Всемирные обзоры ценностей" раскрывают целостные культурные паттерны, тесно связанные с экономическим развитием.

В то же время нам представляется очевидным, что модернизация не линейна. В передовых индустриальных обществах преобладающее направление развития в последнюю четверть века изменилось, и перемены в происходящем настолько фундаментальны, что уместно охарактеризовать их скорее как "постмодернизацию", а не "модернизацию".

Модернизация есть прежде всего процесс, в ходе которого увеличиваются экономические и политические возможности данного общества: экономические — посредством индустриализации, политические — посредством бюрократизации. Модернизация обладает большой привлекательностью благодаря тому, что она позволяет обществу двигаться от состояния бедности к состоянию богатства. Соответственно, ядром процесса модернизации является индустриализация; экономический рост становится доминирующей социетальной целью, а доминирующую цель на индивидуальном уровне начинает определять достижительная мотивация. Переход от доиндустриального общества к индустриальному характеризуется "всепроникающей рационализацией всех сфер общества" (по Веберу), приводя к сдвигу от

традиционных, обычно религиозных, ценностей к рационально-правовым ценностям в экономической, политической и социальной жизни.

Но модернизация — не финальный этап истории. Становление передового индустриального общества ведет еще к одному совершенно особому сдвигу в базовых ценностях — когда уменьшается значение характерной для индустриального общества инструментальной рациональности. Преобладающими становятся ценности постмодерна, неся с собой ряд разнообразных социетальных перемен, от равноправия женщин до демократических политических институтов и упадка государственно-социалистических режимов.

Почему происходит сдвиг к постмодерну?

Сдвиг к ценностям постмодерна — не первый в истории случай крупного культурного сдвига. Так, переход от аграрного общества к индустриальному был облегчен сдвигом, означавшим отход от мироотношения, формируемого неподвижно-устойчивой экономикой. Такое мироотношение характеризовалось неприятием социальной мобильности, и упор в нем делался на традиции, наследуемом статусе и обязательствах перед общиной, подкрепляемых абсолютными религиозными нормами; его сменило мироотношение, поощрявшее экономические достижения, индивидуализм и инновации, — при социальных нормах, все более становившихся светскими. Некоторые из этих тенденций, связанных с переходом от "традиционного" общества к "современному", в настоящее время достигли своих пределов в передовом индустриальном обществе, где перемены принимают новое направление.

Эта смена направления перемен отражает действие принципа убывающего приращения пользы. Индустриализация и модернизация требовали слома культурных препятствий, сдерживающих накопление, имеющих в любой неподвижно-устойчивой экономике. В западноевропейской истории эта задача была успешно выполнена благодаря становлению протестантской этики, которая (хоть она и имела длительную интеллектуальную историю) с функциональной точки зрения выглядела мутацией, осуществленной наудачу. Если бы ее становление произошло двумя столетиями раньше, она могла бы отмереть. В среде же своего времени она нашла для себя нишу: технологическое развитие делало возможным быстрый экономический рост, и кальвинистское мироотношение прекрасно дополняло это развитие, образуя культурно-экономический синдром, который вел к становлению капитализма и, со временем, к промышленной революции. После того, как это произошло, экономическое накопление (для индивидов) и экономический рост (для обществ) становились высшими приоритетами для все большей части населения земли и до сих пор составляют главнейшие цели для значительной части человечества. Но постепенно убывание отдачи от экономического роста ведет к постмодернистскому сдвигу, который в некоторых отношениях знаменует упадок протестантской этики.

Передовые индустриальные общества в настоящее время изменяют свои социально-политические траектории в двух кардинальных отношениях:

1. Системы ценностей. Все больший упор на индустриальных экономических достижениях явился одной из центральных перемен, сделавших возможной модернизацию. Этот сдвиг к материальным приоритетам повлек за собой уменьшение значения обязательств перед общиной и прятие социальной мобильности: социальный статус становился скорее чем-то достигаемым, нежели чем-то данным индивиду от рождения. Экономический рост стал приравняться к прогрессу, и в нем стали видеть признак преуспевающего общества.

Место экономических достижений как высшего приоритета в настоящее время в обществе постмодерна занимает все большее акцентирование качества жизни. В значительной части мира нормы индустриального общества, с их нацеленностью на дисциплину, самоотвержение и достижения, уступают место все более широкой свободе индивидуального выбора жизненных стилей и индивидуального самовыражения. Сдвиг от "материалистических" ценностей, с упором на экономической и физической безопасности, к ценностям "постматериальным", с упором на проблемах индивидуального самовыражения и качества жизни, — наиболее полно документированный аспект данной перемены; но он составляет, как уже говорилось, лишь одну компоненту гораздо более широкого синдрома культурных перемен.

2. Институциональная структура. Мы приближаемся также к пределам развития иерархических бюрократических организаций, способствовавших созданию современного общества. Бюрократическое государство, дисциплинированная олигархическая политическая партия, сборочная линия массового производства, профсоюз старого образца и иерархическая корпорация сыграли неимоверно важную роль в мобилизации и организации энергии масс людей; они сделали возможными промышленную революцию и современное государство. Но они подошли к поворотному пункту — по двум причинам: во-первых, они приближаются к пределам своей функциональной эффективности; а во-вторых — к пределам их массового признания. Рассмотрим оба фактора.

Функциональные пределы расширения бюрократического государства

На примере возвышения и падения Советского Союза можно наглядно видеть пределы централизованного, иерархического государства. В первые десятилетия своего существования СССР был поразительно эффективен в мобилизации масс относительно неквалифицированных работников и огромных количеств сырья на строительство крупнейших в мире: сталелитейного предприятия, гидроэлектростанции, а также на достижение самых высоких в мире темпов экономического роста. Несмотря на то, что Сталин заставил голодать и уничтожил миллионы советских граждан, экономические и военные успехи Советского государства были настолько впечатляющими, что убеждали множество людей во всем мире в том, что данный тип общества знаменует собой неудержимо наступающее будущее. Экономический рост в Советской стране был поразительным в 50-е, был по-прежнему впечатляющим в 60-е, снизился до минимума в 70-е и остановился в 80-е годы. Отчасти это произошло потому, что гипертрофированная бюрократия парализовала адаптационные и инновационные процессы. Бюрократии свойственно глушить новое, и эта проблема приобрела остроту, как только Советский Союз прошел стадию простого импортирования уже апробированной технологии с Запада и стал пытаться внедрять новшества, соревнуясь с Западом и с Японией. Но проблема состояла не только в том, что централизованное экономическое планирование не совладало с возрастающей сложностью общества и его быстрым изменением. В ней отразился также срыв в сфере мотивации и морального духа. Абсентеизм вырос до массовых масштабов, в громадную проблему превратился алкоголизм, и выветривалось доверие к руководству, пока в конце концов не рухнула вся экономическая и политическая система. Хотя советский пример — самый ошеломительный, подобные проявления убывающей эффективности иерархических, централизованных бюрократических институтов можно видеть на всем пространстве индустриального общества. Хозяйственные системы с государственным управлением уступают место рыночным силам; политические партии и профсоюзы старого образца находятся в упадке; а бюрократические корпорации отступают перед более свободно устроенными и партиципаторными по типу организациями.

Эти организационные и мотивационные изменения тесно связаны между собой. Одна причина упадка классических бюрократических институтов индустриального общества состоит в том, что они по своей внутренней сути менее эффективны в обществах высоких технологий с высокоспециализированной рабочей силой, чем на первых стадиях индустриального общества. Но другая причина — в том, что они стали также менее приемлемы для людей в обществе постмодерна с их изменившимися ценностями.

Массовое производство на линии поточной сборки разбило процесс производства на простые стандартизированные привычные и бесконечно повторяемые действия. Это давало превосходный эффект при массовой выработке относительно простых, стандартизированных изделий. Но платой за возросшую в итоге производительность явилось то, что рабочие становились винтиками в громадных, координируемых из одного центра машинах. Маркс, Вебер и др. были озабочены отчуждением и обезличиванием индустриального общества, которые делали труд работника неинтересным, дегуманизирующим, лишенным смысла. В обществах, где жилось скудно, люди были готовы принять эти издержки ради экономических достижений. В обществах изобилия они на это не столь готовы.

Современная бюрократия совершает подобную же сделку, в которой ценой утраты индивидуальной идентичности и автономии достигается более высокая продуктивность; это позволяет ей посредством стандартизированных рутинных процедур обрабатывать тысячи или миллионы людей. Она

также, в силу своей природы, обезличивает: в рациональной бюрократии индивиды сведены к взаимозаменяемым ролям. Бюрократия отбрасывает прочь непринужденность и непосредственность, личные склонности и пристрастия, индивидуальное самовыражение и творчество. Тем не менее она явилась эффективным инструментом для координации усилий сотен или даже миллионов индивидов в крупных организациях современного общества.

Но ее эффективность и ее приемлемость ныне сходят на нет. Ценности постмодерна отдают более высокий приоритет самовыражению, чем экономической эффективности: люди становятся менее готовы принять человеческие издержки, с какими сопряжены бюрократия и жесткие социальные нормы. Общество постмодерна характеризуется упадком иерархических институтов и жестких социальных норм и расширением сферы индивидуального выбора и массового участия.

Вплоть до середины XX в. в термин "модернизация" вкладывалось вполне определенное содержание. Он подразумевал урбанизацию, индустриализацию, секуляризацию, бюрократизацию, а также основанную на бюрократизации культуру, требующую сдвига от статуса придаваемого к статусу достигаемому, от форм диффузной к формам точно определенной власти, от персоналистских обязанностей к безличным ролям и от партикуляристских к универалистским правилам. В некоторых ареалах этот процесс модернизации все еще идет. В других же главнейшие для процесса модернизации тенденции кардинально сменили направление.

Например, одним из самых поразительных феноменов последних двух столетий было стремительное расширение пределов управления. Индустриальные общества становились все более централизованными, иерархичными и бюрократизированными. До недавнего времени высокоцентрализованные, управляемые государством хозяйственные системы и общества, такие как Советский Союз, казались логическим завершением, к которому устремлена модернизация. Можно было, вместе с марксистами, считать эту тенденцию глубоко прогрессивной или, вместе с Шумпетером (1947) и Оруэллом (1948) сожалеть о ней как об угрозе свободе человека, — но рост управления казался неумолимым. В начале XX в. государственные расходы в большинстве обществ поглощали от 4 до 10 % внутреннего валового продукта (ВВП). К 1980 г. они составляли от 33 до 60% стоимости намного увеличившегося ВВП в западных и 70—80% — в некоторых социалистических обществах. Казалось, что возрастание государственной собственности и государственного контроля над экономикой — знак нахлынувшего будущего.

Это было не так. В течение 80-х годов дальнейшая экспансия государства достигла точки убывания отдачи — как в функциональном отношении, так и в смысле массового приятия. Сначала она натолкнулась на растущую политическую оппозицию на Западе, а затем последовал ее полный крах в восточном блоке.

Массовое производство на линии поточной сборки и массовое бюрократическое производство являлись двумя ключевыми организационными инструментами индустриального общества, которые в начальной фазе модернизации приносили высокую отдачу, позволяя фабрикам производить миллионы вещей, а правительствам — обрабатывать миллионы индивидов посредством стандартизированных рутинных процедур. Но тенденция к бюрократизации, централизации, а также к государственной собственности и контролю обратилась вспять. Современные хозяйственные системы теряют свою эффективность, когда общественный сектор становится подавляющим. А общественное доверие к иерархическим институтам убывает, сходя на нет, на всем пространстве передового индустриального общества.

Культурные перемены, ведущие к постмодернизации

Столь же основательной переменной в самом направлении перемен явился сдвиг в преобладающих нормах и мотивациях, лежащих в основе поведения людей. По сути, для всех аграрных обществ были характерны системы ценностей, осуждавшие социальную мобильность. Это было неизбежным в условиях устойчиво-неподвижных хозяйственных систем. Главным источником богатства была земля, запас которой неизменен: единственный способ стать богатым состоял в том, чтобы захватить землю,

принадлежащую кому-то другому, — для чего могло потребоваться убить владельца. Такое внутреннее насилие — а оно угрожало самому выживанию любого общества — подавлялось нормами, которые делали упор на приятии статуса, данного рождением, и клеймили честолюбца и карьериста. В то же время в традиционных обществах подчеркивалась обязанность делиться и благотворить — что помогало компенсировать неимущим отсутствующую социальную мобильность, но вместе с тем также подрывало легитимацию экономического накопления.

Возникновение материалистической системы ценностей, не только терпимой к экономическому накоплению, но и поощрявшей его как нечто похвальное и героическое, знаменовало ключевую культурную переменную, открывшую путь капитализму и индустриализации. Вебер рассмотрел этот процесс в книге "Протестантская этика и дух капитализма" (16), однако его работу можно представить как исследование частного случая более общего феномена. В настоящее время функциональный эквивалент протестантской этики самым энергичным образом действует в Восточной Азии и сходит на нет в протестантской Европе, поскольку технологическое развитие и культурные перемены стали глобальными феноменами.

Именно из-за достижения высоких уровней экономической безопасности население стран, первыми осуществивших индустриализацию, постепенно стало делать упор на постматериальных ценностях, отдавая более высокий приоритет качеству жизни, чем экономическому росту. Этот сдвиг происходил на всем пространстве индустриального общества на протяжении последних двух десятилетий (2), сопровождаясь сдвигом от политики классового конфликта к политическому конфликту по таким проблемам, как защита окружающей среды, положение женщин и сексуальных меньшинств. Марксистская идеология, основанная на экономическом детерминизме, была чрезвычайно влиятельным руководством для объяснения перехода от аграрного общества к обществу "модерна", или индустриальному обществу. Но она устарела для анализа общества "постмодерна".

Чтобы пояснить, какое значение мы вкладываем в этот термин, рассмотрим специфические изменения, связанные с ценностями постмодерна <...>

Источники ценностей постмодерна: чувство экзистенциальной безопасности

Мироотношение, господствовавшее в западном обществе со времени промышленной революции, постепенно сменяется новым. Последствия этой трансформации еще только складываются, а элементы прежней культуры все еще широко распространены, но можно, тем не менее, различить основные черты нового паттерна.

Этот сдвиг в мироотношении и мотивациях проистекает из фундаментального различия между взрослением, когда оно сопровождается сознанием негарантированности выживания, и взрослением, которое сопровождается чувством, что выживание можно принять как должное.

Стремление к выживанию является общим для всех существ, а выживание обычно не гарантировано. В этом отражается основной экологический принцип: популяция любых организмов имеет тенденцию расти вплоть до достижения соответствия наличию пищевых ресурсов; затем ее численность удерживается на постоянном уровне голодом, болезнями и хищниками. На протяжении большей части истории этот принцип управлял жизнями всех живых существ, включая человечество. До весьма недавнего времени человек по большей части существовал в условиях негарантированности выживания.

Со временем конкуренцию за выживание между человеческими существами стала смягчать культура. Хотя то, как это происходило, гигантски разнилось в деталях от одного общества к другому, практически все традиционные общества устанавливали культурные нормы, которые ограничивали применение насилия и подавляли устремления к социальной мобильности. С одной стороны, такими нормами подчеркивалась необходимость — для относительно обеспеченных — делиться и благотворить, а накопление клеймилось как алчность; а с другой — ими оправдывалось приятие существующего социального порядка неимущими. А культурные нормы, ограничивающие репродуктивность, смягчали жестокую конкуренцию за выживание, связанную с перенаселением.

Несколько столетий тому назад культурные перемены в протестантской Европе привели к снятию традиционного запрета на экономическое накопление как на нечто позорное, и началось распространение материалистического мироотношения. С применением новой технологии и методов организации производства последнее стало опережать рост населения. Тем не менее еще на протяжении значительной части XX в. оставалась широко распространенной суровая экономическая нужда: марксистская точка зрения, что людьми, как и историей, движет в первую очередь борьба за экономические блага, явилась, в первом приближении, довольно точным определением движущей силы, лежащей в основе модернизирующей фазы индустриального общества.

Возникшие после второй мировой войны явления экономического чуда вместе с государствами благосостояния открыли новый этап истории и в конечном счете проложили путь возвышению ценностей постмодерна. Глубокие перемены в опыте личностного формирования способствовали складыванию особой системы ценностей среди все большей части тех, кто вырос в передовых индустриальных обществах после второй мировой войны. У возрастных когорт послевоенных годов рождения в этих обществах взросление происходило в условиях, совершенно не похожих на те, в которых формировались предшествующие поколения. Различие условий было двояким. Во-первых, послевоенное экономическое чудо привело к беспрецедентным в человеческой истории уровням процветания. Реальный душевой доход в большинстве индустриальных обществ увеличился в несколько раз против наивысшего довоенного, а в некоторых случаях (как в Японии) — поднялся до уровня в 20 — 30 раз выше, чем когда-либо прежде. Экономический "пирог" стал намного больше; одно это могло бы способствовать большему чувству экономической безопасности.

Но влияние беспрецедентного процветания взаимодействовало с вторым фактором — возникновением современного государства благосостояния. Не абсолютное богатство, а чувство экзистенциальной безопасности является решающей переменной, и государство благосостояния подкрепляло собою действие экономического роста как фактора, порождающего чувство безопасности. "Пирог" был больше, чем когда-либо прежде, и распределялся он равномернее и надежнее, чем прежде. Впервые в истории люди в массе своей — значительная их часть — выросли, усвоив ощущение, что выживание можно принимать как должное.

Этим был вызван процесс межгенерационного изменения ценностей, постепенно трансформирующий политику и культурные нормы передовых индустриальных обществ <...> Сдвиг от материалистических к постматериальным ценностным приоритетам выдвинул на первый план новые политические проблемы и во многом стимулировал новые политические движения.

Позднейшие исследования указывают на то, что становление постматериализма самого по себе есть лишь один аспект еще более широкого процесса культурных изменений, переформирующих политические воззрения, религиозные ориентации, гендерные роли и сексуальные нравы в передовом индустриальном обществе (8). Эти изменения связаны с общей заботой: необходимостью иметь чувство безопасности, какое традиционно давали религия и абсолютные культурные нормы. Достижение беспрецедентно высоких уровней процветания в передовых индустриальных обществах в послевоенные десятилетия вместе с относительно высокими уровнями социального обеспечения, какие предусматривает государство благосостояния, способствовало ослаблению существующего чувства уязвимости. С точки зрения широких слоев населения человеческая судьба более не испытывает столь тяжелого воздействия со стороны непредсказуемых сил, как то было в аграрном и раннем индустриальном обществе. Это благоприятствовало распространению ориентаций постмодерна, не столь акцентирующих традиционные культурные нормы, особенно те, что ограничивают индивидуальное самовыражение.

Теория межгенерационной перемены ценностей

Рассмотрим наново теорию межгенерационной перемены ценностей в свете последних данных. Наша теория основывается на двух ключевых гипотезах (9):

1. Гипотеза ценностной значимости недостающего (A Scarcity Hypothesis). Приоритеты индивида отражают состояние социально-экономической среды: наибольшая субъективная ценность придается тому, чего относительно недостает.

2. Гипотеза социализационного лага (A Socialization Hypothesis). Состояние социально-экономической среды и ценностные приоритеты не соотносятся между собой непосредственно: между ними вклинивается существенный временной лаг, ибо базовые ценности индивида в значительной степени отражают условия тех лет, которые предшествовали совершеннолетию.

Гипотеза о придании ценности недостающему аналогична принципу убывающего приращения пользы в экономической теории. Концепция дополнительности в иерархии потребностей (14) помогла сформулировать позиции, по которым в обзорах производится измерение ценностных приоритетов. В своей простейшей форме идея иерархии потребностей, вероятно, встретила бы почти всеобщее согласие. То, что неудовлетворенные физиологические потребности первенствуют по отношению к социальным, интеллектуальным или эстетическим, слишком часто демонстрировалось в человеческой истории: голодные люди пойдут почти на все что угодно, чтобы добыть пропитание. По своей значимости человеческие потребности ранжируются различным образом, если на той или иной шкале проследить потребности помимо непосредственно относящихся к выживанию; так, иерархия потребностей, предложенная Маслоу (14), не выдерживает детальной проверки временем. Но налицо, как представляется, основное разграничение между "материальными" потребностями в физиологическом поддержании собственного существования и собственной невредимости и нефизиологическими потребностями, такими как потребности в признании, в самовыражении и в эстетическом удовлетворении.

Недавняя экономическая история передовых индустриальных обществ имеет важные импликации в свете гипотезы ценностной значимости недостающего. Ибо в господствующем историческом паттерне эти общества являют поразительное исключение: в них все еще имеются бедняки, но большинство населения не живет в условиях голода и экономической необеспеченности. Это привело к постепенному сдвигу, в ходе которого более высокую значимость приобрели потребности в общении, в признании, в самовыражении и в интеллектуальном и эстетическом удовлетворении. При прочих равных условиях можно, по нашему мнению, ожидать, что продолжительные периоды высокого благосостояния будут способствовать распространению постматериальных ценностей; экономический спад имел бы противоположный эффект.

Впрочем, дело обстоит отнюдь не так просто: не существует прямой и непосредственной связи между экономическим уровнем и превалянием постматериальных ценностей, ибо эти ценности отражают субъективное чувство безопасности человека, а не уровень его экономического положения *per se*. Если богатые индивиды и нации склонны ощущать себя в большей мере в безопасности, чем бедные, то в этих ощущениях сказывается и та среда — в виде культурной обстановки и институтов социального обеспечения, — в которой человек вырос. Таким образом, гипотезу ценностной значимости недостающего надо раскрывать в связи с гипотезой социализационной.

Одним из самых распространенных концептов социальной науки является понятие о базовой структуре человеческой личности, которая обычно складывается к моменту достижения индивидом зрелости и относительно мало меняется в дальнейшем. Эта концепция проходит через литературу от Платона до Фрейда и далее до результатов исследований по материалам современных наблюдений. Ранняя социализация представляется более весомой, чем поздняя.

Это, конечно, не означает, что никаких изменений не бывает в зрелые годы. Известно, что в индивидуальных случаях происходят резкие поведенческие сдвиги, а процесс развития человека никогда полностью не останавливается. Тем не менее развитие человека происходит гораздо стремительнее в годы до достижения зрелости, чем после, и, по данным огромного большинства наблюдений, статистическая вероятность глубокой личностной перемены резко снижается после достижения зрелости (И; 10).

Вместе обе гипотезы рождают целый набор прогнозов относительно ценностных перемен. Так, если, согласно гипотезе ценностной значимости недостающего, процветание ведет к распространению

постматериальных ценностей и ценностей постмодерна, то социализационная гипотеза подразумевает, что ни ценностям индивида, ни ценностям общества в целом не предстоит перемениться мгновенно. Наоборот, фундаментальная перемена ценностей осуществляется постепенно; в масштабном виде это происходит по мере того, как во взрослом населении общества на смену старшему поколению приходит молодое.

Следовательно, после некоторого периода резкого повышения экономической и физической безопасности можно ожидать обнаружения существенных различий между ценностными приоритетами старших и более молодых групп: их, как окажется, сформировал различный опыт в годы личностного становления. Но налицо будет изрядный временной лаг между экономическими переменами и их политическими последствиями. Через 10—15 лет после начала эры процветания возрастные когорты, чьи годы личностного становления пришлись на этот период, станут пополнять электорат. Может пройти еще десятилетие или около того, прежде чем эти группы начнут занимать в своем обществе позиции власти и влияния; еще одно десятилетие, или около того, — прежде чем они достигнут высших уровней принятия решений. Правда, их влияние станет значительным задолго до этой финальной стадии. Постматериалистам свойственна более высокая развитость, они лучше артикулируют свои позиции, политически более активны — в сравнении с "материалистами". Следовательно, политическое влияние первых, в тенденции, способно быть значительнее, чем вторых.

Социализационная гипотеза дополнительна по отношению к гипотезе ценностной значимости недостающего. Она помогает объяснить кажущееся отклоняющимся поведение: с одной стороны — скряги, испытавшего бедность в юные годы и упорно продолжающего копить богатство много спустя после достижения материальной обеспеченности; с другой — праведника, даже в суровой нужде сохраняющего верность целям высшего порядка, внушенным его (или ее) культурой, в общих случаях объяснение как будто бы отклоняющегося поведения таких индивидов заключено в их ранней социализации.

Это не значит, что ценностные приоритеты взрослого не подвержены изменению. Просто они трудно меняются. Лишь в экстремальных условиях необычных экспериментов были зафиксированы изменения приоритетов у взрослых. Например, в одном таком эксперименте человека, отказывавшегося от военной службы по идейным соображениям, долго держали на полуголодном пайке. После нескольких недель он потерял интерес к общественным идеалам и стал говорить, думать и даже видеть сны о еде. Аналогичные модели поведения наблюдались у узников концлагерей.

Беспрецедентная экономическая и физическая безопасность послевоенной эпохи привела к межгенерационному сдвигу от материалистических к постматериальным ценностям. Молодые в гораздо большей степени, чем пожилые, акцентируют постматериальные ценности, что, как показывает анализ по соответствующим когортам, отражает скорее генерационное изменение, чем возрастные эффекты. В 1970 — 1971 гг., в годы наших первых обзоров, численное преобладание представителей материалистических ценностных приоритетов было подавляющим: они превосходили постматериалистов в соотношении четыре к одному. К 1990 г. соотношение резко изменилось — численное преобладание материалистов выразилось уже только в соотношении четыре к трем. Экстраполяции, основанные на расчетах смены поколений в населении, указывают на то, что к 2000 г. во многих западных странах материалисты и постматериалисты численно примерно сравниваются (1).

Постматериалисты не являются нематериалистами, а тем более антиматериалистами. Термин "постматериалист" указывает на группу целей, акцентируемых после того, как люди достигли материальной безопасности, и потому, что они ее достигли. Таким образом, разрушение безопасности привело бы к постепенному откату вспять, в сторону материальных приоритетов. Появление постматериализма отражает не оборачивание полярностей, а смену приоритетов: экономической и физической безопасности постматериалисты придают отнюдь не негативную ценность — они, как всякий, оценивают ее положительно; но, в отличие от материалистов, они еще более высокий приоритет отводят самовыражению и качеству жизни.

Так, автор (7, с. 179—261) обнаружил, что в старые классовые расколы индустриального общества привносится, заявляя о себе, акцентирование проблем качества жизни. Хотя количественные показатели голосования по социально-классовому признаку снижались, оно никоим образом не исчезло (да

и в дальнейшем исчезновение его не предвиделось). Но если некогда в политической жизни доминировала классовая поляризация вокруг собственности и контроля над средствами производства, то со временем к этим проблемам все более и более добавлялись новые — постматериальные. Расколы и индустриальной, и доиндустриальной эпох хоть и продолжали существовать, но — наряду с новыми проблемами, встававшими поверх прежних барьеров.

Сдвиг от материалистических к постматериальным приоритетам — ядро процесса постмодернизации. В раннеиндустриальном обществе акцентирование экономической достижительности вышло на беспрецедентные уровни. Если традиционные общества отвергали социальную мобильность и индивидуальное экономическое накопление как недостойные, то общества эпохи модерна, индустриальные общества придали экономической достижительности положительную ценность. "Капитан индустрии" стал культурным героем; а Верховный Суд США в XIX в. истолковал "стремление к счастью" как "свободу накопления собственности". Ведущей общественной целью процесса модернизации явился экономический рост. В этом была немалая доля смысла. Первые индустриализировавшиеся страны лишь незадолго до того обрели технологические средства, чтобы справляться с хронической нуждой. В таких обществах, где недоедание составляет главную причину смертности, экономическая достижительность — важнейшая часть стремления к счастью. Переход от доиндустриального к передовому индустриальному обществу увеличил среднюю продолжительность жизни с 35—40 до 75—80 лет. Это огромное продвижение.

По мере превращения для большинства людей вероятности голода из насущной заботы в почти незначущую перспективу ценности переменялись. Экономическая безопасность по-прежнему всеми желаемая, но она более не является синонимом счастья. В передовых индустриальных обществах люди стали проявлять все большую озабоченность проблемами качества жизни, порой отдавая защите окружающей среды приоритет перед экономическим ростом. Таким образом, акцентирование экономической достижительности, резко возрастая с процессом модернизации, затем, однако, с наступлением постмодернизации, выравнивается. В обществах, где более всего постматериалистов, ниже темпы роста по сравнению с теми, где подавляющим образом преобладают материалисты, зато, по тенденции, более высокие уровни субъективного благополучия. С постмодернизацией ослабляется акцентирование не только самого экономического роста, но и создающего его возможность научно-технического развития; с обеспечения выживания акцент сдвигается на максимизацию субъективного благополучия.

Стресс, стратегии преодоления и системы убеждений

Восхождение постматериальных ценностей, сколь бы ни был этот процесс далеко идущим, — лишь один аспект еще более широкоохватного процесса культурных изменений, переформирующего у людей в передовом индустриальном обществе имеющиеся ориентации по отношению к власти, религии, политике, гендерным ролям и сексуальным нормам. Под действием чего происходит этот масштабный сдвиг от ценностей выживания к ценностям благополучия? Данный вопрос проясняет недавнее исследование по социальной психологии — о соотношении между стрессом, стратегиями преодоления и системами убеждений.

Когда люди чувствуют, что под угрозой их выживание, они реагируют напряжением, стрессом; это стимулирует усилия по преодолению угрозы. Но высокие уровни напряжения могут становиться дисфункциональными и даже опасными для жизни. Опосредует ответную реакцию человека на новые или угрожающие ситуации система его убеждений, помогая индивиду справляться со стрессом и формируя стратегию, которая может быть применена для преодоления угрозы. Если у человека есть система убеждений, обеспечивающая определенное чувство предсказуемости и контроль, это ослабляет стресс до уровня, благоприятствующего поведению преодоления. При отсутствии же такой системы убеждений люди испытывают ощущение беспомощности, приводящее к поведению отступления, а не преодоления; эти реакции отступления могут принимать форму депрессии, фатализма, безропотного смирения или форму злоупотребления алкоголем или наркотиками.

Практически во всех значительных культурах мира имеются системы убеждений, обнадеживающие насчет того, что ждет впереди и чего сам индивид постигнуть или предвидеть не может,

— а именно: это неведомое — в руках благожелательной высшей силы, и пусть будущее человека непредсказуемо, эта высшая сила обеспечит удачный исход. И религия, и светские идеологии дают заверения в том, что универсум не случаен, а следует некоему плану, которым гарантируется, что (если не в этом мире, то в следующем) все окажется хорошо. Это убеждение ослабляет стресс, позволяя заблокировать тревогу и сосредоточиться на какой-либо безотлагательной стратегии преодоления. Без такого рода системы убеждений крайнее напряжение скорее всего способно порождать реакции отступления.

Преобладающим фактором влияния на системы убеждений в большинстве доиндустриальных обществ является религия. В религиозном мировидении высшей силой выступает всеведущий и благожелательный Бог. Ослаблению стресса способствует система абсолютных правил, управляющих многими аспектами жизни и максимизирующих предсказуемость. В секулярных обществах роль высшей силы выполняет государство или могущественный политический лидер. В условиях большой непредсказуемости люди испытывают мощную потребность видеть власть не только сильной, но и благожелательной — даже перед лицом свидетельств обратного.

Коммунистическая идеология предоставляла некоторый функциональный эквивалент религии, предлагая объяснение того, как функционирует универсум и куда движется история. Хотя многие из предсказаний Маркса в конце концов оказались неверны, эта идеология обеспечивала чувство предсказуемости и обнадеживала людей на тот счет, что обо всем заботятся непогрешимые вожди.

Авторитарный рефлекс

В обществах, переживавших исторический кризис, наблюдался феномен, который можно назвать авторитарным рефлексом. Стремительные изменения ведут к глубокой неуверенности, рождающей мощную потребность в предсказуемости. В таких обстоятельствах авторитарный рефлекс принимает две формы:

1) форму фундаменталистских или нативистских реакций. Этот феномен часто имеет место в доиндустриальных обществах, когда они сталкиваются со стремительными экономическими и политическими переменами в результате контактов с индустриальными обществами; он нередко встречается также в индустриальных обществах — среди более традиционных и менее защищенных слоев, особенно в моменты стресса. В обоих случаях реакция на перемены принимает форму отрицания нового, а также форму вменяемого всем вокруг в обязанность отстаивания непогрешимости старых, привычных культурных моделей;

2) форму раболепного преклонения перед сильными светскими лидерами. В секуляризованных обществах состояние глубокой неуверенности порождает готовность положиться на таких лидеров как на лучших людей с железной волей, способных вывести свой народ туда, где безопасно. Это явление часто наступает вслед за военным поражением, экономическим или политическим крахом.

Так, возникновение реакций авторитарности, а также ксенофобии, часто присуще дезинтегрирующимся обществам. В царской России в годы ее заката прошли погромы; а после ее падения власть захватили правители еще более жестоко-авторитарные, чем цари. Подобным образом великая депрессия 30-х годов помогла привести Гитлера к власти в Германии и способствовала восхождению фашистских диктаторов в ряде других стран, от Испании и Венгрии до Японии.

Глубокая неуверенность в будущем способствует возникновению не только потребности в сильных властных фигурах, которые защитили бы от угрожающих сил, но и ксенофобии. Пугающе быстрые перемены рождают нетерпимость к изменениям в культуре и к иноэтническим группам. Так, в США в конце XIX — начале XX в., когда упали цены на хлопок, на Юге стали учащаться случаи линчевания негров. Это была реакция на неуверенность в завтрашнем дне, а не действия, осознанно предпринятые из убеждения в том, что негры манипулируют ценами на хлопок: линчеватели понимали, что негры мало влияют на рынок хлопка. Подобным же образом великая депрессия 30-х годов породила двойной феномен Гитлера и антисемитизма — и, в конце концов, холокост. Это произошло в обществе, которое до той поры было толерантнее к евреям, чем Россия и Франция, и которое имело в своем составе одну из самых социально

интегрированных еврейских общин в Европе. В происшедшей ужасающей истории не было ничего неизбежного; в ней отразилась травматическая неуверенность в будущем, вызванная военным поражением и политическим и экономическим крахом, а не нечто присущее Германии. По навязчивой аналогии явлений, крах экономических и политических систем некоторых восточноевропейских обществ породил ультранационализм и этнические чистки.

Постмодернизм: меньшая значимость политической, экономической власти и научного авторитета

Все общества нуждаются в какой-либо легитимирующей формуле власти: решения их лидеров только в том случае не опираются исключительно на принуждение, когда они воспринимаются как легитимные. Одной из центральных компонент модернизации был сдвиг от религиозной к рационально-бюрократической власти, оправдываемой претензиями на то, что правящие институты содействуют общему благу.

Важной же компонентой сдвига постмодерна является сдвиг, отвращающий и от религиозной, и от бюрократической власти и приводящий к снижению значимости любых видов власти и авторитета. Ибо послушание власти сопряжено с высокими издержками: личные цели индивида приходится подчинять целям более широкой субъектности. Но в условиях неуверенности в завтрашнем дне люди более чем охотно идут на это. При угрозе вторжения, внутренних беспорядков или экономического краха они усердно ищут сильных авторитетных личностей, способных защитить их.

Наоборот, условия процветания и безопасности способствуют плюрализму вообще и демократии — в частности. Это помогает объяснить давно установленную закономерность: богатые общества с большей вероятностью демократичны, чем бедные. На эту закономерность указал Липсет (13), и она совсем недавно была подтверждена Бэркхартом и Льюис-Беком (4). Причины этого сложны; но один из факторов состоит в том, что авторитарный рефлекс сильнее всего в условиях небезопасности.

До недавнего времени небезопасность была существеннейшей составляющей положения человека. Лишь недавно появились общества, где большинство населения не ощущает неуверенности относительно выживания. Так, и досовременное аграрное общество, и современное индустриальное были сформированы ценностями выживания. Сдвиг же постмодерна привел к явственному уменьшению значения, придаваемого любым формам власти и авторитета.

Изменение религиозных ориентаций, тендерных ролей и сексуальных норм

Восхождение постмодернизма есть противоположность авторитарного рефлекса: постматериальные ценности характеризуют самый защищенный сегмент передового индустриального общества. Они получили развитие в той обстановке исторически беспрецедентного экономического роста, а также функционирования государств благосостояния, которая возникла после второй мировой войны. И они составляют ядро того сдвига постмодерна, который переформирует политическое мировоззрение, религиозные ориентации, гендерные роли и сексуальные нормы передового индустриального общества. Два фактора в таких обществах способствуют упадку традиционных политических, религиозных, социальных и сексуальных норм.

Первый состоит в том, что усиление ощущения безопасности снижает потребность в абсолютных правилах. В состоянии сильного стресса индивиды нуждаются в твердых предсказуемых правилах. Им нужна уверенность насчет того, что будет происходить, ибо они в опасности — у них имеется скудный допуск на ошибку, и им нужна максимальная предсказуемость. Постматериалисты олицетворяют противоположную позицию: выросшие в условиях относительной безопасности, они могут терпимо отнестись к большей неопределенности; им вряд ли требуется та надежность абсолютных твердых правил, какую обеспечивают религиозные санкции. Психологические издержки отклонения от каких-либо норм, с которыми человек повзрослел, ему труднее выдержать в состоянии стресса, чем при ощущении безопасности. Разбирать на составные части и затем складывать заново собственный мир — это способно вызывать крайне сильный стресс. Но постматериалисты — люди, которым даны относительно высокие

уровни безопасности, — могут принимать отклонение от привычных моделей с большей готовностью, чем те, кто испытывает тревогу за свои базовые экзистенциальные потребности. Следовательно, постматериалисты, в сравнении с другими, проявляют больше готовности принять культурные изменения.

Второй фактор заключается в том, что общественные и религиозные нормы, как правило, функциональны. Такие основные нормы, как "не убий" (иудео-христианская версия практически универсальной социальной нормы), выполняют важную социетальную функцию. Ограничение насилия узкими, предсказуемыми рамками имеет решающе важное значение для жизнеспособности того или иного общества. Без таких норм общество растерзало бы себя.

Многие религиозные нормы, такие как "не прелюбодействуй" или "почитай отца твоего и мать", связаны с обеспечением сохранности семейной ячейки. Различные варианты этих норм также встречаются практически в каждом обществе на земле, потому что они выполняют решающе важные функции. Но в передовых индустриальных обществах некоторые из этих функций утратили прежнее значение.

Роль семьи стала менее решающей. Если когда-то семья была ключевой экономической единицей, то в передовом индустриальном обществе трудовая жизнь индивида в основном осуществляется вне дома. Равным образом и воспитание ныне происходит большей частью вне семьи. Кроме того, государство благосостояния забрало у семьи — и взяло на себя — ответственность за выживание. Выживание детей прежде зависело от того, обеспечат ли их средствами к существованию родители; а выживание постаревших родителей зависело от их детей. Сегодня, хотя семейные отношения все еще важны, это уже не те отношения, в которых решается вопрос жизни и смерти; роль семьи во многом взяло на себя государство благосостояния. Новое поколение способно выживать в случаях распада семьи или даже в случаях отсутствия обоих родителей. Неполные семьи и бездетные старики в современных условиях располагают лучшими шансами на выживание, чем когда-либо прежде. Развод — поскольку он ставит под угрозу выживание детей — общество обычно абсолютно не приемлет: он подрывает жизнеспособность общества в долгосрочной перспективе. Сегодня функциональная база этой и других норм, нацеленных на укрепление полной семьи, оказалась размыта. Значит ли это, что общество осуществляет смену ценностей? Нет — во всяком случае, в непосредственном смысле не значит.

Культурные нормы обычно очень прочно интернализируются в раннем возрасте, подкрепляясь дорациональными санкциями. Спротивление людей разводу не просто отражает рациональный расчет индивида: мол, "семья — важная ячейка общества, и потому я сохраню брак". Дело скорее в том, что к разводу склонны подходить с позиций добра и зла, применяя абсолютные нормы. Нормы, понуждающие людей к определенному поведению, даже когда они испытывают сильное желание делать что-то другое, — это нормы, которые были им преподаны как абсолютные правила и внушены таким образом, что при их нарушении человека мучает совесть. Такие социетальные нормы обладают немалой инерцией. Сам по себе факт, что функция какой-либо культурной модели ослаблена или исчезла, не означает исчезновения самой нормы. Однако такие нормы начинают в подобных случаях постепенно ослабевать, особенно если они вступают в конфликт с сильными противоположно направленными импульсами.

В силу ряда причин — от появления государства благосостояния и до резкого снижения детской смертности (означающего, что супругам для воспроизводства населения уже не обязательно производить на свет четверых — пятерых детей) — происходит ослабление норм, поддерживающих полную гетеросексуальную семью. Идет экспериментирование, старые правила подвергаются испытанию; исподволь возникают отклоняющиеся от традиционных норм новые формы поведения, и группами, скорее склонными принять их, оказываются в большей мере молодые, чем пожилые, и в большей мере те, кто чувствует себя в относительной безопасности, чем ощущающие отсутствие таковой.

Со сдвигом постмодерна сопряжены межгенерационные изменения в обширном ряде основных социальных норм, от культурных норм, связанных с обеспечением выживания и продолжения рода человеческого, и до норм, связанных со стремлением к достижению индивидуального благополучия. Например, постматериалисты и молодые явно более терпимы к гомосексуализму, чем "материалисты" и пожилые. Это — часть широко проявляющейся закономерности. Постматериалистов формировали условия безопасного существования, пришедшиеся на годы их личностного становления, и они гораздо

снисходительнее, чем "материалисты", в своем отношении к аборту и эвтаназии, разводу, внебрачным отношениям, проституции. "Материалисты же, противоположным образом, скорее склонны быть приверженцами традиционных социетальных норм, поощрявших деторождение — но только в рамках традиционной полной семьи — и резко клеймивших всякую сексуальную активность вне этих рамок.

Традиционные нормы, касающиеся гендерных ролей, повсюду, от Восточной Азии и исламского мира до западного общества, противодействовали тому, чтобы женщины поступали на работу вне дома. Практически во всех доиндустриальных обществах упор делался на рождении и воспитании детей как на главной задаче любой женщины, ее важнейшей функции в жизни и величайшем источнике удовлетворения. В последние годы такая перспектива все более ставится под вопрос, по мере того как растет число женщин, откладывающих деторождение или полностью отказывающихся от материнства ради карьеры вне дома.

Экзистенциальная безопасность и восхождение ценностей постмодерна

На всем пространстве передового индустриального общества налицо свидетельства долговременного отхода от традиционных религиозных и культурных норм, что тесно связано со сдвигом от материалистических к постматериальным ценностям. В номинальном смысле это не очевидно: ни в одном из пунктов, использовавшихся в обзорах для измерения материальных/постматериальных ценностей, нет никакого упоминания о религии или о сексуальных или гендерных нормах. Тем не менее все эти ценности причастны к широкой культурной перемене, связанной с переходом от индустриального общества к постиндустриальному. Сдвиг к постматериализму и упадок традиционных религиозных и сексуальных норм идут нераздельно, ибо оба процесса имеют общую причину: беспрецедентно высокие уровни экзистенциальной безопасности, достигнутые в современном передовом индустриальном обществе, вырастающем из явлений экономического чуда (и западного, и азиатского) последних нескольких десятилетий; а также восхождение государства благосостояния.

В весьма ненадежном мире обществ, где доминировала забота о средствах к существованию, несомненно, важной психологической потребностью была потребность в абсолютных критериях, а также в представлении о некоей непогрешимой высшей силе, заботами которой все в конечном счете уладится. Одной из ключевых функций религии было дать чувство надежности в не внушающей чувства безопасности среде. Не только экономическая небезопасность порождает эту потребность: старая поговорка "в окопах нет атеистов" отражает тот факт, что и физическая опасность вызывает потребность верить в высшую силу. Но в отсутствие войны процветание и государство благосостояния создали небывалую атмосферу гарантированности выживания для индивида, и это уменьшило потребность в том утешении, которое традиционно давала религия.

Эти же самые факторы ослабили функциональную базу широко распространенного набора норм (от осуждения развода, аборта и гомосексуализма до отрицательного отношения к практике постоянной работы вне дома для замужней женщины), связанных с некогда решающим значением традиционной полной семьи для выживания детей, а следовательно, и общества. Как мы увидим, именно в наиболее продвинутых государствах благосостояния претерпела наиболее стремительный спад массовая приверженность традиционным религиозным и семейным нормам. Это не случайное совпадение. Эти факторы привносят перемену еще в один важный аспект мироотношения людей: повсюду в передовом индустриальном обществе падает уважение к власти и авторитету.

Разница между ощущением безопасности и небезопасности в плане выживания является настолько существенной, что соответствующая перемена привела к обширному синдрому взаимосвязанных изменений в направлении от ценностей "выживания", какими характеризовалось аграрное и раннеиндустриальное общество, к ценностям "благополучия", характерным для передового индустриального общества <...> Эти контрастирующие ценностные системы, разветвляясь, охватывают политику, экономику, религию и сексуальные и семейные нормы, как показывает Таблица 1.

Таблица 1

В условиях безопасности и в условиях небезопасности: две различающиеся системы ценностей

Характеристики ценностных систем при восприятии перспективы выживания как:

	Негарантированной	Гарантированной
1. В политике	Потребность в сильных лидерах. Приоритетность порядка. Ксенофобия, фундаментализм.	Меньшая значимость политического авторитета. Приоритетность самовыражения, политического участия. Экзотика/ новизна — стимулирующий фактор.
2. В экономике	Приоритетность экономического роста. Достижительная мотивация. Противопоставление индивидуальной и государственной собственности.	Высшая приоритетность качества жизни. Субъективное благополучие. Снижение авторитета как частной, так и государственной собственности.
3. Сексуально-семейная нормативность	На первом плане — максимизация репродуктивности, но только в рамках полной (гетеросексуальной) семьи.	Сексуальное удовлетворение в соответствии с индивидуальным выбором. Индивидуальное самовыражение.
4. В религии	Акцент на значимости высшей силы. Абсолютные правила. Акцент на предсказуемости.	Меньшая значимость религиозного авторитета. Гибкие правила, ситуационная этика. Акцент на смысле и назначении жизни.

Сдвиг от ценностей модерна к ценностям постмодерна ведет к постепенному разрушению многих из ключевых институтов индустриального общества. Это осуществляется посредством характеризуемых ниже изменений.

1. В политической области с восхождением ценностей постмодерна падает уважение к власти; и усиливается акцент на участии и самовыражении. Эти две тенденции способствуют: в авторитарных обществах — демократизации, а в обществах, уже являющихся демократическими, — развитию демократии в направлении большей партиципаторности, ориентированности на конкретные проблемы. Но они осложняют положение правящих элит.

Уважение к власти, как было отмечено, претерпевает эрозию. А долгосрочная тенденция к возрастанию массового участия не только продолжается, но она приобрела новый характер. В крупных аграрных обществах политическое участие ограничивалось узким меньшинством. В индустриальном обществе мобилизацию масс осуществляли дисциплинированные, руководимые элитами политические партии. Это было немалое продвижение на пути демократизации, и результатом его стал небывалый рост политического участия в виде голосования, — однако выше этого уровня массовое участие поднималось редко. В обществе же постмодерна акцент смещается с голосования на все более активные и более проблемно-специфицированные формы массового участия. Массовая приверженность давно утвердившимся иерархическим политическим партиям размывается; не желая долее быть дисциплинированным войском, общественность переходила к все более автономным видам участия, бросая при этом вызов элитам. Следовательно, хотя участие в выборах остается на прежнем уровне или снижается, люди участвуют в политике все более активными и более проблемно-специфическими способами. Кроме того, растущий сегмент населения начинает в свободе выражения и политическом участии усматривать скорее нечто самоценное, чем просто возможное средство достижения экономической безопасности.

Но эти изменения травмирующим образом подействовали на традиционные политические механизмы индустриального общества, которые почти повсеместно разладились. На протяжении всей истории индустриального общества размах государственной активности быстро увеличивался; казалось естественной закономерностью дальнейшее расширение государственного контроля над экономикой и обществом. Однако эта тенденция достигла ныне естественных пределов по ряду позиций — как в силу функциональных причин, так и вследствие утраты общественного доверия к государственному управлению и нарастающего противодействия государственному вмешательству. Люди повсюду обычно склонны

считать, что такое убывание доверия вызывают факторы, единственно свойственные их собственной стране; на самом же деле оно происходит на всем пространстве передового индустриального общества.

Для ксенофобии питательной средой является обстановка быстрых перемен и неуверенности в завтрашнем дне. Ненависть на этнической почве не исчезла как явление и в тех индустриальных обществах, которые обеспечивают относительную уверенность в завтрашнем дне, но по сравнению с обществами, характеризующимися обстановкой неуверенности, ксенофобия в них не столь распространена, а в долгосрочной перспективе в них наблюдается развитие в сторону большего приятия многообразия. Наконец, политику постмодерна отличает сдвиг в направлении от политического конфликта на классовой основе, характерного для индустриального общества, к усиливающемуся акцентированию проблем культуры и качества жизни.

2. В экономической области экзистенциальная безопасность ведет к усилению акцента на субъективном благополучии и качестве жизни, становящихся для многих более высокими приоритетами, чем экономический рост. Стержневые цели модернизации, экономического роста и экономических достижений по-прежнему остаются в ценностном смысле положительными, но их относительная значимость снижается.

Налицо также постепенный сдвиг в мотивации людей к труду: с максимизации получаемого дохода и с обеспеченности работой акцент сдвигается в сторону более настоящего запроса на интересную и осмысленную работу. Наряду с этим происходит двоякий сдвиг в области отношений между собственниками и менеджерами. С одной стороны, мы обнаруживаем усиливающийся акцент на придании менеджменту большей коллегиальности и демократичности. Но в то же время можно наблюдать вообще отход от тенденции искать решения таких проблем в сфере управления, т.е., иными словами, готовность положиться на капитализм и рыночные принципы. Обе тенденции связаны с возрастающим неприятием иерархических моделей власти и большим упором на автономию индивида. Со времен капитализма неограниченной свободы конкуренции (*laissez faire*) люди всегда почти автоматически обращались к управлению, чтобы скомпенсировать властную мощь частного бизнеса. Ныне, по широко распространенному мнению, рост управления становится функционально неэффективен и превращается в угрозу для автономии индивида.

3. В области сексуального поведения, репродуктивности и семьи имеет место продолжающаяся длительная тенденция отхода от тех жестких норм, которые в аграрном обществе являли собой функциональную необходимость. В аграрных обществах традиционные способы контрацепции были ненадежны, и дети, если только они не рождались в семье с мужчиной-кормильцем, скорее всего оказывались обреченными на голод; в свою очередь, половое воздержание вне брака являлось ключевым средством сдерживания роста численности населения. Развитие эффективной технологии регулирования рождаемости вместе с процветанием и государством благосостояния подорвали функциональную основу традиционных норм в этой области; налицо общий сдвиг в сторону их большей гибкости для индивидуального выбора в сфере сексуального поведения, а также гораздо большая терпимость в восприятии гомосексуализма. В этом не только находят продолжение некоторые из тенденций, ассоциируемых с модерном, — есть и прорыв на новые уровни. Геи перестали прятаться в туалетах, а сюжет о внебрачном материнстве — обычная часть прайм-тайма телевизионных программ.

4. В области высших ценностей мы также обнаруживаем как преобладание, так и поразительные изменения. Одной из ведущих тенденций, ассоциировавшихся с модернизацией, была секуляризация. Эта тенденция продолжилась, если говорить об официальных религиозных институтах: публика в большинстве передовых индустриальных стран демонстрирует снижение доверия к церквям, реже посещает церковь и придает меньшее значение организованной религии. Это, однако, не означает исчезновения духовных запросов; ибо мы обнаруживаем также равномерно-межстрановую тенденцию, в соответствии с которой люди проводят больше времени в размышлениях о смысле и назначении жизни. Господство инструментальной рациональности уступает место растущей озабоченности высшими целями.

Рассмотренные тенденции отражают создавшееся в обществе постмодерна невиданное ранее состояние безопасности [уверенности в завтрашнем дне] (*security*). Главную цель индустриального

общества составляло экономическое накопление ради экономической безопасности. По иронии судьбы, достижение этой двоякой цели дало ход процессу постепенных культурных изменений, который не только понизил статус бывшей главной цели, но и порождает теперь также неприятие иерархических институтов, способствовавших ее достижению.

Прогноз культурных изменений

Теория [межгенерационной] перемены ценностей позволяет сделать ряд отчетливых прогнозов. В Таблице 1 обрисован набор качественных сдвигов, связанных с ростом экзистенциальной безопасности. Здесь своеобразно раскрывается рубеж постмодернизации: показано, какие, по нашим ожиданиям, виды ценностей должны в связи с постмодернизацией получать большее распространение. Но указанная теория не ограничивается качественными прогнозами, касающимися общего направления культурных изменений. Она генерирует также набор количественных прогнозов относительно локализации и скорости этих изменений. Гипотеза ценностной значимости недостающего постулирует, что ощущение экзистенциальной безопасности способствует выдвиганию ценностей постмодерна. Из этого вытекают нижеследующие прогнозы:

1. В общей межстрановой перспективе: ценности постмодерна получают наибольшее распространение в обществах, где уровень богатства и степень уверенности в будущем — наивысшие; для населения скудно живущих обществ на первый план будут выдвигаться по преимуществу ценности выживания.

2. Внутри каждого конкретного общества ценности постмодерна наибольшее распространение получают среди слоев, сильнее других ощущающих уверенность в будущем: наиболее состоятельные и имеющие наилучшее образование будут скорее всего держаться целого диапазона ценностей, характерных для ситуации [экзистенциальной] безопасности, включая ценности "постматериализма"; слои, чье положение наименее надежно, будут делать упор на приоритетах выживания.

3. Краткосрочные колебания будут соответствовать импликациям гипотезы ценностной значимости недостающего: в периоды процветания будет усиливаться тенденция к акцентированию ценностей благополучия; экономический спад, гражданские беспорядки или война заставят людей делать упор на ценностях выживания.

4. В долгосрочных изменениях также найдут отражение положения гипотезы ценностной значимости недостающего. В обществах, проживших в условиях высокого уровня [экзистенциальной] безопасности на протяжении нескольких десятилетий, мы обнаружим долговременный сдвиг от ценностей выживания к ценностям благополучия. Это не универсальная тенденция, охватывающая весь мир, подобно распространению поп-культуры, взлелеянной мировыми масс-медиа. Отнюдь нет: сдвиг к ценностям благополучия происходит главным образом в обществах, достигших настолько высокого уровня процветания и безопасности, что существенная доля населения принимает выживание как должное; такой сдвиг не обнаруживается в обществах, не испытавших подъема благосостояния. С другой стороны, это не исключительно западный феномен: его следует ожидать в любом обществе, которое испытало переход к высокому уровню массовой [экзистенциальной] безопасности. Социализационная гипотеза постулирует, что ни ценности индивида, ни ценности общества в целом не меняются мгновенно. Из этого — в сочетании с гипотезой ценностной значимости недостающего — следуют еще три прогноза:

5. В обществах, испытавших длительный период повышения экономической и физической безопасности, мы обнаружим существенные различия между ценностными приоритетами старших и более молодых возрастных групп: для последних гораздо более вероятно выдвигание на первый план ценностей благополучия, чем для старших. В этом отражается тот факт, что в годы своего личного становления более молодые познали более высокую степень безопасности, чем, соответственно, в аналогичном возрасте — старшие. Фундаментальные ценностные перемены в том или ином данном обществе наступают главным образом по мере того, как когорты более ранних годов рождения сменяются когортами последующих годов.

6. Эти межгенерационные ценностные различия должны удерживаться довольно стабильно во времени: хотя в каждый данный момент непосредственные условия безопасности или небезопасности будут

вызывать краткосрочные колебания, основополагающие различия между когортами более поздних и более ранних годов рождения будут сохраняться на протяжении длительных периодов. Молодые не переймут ценностей старших по мере собственного созревания и старения, как то случилось бы, если бы межгенерационные различия отражали эффекты жизненных циклов; в действительности молодые когорты и по прошествии двух или трех десятилетий будут по-прежнему демонстрировать отличительные ценности, характеризовавшие их в начале периода.

7. В общей межстрановой перспективе крупные массивы межгенерационных [ценностных] изменений будут обнаружены в тех странах, которые пережили относительно высокие темпы экономического роста. Если бы различия между ценностями младших и старших представляли обычное свойство человеческого жизненного цикла, они обнаруживались бы повсюду. Но если, как это подразумевается в нашей теории, данный процесс вызывают исторические изменения степени [экзистенциальной] безопасности, испытываемой в годы, предшествующие повзролению, тогда повозрастные различия [в ценностях], обнаруживаемые в данном обществе, отражают экономическую историю этого общества: разница между ценностями младших и старших будет наиболее значительной в таких странах, как Западная Германия и Южная Корея, переживших наибольший подъем благосостояния в последние 40 лет; и напротив, эта разница в ценностях будет невелика или даже будет отсутствовать в таких странах, как Нигерия и Индия, где с 1950 по 1990 г. имело место относительно незначительное приращение душевого дохода.

Итак, высокие уровни процветания должны отзываться высокими уровнями постматериализма и других ценностей постмодерна; высокие темпы экономического роста должны порождать относительно быстрые темпы ценностных изменений и относительно крупные межгенерационные [ценностные] различия.

8. Наконец, теория межгенерационных ценностных изменений не только позволяет прогнозировать, какие виды ценностей и где именно должны выходить на поверхность, но и предсказывает, насколько значительный массив ценностных перемен должен наблюдаться в определенный период времени. Поскольку изменения базируются на смене поколений в населении, то, зная распределение ценностей по когортам годов рождения и величину когорт, можно оценить, насколько большой массив изменений будет произведен за тот или иной промежуток времени в результате смены поколений <...> Некоторые расчеты такого рода производились Абрамсоном и Инглхартom (1).

Социетальные корни сдвига постмодерна: сокращение отдачи от экономического развития

Хотя культура способна оказывать формирующее воздействие на экономическую и политическую жизнь, столь же верно и то, что значительные социально-экономические изменения переформируют культуру. Сдвиг от модернизации к постмодернизации отражает сокращение приращиваемой полезности экономического детерминизма: экономическим факторам выпадает играть решающую роль в условиях скудости экономики, но с уменьшением нехватки облик общества в возрастающей степени определяют другие факторы. Так, посредством процессов случайной мутации и естественного отбора культура адаптируется к данной среде. В своей книге (9) мы исследуем действие этого процесса на индивидуальном уровне через смену поколений в населении. Ниже он будет рассмотрен на социетальном уровне.

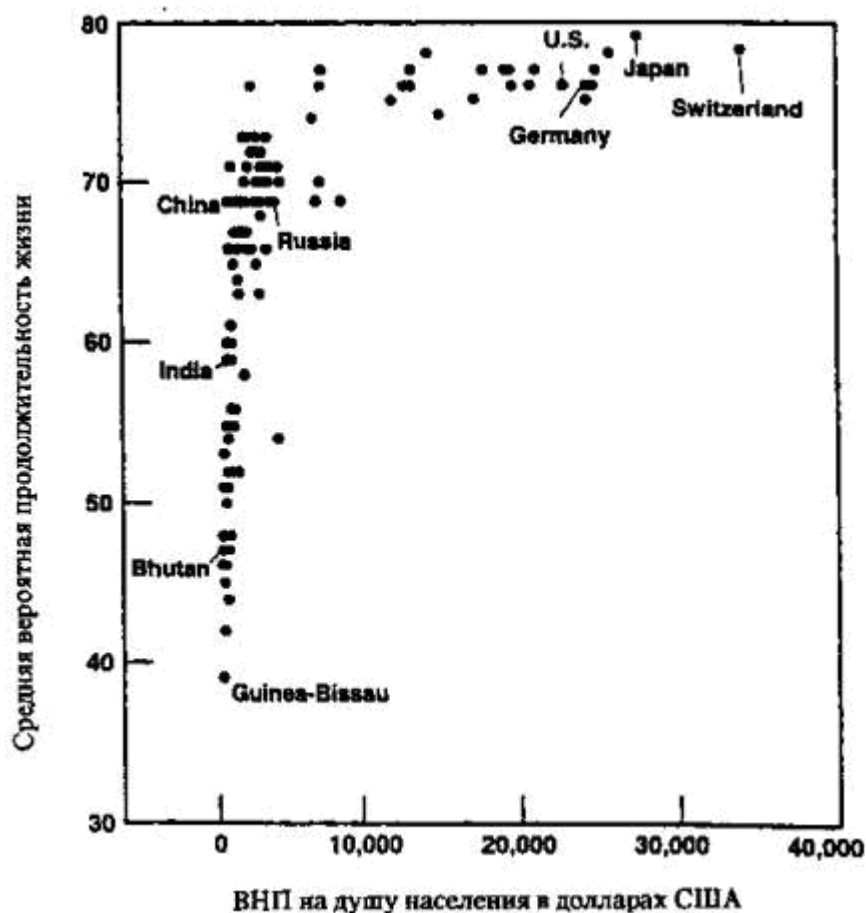


Рисунок 1

Соотнесение средней продолжительности жизни с уровнем экономического развития

Средняя вероятная продолжительность жизни соотнесена с ВНП на душу населения в 124 странах.

Источник : Данные Всемирного банка: World Development Report, 1993. N.Y., Oxford Univ.Press, 1993.

Рисунок 1 иллюстрирует уменьшение воздействия экономического развития на среднюю вероятную продолжительность жизни людей. Как здесь показано, продолжительность жизни тесно привязана к уровню экономического развития, особенно в нижней части шкалы экономического показателя. В бедных странах люди в среднем живут относительно недолго. Гвинея-Бисау находится на самом низком уровне как по доходу: ВНП на душу населения составляет здесь 180 дол., — так и по средней продолжительности жизни: 39 лет. Чуть выше этого уровня располагается группа стран с уровнем ВНП на душу населения менее 300 дол. и средней продолжительностью жизни 45 лет. Далее следует группа обществ с ВНП на душу населения от 1000 до 3000 дол. и показателями средней продолжительности жизни от 60 до 75 лет. В верхней части шкалы располагаются Япония и Швейцария, у которых показатели ВНП на душу населения составляют соответственно 28000 и 33000 дол., а средняя продолжительность жизни — 79 и 78 лет, т.е. вдвое выше, чем в Гвинее-Бисау. Не всегда подобные межстрановые соотношения отражают продвинутость в развитии, однако в данном случае это так: исторические факты свидетельствуют, что показатели продолжительности жизни действительно становились выше по мере экономического развития.

Кривая круто поднимается вверх при относительно скромных приращениях уровня состоятельности, пока не проходит над точкой, соответствующей 3000 дол. на душу населения, после чего она выравнивается. Значимость экономических факторов уменьшается, и решающими во все большей степени становятся факторы жизненного стиля. Среди наиболее бедных из стран, представленных на

Рисунке 1, показатель ВВП на душу населения объясняет 51 % различий в средней продолжительности жизни; в оставшейся "богатой" половине спектра он объясняет лишь 15% таких различий. Долголетие, при всей изрядной межстрановой вариации, все меньше зависит от достаточного питания и санитарных условий и все больше — от содержания холестерина в пище, от потребления табака и алкоголя, от подвижного образа жизни, уровней стресса и загрязнения окружающей среды. Продолжительность жизни все в большей мере определяется жизненным стилем и моделями поведения, а не экономикой.

Некоторые поразительные культурные феномены последних лет можно считать рациональной ответной реакцией на этот сдвиг от экономических факторов к факторам образа жизни в качестве главных определяющих факторов выживания. Например, еще только поколение тому назад американцы слыли людьми, которых не заставишь пройти пешком даже небольшое расстояние. Шутили, что следующее их поколение уродится с колесами вместо ног. Ничего подобного: два десятилетия спустя распространилось новое увлечение — бег трусцой, поддержанию хорошей физической формы американцы стали уделять особое внимание. Они стали также усердно избегать холестерина и пищевых добавок, все успешнее разворачивались в США движения против загрязнения окружающей среды и за запрещение курения в общественных местах, возрастал интерес к выработке менее напряженного образа жизни; все это говорит о распространяющемся осознании того, что долголетие ныне больше обусловлено образом жизни, чем доходом как таковым.

Выравнивание кривой происходит отнюдь не по причине достижения предела. В 1975 г. лишь в нескольких странах средняя вероятная продолжительность жизни мужчин превышала 70 лет, а в последующие годы данный показатель уже в большинстве стран превысил эту отметку на несколько лет. К 1990 г. средняя продолжительность жизни женщин в Швейцарии и Японии превзошла уровень 80 лет, и это почти наверняка не является биологическим пределом. В передовом индустриальном обществе наиболее быстро увеличивающийся демографический сегмент составляют те, кому 100 и более лет. В большинстве развитых стран еще можно многое улучшать, но динамика продолжительности жизни уже не связана столь тесно с экономическим развитием, как во времена, когда главной причиной смертности было недоедание. Так, продолжительность жизни мужчин в бывшем Советском Союзе резко снизилась в 70—80-е годы и продолжала падать после развала СССР. В значительной части это, как представляется, отражает действие культурно-исторических факторов, таких как рост алкоголизма и нарастание психологического стресса. Совершенно иначе обстоит дело в восточноазиатских странах, издавна имеющих сверхвысокие показатели продолжительности жизни. Китай, Северная Корея, Южная Корея, Тайвань, Гонконг и Япония (ныне — мировой лидер по продолжительности жизни) — все они исторически демонстрировали более высокую продолжительность жизни, чем можно было бы ожидать, судя по их экономическому уровню. Страны бывшего Советского Союза являли противоположную тенденцию: почти все они десятилетиями имели более низкие показатели продолжительности жизни, чем можно было бы предполагать, исходя из их экономического уровня. Недавние перемены резко прорисовали эти тенденции — вплоть до того, что по сравнению с Россией в Китае сейчас продолжительность жизни выше, хотя ВВП на душу населения по-прежнему гораздо выше в России. Причины сложны, но они, как представляется, содержат значимую культурную компоненту: причем традиция злоупотребления алкоголем негативно сказывается на продолжительности жизни российских мужчин, а пища с низким содержанием холестерина, традиционная для Восточной Азии, возможно, позитивно влияет на продолжительность жизни в этом регионе.

Как это и предполагает наша гипотеза уменьшающейся отдачи от экономического развития, показатели ВВП на душу населения в логарифмически преобразованном виде демонстрируют лучшую, чем в линейной модели, соотносимость с показателями продолжительности жизни. На Рисунке 1, впрочем, представлены в непреобразованном виде показатели ВВП на душу населения, с тем чтобы продемонстрировать уменьшающееся воздействие экономических достижений. Подобного рода картину уменьшения отдачи от экономического развития можно получить и для любого из многочисленных других социальных индикаторов. Потребление калорий, уровень грамотности, количество врачей на единицу населения и др. объективные показатели — все они круто поднимаются вверх в нижней части шкалы, но среди передовых индустриальных обществ выравниваются. Словом, узкая сконцентрированность на

экономических достижениях приносила колоссальную отдачу на ранних стадиях индустриализации: инструментальная рациональность, ассоциируемая с модернизацией, весьма хорошо вознаграждалась. Но с выходом на определенный достаточно высокий уровень индустриализации (соответствующий уровню ВВП на душу населения в 6—7 тыс. дол. по курсу 1990 г.) общество достигает точки, начиная с которой отдача уменьшается.

Эта закономерность уменьшения приращиваемой отдачи от экономического развития не ограничивается объективными аспектами существования, такими как потребление калорий или продолжительность жизни. Данные из "Всемирного обзора ценностей" за 1990 г. показывают, что ее действие распространяется и на субъективное благополучие. Этот момент и демонстрируется на Рисунке 2, который составлен на основе ответов людей из 43 обществ на вопросы о том, насколько они счастливы и удовлетворены своей жизнью в целом. Как считается, такие вопросы зарекомендовали себя и в качестве отличных индикаторов общего субъективного благополучия, и в качестве относительно стабильных культурных характеристик (см. 3; 8, chapter 7).

Как можно было бы и ожидать, субъективное благополучие повышается вместе с уровнями экономического развития: в таких богатых и характеризующихся [экзистенциальной] безопасностью (secure) обществах, как Швеция, люди более счастливы и удовлетворены своей жизнью в целом, чем живущие там, где распространены болезни и голод, например, в Индии. Общее отношение связи выражено впечатляюще сильно ($r = 0,74$). Но и здесь мы, опять-таки, обнаруживаем заметное выравнивание по достижении определенного порога. Этот эффект настолько отчетливо выражен, что прежние исследования, проводившиеся главным образом в богатых странах, завершались выводом об отсутствии на межстрановом уровне отношения связи между экономическим развитием и субъективным благополучием. Выше порога примерно в 6 тыс. дол. (по курсу 1991 г.) и впрямь практически отсутствует отношение связи между состоятельностью и субъективным благополучием. Так, ирландцы демонстрируют более высокий уровень субъективного благополучия, чем западные немцы, хотя последние вдвое богаче; а южнокорейцы субъективно столь же благополучны, что и японцы, хотя те более чем вчетверо богаче.

Наше объяснение в данном случае является более умозрительным, чем предлагавшееся в связи с соотношением экономического развития и продолжительности жизни. Мы знаем наверно, что многочисленные объективные показатели (от количества потребляемых калорий на человека и числа телефонов и автомобилей на душу населения и до средней продолжительности жизни) располагаются по кривой в соответствии с уменьшающейся отдачей: полные исторические данные показывают, что по мере экономического развития обществ все эти показатели поначалу резко возрастали — вплоть до достижения пункта, где отдача уменьшается, после чего дальнейший экономический рост вызывал лишь умеренные их приращения. Однако мы просто не располагаем такого же рода исторической информацией о соотношении между экономическим развитием и субъективным благополучием: последнее лишь несколько десятилетий как стало измеряться, причем до недавнего времени оно измерялось лишь в небольшой группе богатых западных обществ. "Всемирный обзор ценностей" за 1990 г. явился первым исследованием, в котором его измерение осуществлялось по репрезентативным национальным выборкам, представляющим большинство населения мира.

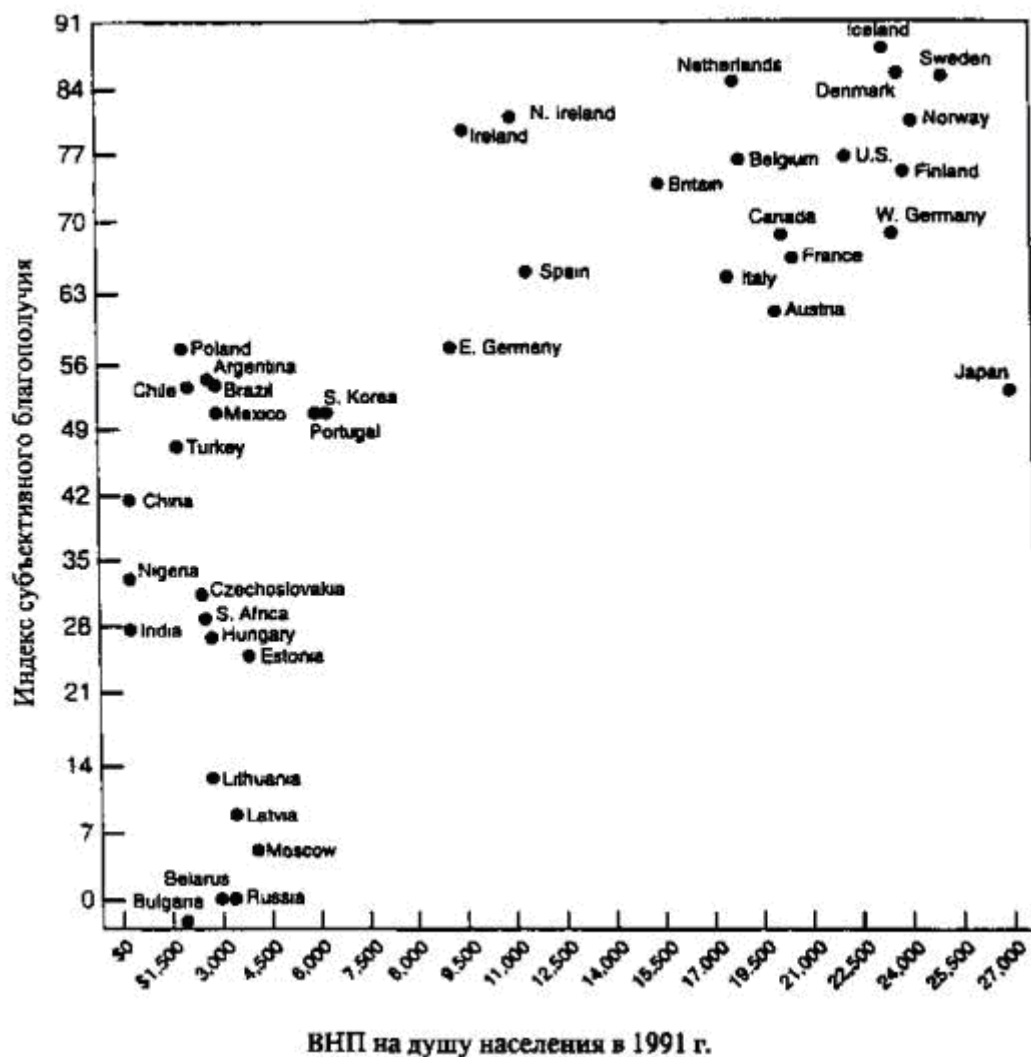


Рисунок 2
 Экономическое развитие и субъективное благополучие
 $N = 40$; $r = 0,74$; $p < 0,00001$

Источник: Данные о субъективном благополучии — из "Всемирного обзора ценностей": World Development Report, 1993. N.Y., Oxford Univ.Press, 1993.

Примечание: В индексе субъективного благополучия отражено среднее арифметическое между: (1) процентом тех в каждой стране, кто называет себя "очень счастливым" или "счастливым", минус процент тех, кто называет себя "не очень счастливым" или "несчастливым", и (2) процентом тех, кто помещает себя в диапазоне с пунктов 7-го по 10-й, минус процент тех, кто помещает себя в диапазоне пунктов с 1-го по 4-й, на шкале из 10 пунктов, где "1" означает, что данное лицо испытывает сильную неудовлетворенность своей жизнью в целом, а "10" — что данное лицо в высшей степени удовлетворено своей жизнью в целом.

Одно из возможных объяснений Рисунка 2 могло бы состоять в том, что представленный на нем паттерн не имеет никакого отношения к экономическому развитию: по какой-то причине (может быть, культурной, или же в связи с климатом, или с географическим положением) Нигерия, Индия и Россия могли всегда иметь низкий уровень субъективного благополучия; а Швеция, Дания и Нидерланды — по причинам, не имеющим ничего общего с экономическим развитием, — всегда высокий.

Мы не можем опровергнуть такое объяснение, но оно представляется чрезвычайно неправдоподобным. Связь между уровнем экономического развития и субъективным благополучием весьма

сильно выражена и обладает значимостью на уровне 0,00001: вряд ли она могла бы явиться результатом простой случайности. К тому же увязанность экономического уровня и субъективного благополучия проявляется не только в межстрановом ракурсе, но и внутри отдельных обществ: как и следовало бы, руководствуясь здравым смыслом, ожидать, люди с высокими доходами имеют в тенденции более высокие уровни субъективного благополучия, чем люди с низкими доходами. Более того, Восточная и Западная Германия являют своего рода контролируемый эксперимент, в котором национально-государственная принадлежность и культура — величины постоянные, но в Восточной Германии душевой доход намного ниже, чем в Западной: как и предполагает наш способ объяснения, западные немцы демонстрируют существенно более высокие уровни субъективного благополучия, чем восточные. Мало того, это же самое сравнение помогает объяснить, почему воздействие экономического развития в конце концов сглаживается: по придаваемому значению, экономические факторы (такие, как доход) имеют гораздо более высокий ранг у восточных немцев, чем у западных; и наоборот, неэкономическим аспектам жизни (таким, как свободное время) западные немцы придают намного более важное значение по сравнению с восточными (15, с. 441).

То объяснение, согласно которому процветание и [экзистенциальная] безопасность способствуют субъективному благополучию, подтверждается далее чрезвычайно низкими уровнями благополучия в экс-советских обществах. Как было замечено выше, данное обстоятельство можно было бы приписать чему-то внутренне присущему славянской (а также балтийской) культуре или советскому типу социализма. Однако гораздо более очевидное объяснение указанного факта — его связь с распадом экономической, политической и социальной ткани этих обществ. Если еще во "Всемирном обзоре ценностей" за 1981 г. выборка по Тамбовской области России продемонстрировала относительно низкие уровни субъективного благополучия, то уровни 1990 г. были вообще ниже всех зарегистрированных когда-либо прежде — будь то в Тамбовской области России или в какой бы то ни было другой стране. Мы должны отметить, что эти феноменально низкие уровни субъективного благополучия проявились до политического распада Советского Союза в декабре 1991 г.: они были важным знаком глубокой деморализации и неудовлетворенности в массах, а не просто ответной реакцией на политический крах. Наша интерпретация сводится к тому, что государства, в скором времени ставшие преемниками Советского Союза, в 1990 г. переживали глубоко болезненное состояние, чреватое драматическими последствиями.

До получения данных, необходимых для выстраивания более длинных временных рядов, не будет возможности окончательно доказать или опровергнуть нашу трактовку, состоящую в том, что экономический рост ведет к повышению субъективного благополучия вплоть до достижения некоего пункта, с которого наступает уменьшение отдачи. Хотя эта трактовка подкрепляется тем фактом, что среди процветающих обществ Европейского союза субъективное благополучие является примерно постоянным с 1973 г.: его уровень слегка повышался в одних из этих обществ (например, в Западной Германии) и несколько снижался в других (например, в Бельгии), но все-таки ясной общей тенденции нет. Внутри богатых обществ корреляция между доходом и субъективным благополучием относительно слаба. В обществах, где более высокий доход может составить разницу между выживанием и голодом, это и оказывается, в первом приближении, вполне подходящим выражением реального смысла благополучия; но в богатых обществах различия в доходах на удивление мало сказываются на субъективном благополучии: богатые счастливее и удовлетвореннее бедных, но лишь в скромной мере (3; 5; 8).

Общие данные подкрепляют тезис об уменьшении приращения пользы от экономических достижений. Как можно судить по Рисунку 2, с переходом от общества скудости к обществу [экзистенциальной] безопасности резко повышается субъективное благополучие. Но по достижении порога (он примерно соответствует экономическому уровню Ирландии 1990 г.) экономический рост, кажется, больше уже не увеличивает в существенной мере субъективное благополучие. Это может быть связано с тем, что при указанном уровне голод уже не составляет реальной проблемы для большинства людей. Выживание начинает приниматься как должное. Начинают появляться, в значительном числе, постматериалисты, а им дальнейшие экономические достижения не добавляют субъективного благополучия. Более того, если дальнейший экономический рост принесет с собой ухудшение

нематериального качества жизни, это фактически может привести к снижению уровней субъективного благополучия. Все готово для начала сдвига постмодерна.

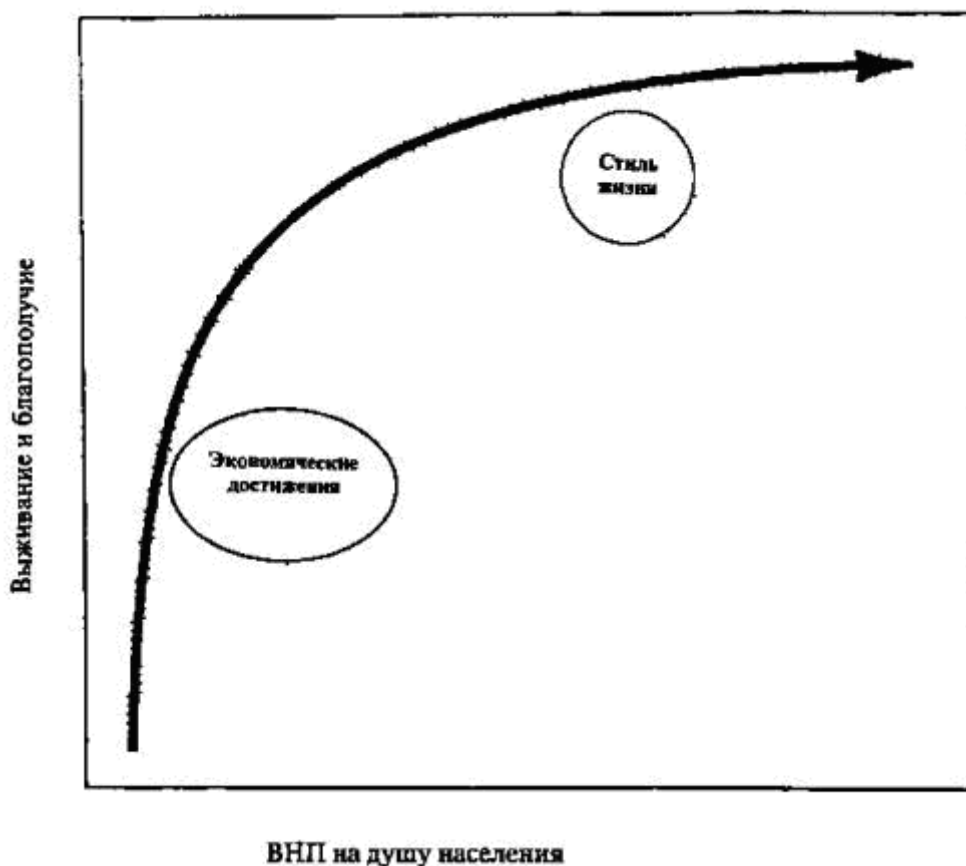


Рисунок 3

Экономическое развитие ведет к сдвигу в стратегиях выживания

С позиций рационального актора можно ожидать, что экономическое развитие в конце концов приведет к сдвигу в стратегиях выживания. Рисунок 3 позволяет судить о том, как срабатывает механизм такого сдвига. При низких уровнях экономического развития даже скромные экономические достижения отзываются большой отдачей, выражающейся в потребляемых калориях, одежде, жилье, медицинском обслуживании и в конечном счете в самой продолжительности жизни. В высшей степени эффективная стратегия выживания для индивидов — отдавать высший приоритет максимизации экономических достижений, а для общества — экономическому росту. Но с выходом общества на определенный порог в развитии — примерно на уровень развития Советского Союза до его распада, или на уровень нынешних Португалии или Южной Кореи — достигается точка, начиная с которой дальнейший экономический рост дает лишь минимальные приращения как продолжительности жизни, так и субъективного благополучия. Пусть все еще имеет место немалая межстрановая вариация — все равно, начиная с этой точки все более важными факторами продления и улучшения человеческой жизни становятся ее неэкономические аспекты. После достижения указанной точки рациональная стратегия состояла бы во все большем преимущественном внимании к проблемам качества жизни, а не в упрямом стремлении к экономическому росту, как если бы он был благом сам по себе. Инструментальная рациональность начинает уступать место ценностной рациональности.

Культура обычно меняется медленно; но она в конце концов все-таки отвечает на вызов меняющейся среды. Перемены в социально-экономической среде, воздействуя на жизненный опыт индивидов, тем самым способствуют переформированию убеждений, позиций и ценностей на индивидуальном уровне. Культуры не меняются вдруг. Раз достигнув зрелости, люди обычно сохраняют усвоенное мироотношение, каким бы оно ни было. Следовательно, существенные перемены в среде обычно

значительнее всего влияют на те поколения, представители которых жили при новых условиях в годы личностного становления.

Наилучшим образом документированный пример развития событий в рамках данного феномена — сдвиг от "материалистических" к постматериальным ценностям в западных обществах в последние несколько десятилетий. Это тот редкий случай, когда, изучая постепенный культурный сдвиг, в основе которого — смена поколений в населении, мы можем проследить, как он происходил во времена процветания и спада и притом в самых разнообразных условиях различных обществ. Вряд ли для каких-либо других культурных переменных имеются в наличии сравнимые данные; однако нет причин считать, что данная модель не приложима к переменам в других основных ценностях.

Культура противится переменам — отчасти потому, что люди склонны верить всему, что им внушают институты их общества. Но на мироотношение человека влияет и его собственный непосредственный опыт, которому он может довериться с еще большей готовностью. В этом одна из причин, почему политические системы, даже тоталитарные, обладают лишь ограниченной способностью переформировывать свою культуру. Люди чутки к тем аспектам реальности, которые прямо их затрагивают. Это было решающим в сдвиге к ценностям постмодерна. Представители когорт более поздних годов рождения почувствовали в годы своего личностного становления, что выживание не является проблемой, дающей повод для опасений, и что они могут принять его более или менее как должное. То, с чем столкнулись они, глубоко отличалось от условий, в которых складывалась жизнь большинства людей на протяжении большей части истории. Это повело к всеохватным переменам в мироотношении. Максимизация экономических обретений уже не максимизировала для этих генерационных когорт субъективное благополучие, как то было у прежних поколений.

Речь не шла об осознанном намерении изменить свое мироотношение. По ряду разнообразных причин, подобно случайным мутациям, возникали новые воззрения и новые манеры поведения — и некоторые из них получали распространение. Даже в пределах той или иной генерационной когорты многие продолжали принимать установившиеся нормы индустриального общества; но другие усваивали новые ориентации и передавали их некоторым из сверстников через процессы социального обучения. Изменения были неравномерны. Но новые жизненные стили постепенно распространились — и в конечном счете это произошло потому, что они представляют более эффективные способы максимизировать выживание и субъективное благополучие в новых условиях. На гораздо более раннем этапе истории новые нормы, связанные с восхождением общества модерна (такие, как протестантская этика), постепенно распространились в чем-то похожим манером. Мы не располагаем подробной информацией о том, как это было, но представляется, что все происходило медленнее, чем восхождение ценностей постмодерна, которое в некоторых отношениях представляет собой процесс, обратный первому. В обоих случаях культуру постепенно переформировывали изменения в социально-экономической среде; а эти культурные изменения в конечном счете оказывали обратное воздействие, способствовавшее переформированию политической и экономической жизни.

Постмодернизация представляет собой сдвиг в стратегиях выживания. Она движется от максимизации экономического роста к максимизации выживания и благополучия через изменения образа жизни. После того как некогда стала возможной индустриализация, модернизация сконцентрировалась на быстром экономическом росте как наилучшем способе максимизации выживания и благополучия. Но никакая стратегия не является оптимальной на все времена. Модернизация ознаменовалась потрясающим успехом в деле увеличения продолжительности жизни, но отдача от нее в передовых индустриальных странах стала уменьшаться. Акцентируя конкуренцию, она уменьшает риск голода, зато приводит к нарастанию психологического стресса. С переходом от модернизации к постмодернизации траектория перемен сдвинулась от максимизации экономического роста к максимизации качества жизни.

1. Abramson P.R., Inglehart R. Generational Replacement and Value Change in Eight West European Societies. — "British Journal of Political Science", 1992, № 22, p. 183 — 228.

2. Abramson P.R., Inglehart R. Value Change in Global Perspective. Ann Arbor, 1995.
3. Andrews F. (ed.). Research on the Quality of Life. Ann Arbor, 1986.
4. Burkhart R.E., Lewis-Beck M.S. Comparative Democracy: the Economic Development Thesis. — "American Political Science Review", 1994, vol. 88, № 4, p. 903 — 910.
5. Campbell A., Converse Ph.E., Rodgers W. The Quality of Life. N.Y., 1976.
6. Inglehart R. The Silent Revolution in Europe. — "American Political Science Review", 1971, № 4, p. 991 — 1017.
7. Inglehart R. The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles. Princeton, 1977.
8. Inglehart R. Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, 1990.
9. Inglehart R. Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies. Princeton, Princeton Univ. Press, 1997. — (Forthcoming). (К настоящему времени эта книга уже вышла в свет. —Ред.)
10. Jennings M.K., Mark us G. Partisan Orientations over the Long Haul. Results from the Three-Wave Socialization Panel. — " American Political Science Review", 1984, vol. 78, p. 1000— 1018.
11. Jennings M.K., Niemi R.G. Generations and Politics. Princeton, 1981.
12. Lipset S.M. Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. — "American Political Science Review", 1959, vol. 53, p. 69 — 105.
13. Lipset S.M. Political Man, N.Y., 1960.
14. Maslow A.K. Motivation and Personality. N.Y., 1954.
15. Statistisches Bundesamt, Datenreport, 1994. Bonn, Bundeszentrale fur politische Bildung, 1994.
16. Weber M. [1904— 1905]. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, N.Y., 1958.

М. Фуко

Что такое автор?

Выступление на заседании Французского философского общества 22 февраля 1969 года в Колледж де Франс под председательством Жана Валя

Жан Валь. Сегодня мы имеем удовольствие видеть среди нас Мишеля Фуко. Мы с нетерпением ждали его прихода и немного уже беспокоились из-за его опоздания - но вот он здесь. Я вам его не представляю: это "настоящий" Мишель Фуко - Фуко Слов и вещей, Фуко диссертации О Безумии. Я сразу предоставляю ему слово.

Мишель Фуко. Я полагаю, не будучи, впрочем, слишком в этом уверен, что существует традиция приносить в это Философское общество результат уже завершенной работы, дабы предложить его вашему рассмотрению и вашей критике. К сожалению, то, что я принес вам сегодня, является, боюсь, слишком незначительным, чтобы заслуживать вашего внимания. То, что я хотел бы вам представить,- это проект, опыт анализа, основные линии которого я пока едва смутно просматриваю. Но мне показалось, что попытаюсь их наметить перед вами, обращая к вам с просьбой вынести о них суждение и выправить их, я, подобно "настоящему невроту", ищу двойную выгоду: во-первых, убережь результаты работы, которой пока еще не существует, от суровости ваших возражений, и, во-вторых, сделать так, чтобы в момент своего рождения она воспользовалась не только преимуществом иметь в вашем лице своего крестного отца, но также и вашими советами.

Я хотел бы обратиться к вам еще с одной просьбой: проявить ко мне снисхождение, если, слушая в скором времени ваши вопросы, я буду все еще - и здесь особенно - ощущать отсутствие одного голоса, который до сих пор был мне необходим. Вы хорошо понимаете, что вскоре именно этот голос - голос моего первого учителя - я и буду пытаться -неодолимо - услышать*. В конце концов, именно ему первому я рассказал о первоначальном замысле работы. Несомненно, мне очень было бы нужно, чтобы он

присутствовал при первом испытании этого проекта и чтобы он еще раз помог мне в моих сомнениях. Но, так или иначе, поскольку отсутствие и есть первое место дискурса, то согласитесь, прошу вас, чтобы сегодня вечером я обращался в первую очередь именно к нему.

По поводу предложенной мною темы: "Что такое автор?" мне следует, по-видимому, как-то объясниться перед вами.

Если я выбрал для обсуждения этот несколько странный вопрос, то в первую очередь потому, что мне хотелось бы провести определенную критику того, что мне довелось уже написать прежде. И вернуться к некоторым опрометчивым действиям, которые мне довелось уже совершить. В Словах и вещах я попытался проанализировать словесные массы, своего рода дискурсивные пласты**, не расчлененные привычными единствами книги, произведения и автора. Я говорил о "естественной истории", или об "анализе богатств", или о "политической экономии" - вообще, но вовсе не о произведениях или же о писателях. Однако на протяжении всего этого текста я наивным, а стало быть - диким образом использовал-таки имена авторов. Я говорил о Бюффоне, о Кювье, о Рикардо и т.д. и позволил этим именам функционировать неким весьма затруднительным двусмысленным образом. Так что на законном основании могли быть сформулированы двоякого рода возражения - что и произошло. С одной стороны, мне сказали: Вы не описываете как следует ни Бюффона, ни совокупности его произведений, равно как и то, что Вы говорите о Марксе, до смешного недостаточно по отношению к мысли Маркса. Эти возражения были, конечно, обоснованными; но я не думаю, что они были вполне уместными по отношению к тому, что я делал; поскольку проблема для меня состояла не в том, чтобы описать Бюффона или Маркса, и не в том, чтобы восстановить то, что они сказали или хотели сказать,- я просто старался найти правила, по которым они произвели некоторое число понятий или теоретических ансамблей, которые можно встретить в их текстах. Было высказано и другое возражение: Вы производите - говорили мне - чудовищные семейства, Вы сближаете имена столь противоположные, как имена Бюффона и Линнея, Вы ставите Кювье рядом с Дарвиным,- и все это вопреки очевиднейшей игре естественных родственных связей и сходств. И здесь опять же я не сказал бы, что возражение это кажется мне уместным, поскольку я никогда не пытался создать генеалогическую таблицу духовных индивидуальностей, я не хотел образовать интеллектуальный дагерротип ученого или натуралиста XVII или XVIII веков; я не хотел сформировать никакого семейства: ни святого, ни порочного; я просто искал - что является куда более скромным делом - условия функционирования специфических дискурсивных практик. Зачем же было тогда - скажете вы мне - использовать в Словах и вещах имена авторов? Нужно было или не использовать ни одного из них, или же определить тот способ, каким Вы это делаете. Вот это возражение, как я полагаю, является вполне оправданным - и я попытался оценить допущения и последствия этого в тексте, который должен скоро появиться*. Там я пытаюсь установить статус больших дискурсивных единств - таких, как те, что называют Естественной историей или Политической экономией. Я спросил себя, в соответствии с какими методами, с помощью каких инструментов можно было бы их засекать, расчленять, анализировать их и описывать. Вот первая часть работы, предпринятой несколько лет назад и ныне законченной.

Но встает другой вопрос: вопрос об авторе - и именно об этом я и хотел бы сейчас с вами побеседовать. Это понятие автора конституирует важный момент индивидуализации в истории идей, знаний, литератур, равно как и в истории философии и наук. Даже сегодня, когда занимаются историей какого-либо понятия, или литературного жанра, или какого-нибудь типа философии, эти единства, как мне кажется, по-прежнему рассматривают как расчленения сравнительно слабые, вторичные и наложенные на первичные, прочные и фундаментальные единства, каковыми являются единства автора и произведения.

Я оставляю в стороне, по крайней мере в сегодняшнем докладе, историко-социологический анализ персонажа автора. Каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша, какой статус ему был придан, с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции, в какой системе валоризации автор был взят, в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов, каким образом установилась эта фундаментальная категория критики "человек-и-произведение",- все это, бесспорно, заслуживало бы того, чтобы быть проанализированным. В настоящий момент я хотел бы рассмотреть только отношение текста к автору, тот способ, которым текст намечает курс к этой фигуре -

фигуре, которая по отношению к нему является внешней и предшествующей, по крайней мере с виду. Формулировку темы, с которой я хотел бы начать, я заимствую у Беккета: "Какая разница, кто говорит,- сказал кто-то,- какая разница, кто говорит". В этом безразличии, я полагаю, нужно признать один из фундаментальных этических принципов современного письма. Я говорю "этических", поскольку это безразличие является не столько особенностью, характеризующей способ, каким говорят или пишут, сколько, скорее, своего рода имманентным правилом, без конца снова и снова возобновляемым, но никогда полностью не исполняемым, принципом, который не столько маскирует письмо как результат, сколько господствует над ним как практикой. Это правило слишком известно, чтобы нужно было долго его анализировать; здесь будет вполне достаточно специфицировать его через две его важнейшие темы. Во-первых, можно сказать, что сегодняшнее письмо освободилось от темы выражения: оно отсылает лишь к себе самому, и, однако, оно берется не в форме "внутреннего",- оно идентифицируется со своим собственным развернутым "внешним". Это означает, что письмо есть игра знаков, упорядоченная не столько своим означаемым содержанием, сколько самой природой означаемого; но это означает и то, что регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ; письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо разворачивается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне. В случае письма суть дела состоит не в обнаружении или в превознесении самого жеста писать; речь идет не о припиливании некоего субъекта в языке,- вопрос стоит об открытии некоторого пространства, в котором пишущий субъект не перестает исчезать. Вторая тема еще более знакома: это сродство письма и смерти. Эта связь переворачивает тысячелетнюю тему; сказание и эпопея у греков предназначались для того, чтобы увековечить бессмертие героя. И если герой соглашался умереть молодым, то это для того, чтобы его жизнь, освященная таким образом и прославленная смертью, перешла в бессмертие; сказание было выкупом за эту принятую смерть. Арабский рассказ (я думаю тут о Тысяче и одной ночи), пусть несколько иначе, тоже имел своим мотивом, темой и предлогом "не умереть" - разговор, рассказ длился до раннего утра именно для того, чтобы отодвинуть смерть, чтобы оттолкнуть этот срок платежа, который должен был закрыть рот рассказчика. Рассказ Шехерезады - это отчаянная изнанка убийства, это усилие всех этих ночей удержать смерть вне круга существования. Эту тему рассказа или письма, порождаемых, дабы заклясть смерть, наша культура преобразовала: письмо теперь связано с жертвой, с жертвоприношением самой жизни. Письмо теперь - это добровольное стирание, которое и не должно быть представлено в книгах, поскольку оно совершается в самом существовании писателя. Творение, задачей которого было приносить бессмертие, теперь получило право убивать - быть убийцей своего автора. Возьмите Флобера, Пруста, Кафку. Но есть и другое: это отношение письма к смерти обнаруживает себя также и в стирании индивидуальных характеристик пишущего субъекта. Всевозможными уловками, которые пишущий субъект устанавливает между собой и тем, что он пишет, он запутывает все следы, все знаки своей особой индивидуальности; маркер писателя теперь - это не более чем своеобразие его отсутствия; ему следует исполнять роль мертвого в игре письма. Все это известно; и прошло уже немало времени с тех пор, как критика и философия засвидетельствовали это исчезновение или эту смерть автора.

Я, однако, не уверен ни в том, что из этой констатации строго извлекли все необходимые выводы, ни в том, что точно определили масштаб этого события. Если говорить точнее, мне кажется, что некоторое число понятий, предназначенных сегодня для того, чтобы заместить собой привилегированное положение автора, в действительности блокирует его и замалчивает то, что должно было бы быть высвобождено. Я возьму только два из этих понятий, которые являются сегодня, на мой взгляд, особенно важными.

Первое - это понятие произведения. В самом деле, говорят (и это опять-таки очень знакомый тезис), что дело критики состоит не в том, чтобы раскрывать отношение произведения к автору, и не в том, чтобы стремиться через тексты реконструировать некоторую мысль или некоторый опыт; она должна, скорее, анализировать произведение в его структуре, в его архитектуре, в присущей ему форме и в игре его внутренних отношений. Но тогда сразу же нужно задать вопрос: "Что же такое произведение? Что же это за такое любопытное единство, которое называют произведением! Из каких элементов оно состоит?"

Произведение - разве это не то, что написал тот, кто и есть автор?". Возникают, как видим, трудности. Если бы некоторый индивид не был автором, разве тогда то, что он написал или сказал, что оставил в своих бумагах или что удалось донести из сказанного им, -разве все это можно было бы назвать "произведением"? Коль скоро Сад не был автором,- чем же были его рукописи? Рулонами бумаги, на которых он во время своего заключения до бесконечности развешивал свои фантазмы.

Но предположим теперь, что мы имеем дело с автором: все ли, что он написал или сказал, все ли, что он после себя оставил, входит в состав его сочинений? Проблема одновременно и теоретическая, и техническая. Когда, к примеру, принимаются за публикацию произведений Ницше,- где нужно остановиться? Конечно же, нужно опубликовать все, но что означает это "все"! Все, что Ницше опубликовал сам,- это понятно. Черновики его произведений? Несомненно. Наброски афоризмов? Да. Но также и вычеркнутое или приписанное на полях? Да. Но когда внутри блокнота, заполненного афоризмами, находят справку, запись о свидании, или адрес, или счет из прачечной,- произведение это или не произведение? Но почему бы и нет? И так до бесконечности. Среди миллионов следов, оставшихся от кого-то после его смерти,- как можно отделить то, что составляет произведение? Теории произведения не существует. И такой теории не хватает тем, кто простодушно берется издавать произведения, из-за чего их эмпирическая работа очень быстро оказывается парализованной. И можно было бы продолжить: можно ли сказать, что Тысяча и одна ночь составляет одно произведение? А Строматы Климента Александрийского или Жизнеописание Диогена Лаэртского? Начинаешь понимать, какое множество вопросов возникает в связи с этим понятием "произведения". Так что недостаточно утверждать: обойдемся без писателя, обойдемся без автора, и давайте изучать произведение само по себе. Слово "произведение" и единство, которое оно обозначает, являются, вероятно, столь же проблематичными, как и индивидуальность автора.

Есть еще одно понятие, которое, я полагаю, мешает констатировать исчезновение автора и каким-то образом удерживает мысль на краю этого стирания;

своего рода хитростью оно все еще сохраняет существование автора. Это - понятие письма. Строго говоря, оно должно было бы позволить не только обойтись без ссылки на автора, но и дать основание для его нового отсутствия. При том статусе, который имеет понятие письма сегодня, речь не идет, действительно, ни о жесте писать, ни об обозначении (симптоме или драке) того, что кто-то якобы хотел сказать; предпринимаются замечательные по глубине усилия, чтобы мыслить условие - вообще - любого текста: условие одновременно - пространства, где он распространяется, и времени, где он разворачивается*.

Я спрашиваю себя: не есть ли это понятие, подчас редуцированное до обыденного употребления, не есть ли оно только транспозиция - в форме трансцендентальной анонимности - эмпирических характеристик автора? Бывает, что довольствуются устранением наиболее бросающихся в глаза следов эмпиричности автора, заставляя играть - в параллель друг другу, друг против друга - два способа ее характеризовать: критический и религиозный. И в самом деле, наделить письмо статусом изначального,- разве это не есть способ выразить в трансцендентальных терминах, с одной стороны, теологическое утверждение о его священном характере, а с другой - критическое утверждение о его творящем характере! Признать, что письмо самой историей, которую оно и сделало возможной, подвергается своего рода испытанию забвением и подавлением,- не означает ли это представлять в трансцендентальных терминах религиозный принцип сокровенного смысла (и соответственно -необходимость интерпретировать) - с одной стороны, и критический принцип имплицитных значений, безмолвных определений, смутных содержаний (и соответственно - необходимость комментировать) - с другой? Наконец, мыслить письмо отсутствие -

- разве не значит это просто-напросто: повторять в трансцендентальных терминах религиозный принцип традиции,- одновременно и нерушимой и никогда не исполняемой до конца, или, с другой стороны, разве это не эстетический принцип продолжения жизни произведения и после смерти автора, его сохранения по ту сторону смерти и его загадочной избыточности по отношению к автору?

Я думаю, следовательно, что такое употребление понятия письма включает в себе риск сохранить привилегии автора под защитой a priori: оно продлевает - в сером свете нейтрализации - игру тех представлений, которые и сформировали определенный образ автора. Исчезновение автора - событие, которое начиная с Малларме без конца длится,- оказывается подвергнутым трансцендентальному запиранию на засов. И не пролегает ли сегодня важная линия водораздела именно между теми, кто считает все еще возможным мыслить сегодняшние разрывы в историко-трансцендентальной традиции XIX века, и теми, кто прилагает усилия к окончательному освобождению от нее*?

х х х

Но, конечно же, недостаточно просто повторять, что автор исчез. Точно так же, недостаточно без конца повторять, что Бог и человек умерли одной смертью. То, что действительно следовало бы сделать, так это определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются.

Вначале я хотел бы кратко напомнить проблемы, возникающие в связи с употреблением имени автора. Что такое имя автора? И как оно функционирует? Будучи весьма далек от того, чтобы предложить вам от-

18

вет на эти вопросы, я укажу только на некоторые трудности, перед которыми оно нас ставит. Имя автора - это имя собственное, и потому ведет нас к тем же проблемам, что и оно. Здесь, среди прочего, я сошлюсь на исследования Серля. Невозможно, конечно же, сделать из имени собственного просто-напросто референцию. Имя собственное вообще (и имя автора) имеет и другие функции, помимо указательной. Оно больше, чем просто указание, жест,- чем просто направленный на кого-то палец. До известной степени оно есть эквивалент дескрипции. Когда говорят "Аристотель", то употребляют слово, которое является эквивалентом одной или, быть может, целой серии определенных дескрипций наподобие таких, как "автор Аналитик", или "основатель онтологии" и т.д. Но мало этого: имя собственное не только и не просто имеет значение. Когда обнаруживается, что Рембо не писал Духовной охоты, то нельзя сказать, чтобы это имя собственное или имя автора изменило при этом смысл*. Имя собственное и имя автора оказываются расположенными где-то между этими двумя полюсами: дескрипции и десигнации; они, несомненно, имеют определенную связь с тем, что они называют но связь специфическую: ни целиком по типу десигнации, ни целиком по дескрипции. Однако - и именно здесь и возникают трудности, характерные уже для имени автора,- связи имени собственного с именуемым индивидом и имени автора с тем, что оно именуется, не являются изоморфными друг другу и функционируют различно. Вот некоторые из различий.

Если я, например, узнаю, что у Пьера Дюпона глаза не голубые, или что он не родился в Париже, или что он не врач и т.д.,- само это имя "Пьер Дюпон", тем не менее, по-прежнему будет относиться к тому же самому лицу; связь десигнации при

этом

19

не так уж сильно изменится. Проблемы же, встающие в связи с именем автора, оказываются куда более сложными: конечно же, если бы выяснилось, что Шекспир не родился в доме, который сегодня посещают, то это изменение, разумеется, не нарушило бы функционирования имени автора. Однако если было бы доказано, что Шекспир не написал сонетов, которые принимаются за его сочинения, это было бы изменением совсем другого рода: оно оказалось бы совсем не безразличным для функционирования имени автора. А если бы было установлено, что Шекспир написал Органон Бэкона просто потому, что произведения Бэкона и сочинения Шекспира были написаны одним автором*, это было бы уже таким типом изменения, которое полностью меняло бы функционирование имени автора. Имя автора, стало быть, не есть такое же имя собственное, как все другие.

Многие другие факты указывают на парадоксальное своеобразие имени автора. Совсем не одно и то же сказать, что Пьера Дюпона не существует, и сказать, что Гомера или Гермеса Трисмегиста не

существовало; в одном случае хотят сказать, что никто не носит имени Пьера Дюпона; в другом - что несколько авторов были совмещены под одним именем, или что подлинный автор не обладает ни одной из черт, традиционно приписываемых таким персонажам, как Гомер или Гермес. Точно так же совсем не одно и то же сказать, что настоящее имя некоего X не Пьер Дюпон, а Жак Дюран, и сказать, что Стендаля на самом деле звали Анри Бейль. Можно было бы также спросить себя о смысле и функционировании предложения типа: "Бурбаки - это такой-то и такой-то"*** или "Виктор Эремита, Климакус, Антиклимакус, Фратер Тацитурнус, Константин Констанциус - это Кьеркегор".

20

Эти различия, быть может, связаны со следующим фактом: имя автора - это не просто элемент дискурса, такой, который может быть подлежащим или дополнением, который может быть заменен местоимением и т.д.; оно выполняет по отношению к дискурсам определенную роль: оно обеспечивает функцию классификации; такое имя позволяет сгруппировать ряд текстов, разграничить их, исключить из их числа одни и противопоставить их другим. Кроме того, оно выполняет приведение текстов в определенное между собой отношение. Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократ тоже,- в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставили под одно имя, означает, что между ними устанавливали отношение гомогенности или преемственности, устанавливали аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления. Наконец, имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса: для дискурса тот факт, что он имеет имя автора, тот факт, что можно сказать: "Это было написано таким-то", или: "Такой-то является автором этого", означает, что этот дискурс - не обыденная безразличная речь, не речь, которая уходит, плывет и проходит, не речь, немедленно потребляемая, но что тут говорится о речи, которая должна приниматься вполне определенным образом и должна получать в данной культуре определенный статус. В силу всего этого можно было бы прийти в конце концов к идее, что имя автора не идет, подобно имени собственному, изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует

21

вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает способ их бытия, или по крайней мере его характеризует. Оно обнаруживает событие некоторого ансамбля дискурсов и отсылает к статусу этого дискурса внутри некоторого общества и некоторой культуры. Имя автора размещается не в плане гражданского состояния людей, равно, как и не в плане вымысла произведения,- оно размещается в разрыве, устанавливающем определенную группу дискурсов и ее особый способ бытия. Можно было бы, следовательно, сказать, что в цивилизации, подобной нашей, имеется некоторое число дискурсов, наделенных функцией "автор", тогда как другие ее лишены. Частное письмо вполне может иметь подписавшего, но оно не имеет автора; у контракта вполне может быть поручитель, но у него нет автора. Анонимный текст, который читают на улице на стене, имеет своего составителя, но у него нет автора. Функция "автор", таким образом, характерна для способа существования, обращения и функционирования вполне определенных дискурсов внутри того или иного общества.

Теперь следовало бы проанализировать эту функцию "автор". Как в нашей культуре характеризуется дискурс, несущий функцию "автор"? В чем он противостоит другим дискурсам? Я полагаю, что даже если рассматривать только автора книги или текста, можно распознать у него четыре различных характерных черты.

Прежде всего эти дискурсы являются объектами присвоения; форма собственности, к которой они относятся, весьма своеобразна; она была узаконена уже достаточно давно. Нужно отметить, что эта собственность была исторически вторичной по отношению к тому, что можно было бы назвать уголовно наказуемой формой присвоения, У текстов, книг, дис-

22

курсов устанавливалась принадлежность действительным авторам (отличным от мифических персонажей, отличным от великих фигур - освященных и освящающих) поначалу в той мере, в какой автор мог быть наказан, то есть в той мере, в какой дискурсы эти могли быть преступающими. Дискурс в нашей культуре (и, несомненно, во многих других) поначалу не был продуктом, вещью, имуществом; он был по преимуществу актом - актом, который размещался в биполярном поле священного и профанного, законного и незаконного, благоговейного и богохульного. исторически, прежде чем стать имуществом, включенным в кругооборот собственности, дискурс был жестом, сопряженным с риском. И когда для текстов был установлен режим собственности, когда были изданы строгие законы об авторском праве, об отношениях между автором и издателем, о правах перепечатывания и т.д., то есть к концу XVIII - началу XIX века, - именно в этот момент возможность преступления, которая прежде принадлежала акту писания, стала все больше принимать вид императива, свойственного литературе. Как если бы автор, с того момента, как он был помещен в систему собственности, характерной для нашего общества, компенсировал получаемый таким образом статус тем, что вновь обретал прежнее биполярное поле дискурса, систематически практикуя преступление, восстанавливая опасность письма, которому с другой стороны были гарантированы выгоды, присущие собственности.

С другой стороны, функция-автор не отправляется для всех дискурсов неким универсальным и постоянным образом. В нашей цивилизации не всегда одни и те же тексты требовали атрибуции какому-то автору. Было время, когда, например, те тексты, которые мы сегодня назвали бы "литературными" (рассказы, сказки, эпопеи, трагедии, комедии), принима-

23

лись, пускались в обращение и приобретали значимость без того, чтобы ставился вопрос об их авторе; их анонимность не вызывала затруднений - их древность, подлинная или предполагаемая, была для них достаточной гарантией. Зато тексты, которые ныне мы назвали бы научными, касающиеся космологии и неба, медицины и болезней, естественных наук или географии, в средние века принимались и несли ценность истины, только если они были маркированы именем автора. "Гиппократ сказал", "Плиний рассказывает" - были собственно не формулами аргументов от авторитета; они были индикаторами, которыми маркировались дискурсы, дабы быть принятыми в качестве доказанных. Переворачивание произошло в XVI или в XVIII веке; научные дискурсы стали приниматься благодаря самим себе, в анонимности установленной или всегда заново доказываемой истины; именно их принадлежность некоему систематическому целому и дает им гарантию, а вовсе не ссылка на произведшего их индивида. Функция-автор стирается, поскольку теперь имя открывшего истину служит самое большее для того, чтобы окрестить теорему, положение, некий примечательный эффект, свойство, тело, совокупность элементов или патологический синдром. Тогда как "литературные" дискурсы, наоборот, могут быть приняты теперь, только будучи снабжены функцией "автор": по поводу каждого поэтического или художественного текста будут спрашивать теперь, откуда он взялся, кто его написал, когда, при каких обстоятельствах или в рамках какого проекта. Смысл, который ему приписывается, статус или ценность, которые за ним признаются, зависят теперь от того, как отвечают на эти вопросы. И если в силу случая или явной воли автора текст доходит до нас в анонимном виде, тотчас же предпринимают "поиски автора". Литературная анонимность

24

для нас невыносима; если мы и допускаем ее, то только в виде загадки. Функция "автор" в наши дни вполне применима лишь к литературным произведениям.

(Конечно же, все это следовало бы продумать более тонко: с какого-то времени критика стала обращаться с произведениями соответственно их жанру и типу, по встречающимся в них повторяющимся элементам, в соответствии с присущими им вариациями вокруг некоего инварианта, которым больше уже не является индивидуальный творец. Точно так же, если в математике ссылка на автора есть уже не более чем способ дать имя теоремам или совокупностям положений, то в биологии и медицине указание на автора и на время его работы играет совсем иную роль: это не просто способ указать источник, это так же способ дать определенный индикатор "надежности", сообщая о техниках и объектах эксперимента, которые использовались в соответствующую эпоху и в определенной лаборатории.)

Теперь третья характеристика этой функции-автор. Она не образуется спонтанно как просто атрибуция некоторого дискурса некоему индивиду. Фикция эта является результатом сложной операции, которая конструирует некое разумное существо, которое и называют автором. Несомненно, этому разумному существу пытаются придать статус реальности: это в индивиду, мол, находится некая "глубинная" инстанция, "творческая" сила, некий "проект", изначальное место письма. Но на самом деле то, что в индивиду обозначается как автор (или то, что делает некоего индивида автором), есть не более чем проекция - в терминах всегда более или менее психологизирующих - некоторой обработки, которой подвергают тексты: сближений, которые производят, черт, которые устанавливают как существенные, связей преемственности, которые допускают, или исключе-

25

ний, которые практикуют. Все эти операции варьируют в зависимости от эпохи и типа дискурса. "Философского автора" конструируют не так, как "поэта"; и автора романного произведения в XVIII веке конструировали не так, как в наши дни. Однако поверх времени можно обнаружить некий инвариант в правилах конструирования автора.

Мне, например, кажется, что способ, каким литературная критика в течение долгого времени определяла автора - или, скорее, конструировала форму-автор исходя из существующих текстов и дискурсов, - что способ этот является достаточно прямым производным того способа, которым христианская традиция удостоверяла (или, наоборот, отрицала) подлинность текстов, которыми она располагала. Другими словами, чтобы "обнаружить" автора в произведении, современная критика использует схемы, весьма близкие к христианской экзегезе, когда последняя хотела доказать ценность текста через святость автора. В *De viris illustribus* святой Иероним поясняет, что в случае многих произведений омонимии недостаточно, чтобы законным образом идентифицировать авторов: различные индивиды могли носить одно и то же имя, или кто-то один мог - умышленно - заимствовать патроним другого. Имени как индивидуальной метки недостаточно, когда имеют дело с текстуальной традицией. Как в таком случае приписать различные тексты одному и тому же автору? Как привести в действие функцию-автор, чтобы узнать, имеешь ли дело с одним или же с несколькими индивидами? Святой Иероним дает четыре критерия: если среди нескольких книг, приписываемых одному автору, одна уступает другим, то ее следует изъять из списка его произведений (автор определяется здесь как некоторый постоянный уровень ценности); и то же самое если некоторые тексты находятся в доктринальном

26

противоречии с остальными произведениями автора (здесь автор определяется как некоторое поле концептуальной или теоретической связности); нужно также исключить произведения, написанные в ином стиле, со словами и оборотами, обычно не встречающимися в том, что вышло из-под пера писателя (в этом случае автор - это стилистическое единство); наконец, следует рассматривать в качестве интерполированных тексты, которые относятся к событиям, происходившим уже после смерти автора, или упоминают персонажей, которые жили после его смерти (автор тогда есть определенный исторический момент и точка встречи некоторого числа событий). Так вот, и современная литературная критика, даже когда она не озабочена установлением подлинности (что является общим правилом), определяет автора не иначе: автор - это то, что позволяет объяснить присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это - через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта). Равно как автор - это принцип некоторого единства письма, поскольку все различия должны быть редуцированы по крайней мере с помощью принципов эволюции, созревания или влияния. Автор - это еще и то, что позволяет преодолеть противоречия, которые могут обнаружиться в серии текстов: должна же там быть - на определенном уровне его мысли или его желания, его сознания или его бессознательного - некая точка, исходя из которой противоречия разрешаются благодаря тому, что несовместимые элементы наконец-то связываются друг с другом или организуются вокруг одного фундаментального или изначального противоречия. Автор, на-

27

конец,- это некоторый очаг выражения, который равным образом обнаруживает себя в различных, более или менее завершенных формах: в произведениях, в черновиках, в письмах, во фрагментах и т.д. Те четыре модальности, соответственно которым современная критика приводит в действие функцию "автор", целиком укладываются в четыре критерия подлинности по святому Иерониму (критерии, которые представляются весьма недостаточными сегодняшним экзегетам).

Но функция "автор" на самом деле не является просто-напросто реконструкцией, вторичным образом производимой над текстом, выступающим как инертный материал. Текст всегда в себе самом несет какое-то число знаков, отсылающих к автору. Эти знаки хорошо известны грамматикам - это личные местоимения, наречия времени и места, спряжение глаголов. Но следует заметить, что эти элементы выполняют неодинаковую роль в дискурсах, наделенных функцией "автор", и в тех, которые ее лишены. В случае последних подобного рода "передаточные звенья" отсылают к ному говорящему и к пространственно-временным координатам его дискурса (хотя тут возможны и определенные видоизменения, как например, в том случае, когда дискурсы приводятся в форме первого лица). В случае же первых их роль важнее и изменчивей. Хорошо известно, что в романе, который выступает как повествование рассказчика, местоимение первого лица, настоящее время изъявительного наклонения, знаки локализации никогда не отсылают в точности ни к писателю, ни к моменту, когда он пишет, ни к самому жесту его письма; они отсылают к некоторому alter ego, причем между ним и писателем может быть более или менее значительная дистанция, изменяющаяся по мере самого развертывания произведения. Было бы равным образом неверно искать ав-

28

тора как в направлении реального писателя, так и в направлении этого фиктивного говорящего; функция-автор осуществляется в самом расщеплении,- в этом разделении и в этой дистанции.

Скажут, быть может, что это - особенность исключительно художественного, прозаического или поэтического, дискурса: игра, в которую вовлечены лишь эти "квази-дискурсы". На самом деле все дискурсы, наделенные функцией-автор, содержат эту множественность Эго. Эго, которое говорит в предисловии математического трактата и которое указывает на обстоятельства его написания, не тождественно - ни по своей позиции, ни по своему функционированию - тому Эго, которое говорит в ходе доказательства и которое появляется в форме некоего "я заключаю" или "я предполагаю"; в одном случае "я" отсылает к некоторому незаместимому индивиду -такому, который в определенном месте и в определенное время выполнил некоторую работу; во втором - "я" обозначает план и момент доказательства, занять которые может любой индивид, лишь бы только он принял ту же систему символов, ту же игру аксиом, ту же совокупность предварительных доказательств. Но в том же самом трактате можно было бы также засечь и третье Эго - то, которое говорит, чтобы сказать о смысле работы, о встреченных препятствиях, о полученных результатах и о стоящих еще проблемах; это Эго располагается в поле математических дискурсов - уже существующих или тех, что только должны еще появиться. Функция-автор обеспечивается не одним Эго (первым) в ущерб двум другим, которые при этом выступали бы лишь в качестве его фиктивных удвоений. Напротив, следует сказать, что в подобных дискурсах функция-автор действует таким образом, что она дает место распределению всех этих трех симультанных Эго.

30

Несомненно, анализ мог бы выявить еще и другие характерные черты функции-автор. Но я ограничусь сегодня только теми четырьмя, о которых я только что упомянул, поскольку они представляются одновременно и наиболее очевидными и наиболее важными. Я резюмирую их следующим образом: функция-автор связана с юридической институциональной системой, которая обнимает, детерминирует и артикулирует универсум дискурса. Для разных дискурсов в разные времена и для разных форм цивилизаций отправления ее приобретают различный вид и осуществляются различным образом; функция эта определяется не спонтанной атрибуцией дискурса его производителю, но серией специфических и сложных операций; она не отсылает просто-напросто к некоему реальному индивиду - она может дать место одновременно многим Эго, многим позициям-субъектам, которые могут быть заняты различными классами индивидов.

х х х

Но я отдаю себе отчет в том, что до сих пор я неоправданно ограничивал свою тему. Конечно же, следовало бы сказать о том, чем является функция-автор в живописи, в музыке, в технике и т.д. Однако, даже если предположить, что мы ограничимся сегодня, как мне того и хотелось бы, миром дискурсов,- даже и тогда, я думаю, я слишком сузил смысл термина "автор". Я ограничился автором, понимаемым как автор текста, книги или произведения, производство которых может быть законным образом ему атрибуировано. Легко увидеть, впрочем, что в порядке дискурса можно быть автором чего-то большего, нежели книга,- автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы. Я сказал бы, одним словом, что такой автор находится в "транс-дискурсивной" позиции.

30

Это - устойчивый феномен, феномен, без сомнения столь же древний, как и наша цивилизация. И Гомер, и Аристотель, и Отцы Церкви сыграли именно такую роль, равно, как и первые математики или те, кто стоял в истоке гиппократовской традиции. Но, мне кажется, в XIX веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с "великими" литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности "основателями дискурсивности"*. особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов. В этом смысле они весьма отличаются, скажем, от автора романа, который, по сути дела, есть всегда лишь автор своего собственного текста. Фрейд же - не просто автор Толкования сновидений или трактата Об остроумии; Маркс - не просто автор Манифеста или Капитала - они установили некую бесконечную возможность дискурсов. Бесспорно, легко возразить: неверно, что автор романа всего лишь автор своего собственного текста; в каком-то смысле и он тоже -лишь бы он был, как говорится, хоть сколько-нибудь "значительным" - распоряжается и правит чем-то большим, чем это. Если взять простой пример, можно сказать, что Энн Рэдклиф не только написала Замок в Пиренеях и ряд других романов,- она сделала возмолжными романы ужасов начала XIX века, и в силу этого ее функция автора выходит за границы ее творчества. Да, конечно. Но только, я думаю, на это возражение можно ответить: то, что делают возможным эти учредители дискурсивности (я беру здесь в качестве примера Маркса и Фрейда, поскольку полагаю, что они одновременно - и первые, и наиболее

31

значительные), это нечто совершенно другое, чем то, что делает возможным автор романа. Тексты Энн Рэдклиф открыли поле для определенного числа сходств и аналогий, которые имели свой образец или принцип в ее творчестве. Это творчество содержит характерные знаки, фигуры, отношения, структуры, которые могли быть повторно использованы другими. Сказать, что Энн Рэдклиф основала роман ужасов,- значит, в конце концов, сказать: в романе ужасов XIX века будут встречаться, как и у Энн Рэдклиф, тема героини, попавшей в западню собственной невинности, фигура тайного замка, функционирующего как контргород, персонаж черного проклятого героя, призванного заставить мир искупить то зло, которое ему причиняют, и т.д. Когда же я говорю о Марксе или Фрейде как об "учредителях дискурсивности", то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным - причем в равной мере - и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать - не значит просто сказать,- что понятие либидо или техника анализа сновидений встречаются и у Абрахама или у Мелани Клейн,- это значит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его понятиям, к его гипотезам,- различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу.

Тотчас же, я полагаю, возникает новая трудность или по крайней мере - новая проблема: разве этот случай не есть, в конце концов, случай всякого основателя науки или любого автора, который произвел в науке трансформацию, которую можно считать плодотворной? В конце концов, Галилей не просто

сделал возможными тех, кто после него повторял сформулированные им законы,- он сделал возможными также высказывания, весьма отличные от того, что сказал сам. Или если Кювье и является основателем биологии, а Соссюр - лингвистики, то не потому, что им подражали, не потому, что снова и снова обращались к понятиям организма в одном случае и знака - в другом, но потому, что в известной мере именно Кювье сделал возможной ту теорию эволюции, которая по всем пунктам была противоположна его собственному фиксизму, или именно Соссюр сделал возможной порождающую грамматику, которая столь отлична от его структурных анализов. Таким образом, установление дискурсивности представляется, по крайней мере на первый взгляд, явлением того же типа, что и основание всякой научности. Я думаю, однако, что различие здесь есть, и значительное. В самом деле, в случае научности акт, который ее основывает, принадлежит тому же плану, что и ее будущие трансформации; он является в некотором роде частью той совокупности модификаций, которые он и делает возможными. Конечно, принадлежность эта может принимать многообразные формы. Акт основания той или иной научности, например, может выступать в ходе последующих трансформаций этой науки как являющийся, в конце концов, только частным случаем некоторого гораздо более общего целого, которое тогда себя и обнаруживает.

Он может выступать также и как запятанный интуицией и эмпиричностью, и тогда его нужно заново формализовать и сделать объектом некоторого числа дополнительных теоретических операций, которые давали бы ему более строгое основание. Можно было бы сказать, наконец, что он может выступить и как поспешное обобщение, которое приходится ограничивать и для которого нужно заново

очерчивать более узкую область валидности. Иначе говоря, акт основания некоторой научности всегда может быть заново введен внутрь той машинерии трансформаций, которые из него проистекают.

Так вот, я полагаю, что установление дискурсивности всегда гетерогенно своим последующим трансформациям. Распространить некий тип дискурсивности - такой, как психоанализ, каким он был установлен Фрейдом,- это не значит придать дискурсивности формальную общность, которой она первоначально будто бы не допускала,- это значит просто открыть для нее ряд возможностей ее приложения. Ограничить эту дискурсивность - это значит на самом деле: выделить в самом устанавливающем акте какое-то число, возможно небольшое, положений или высказываний, за которыми только и можно признать ценность основоположения и по отношению к которым отдельные понятия или теории, введенные Фрейдом, можно рассматривать производные, вторичные и побочные. Наконец, по отношению к отдельным положениям из работ этих учредителей довольствуются тем, чтобы отказаться от каких-то высказываний как неуместных,- либо потому, что их рассматривают несущественные, либо потому, что их рассматривают "доисторические" и релевантные другому типу дискурсивности, никогда не оценивая их при этом как ложные.

Иначе говоря, в отличие от основания науки установление дискурсивности не составляет части последующих трансформаций, но остается по необходимости в стороне и над ними. Следствием этого является то, что теоретическую валидность того или иного положения определяют по отношению к работам этих установителей, тогда как в случае Галилея или Ньютона, наоборот, валидность выдвинутых ими положений утверждается как раз относительно того, чем в

своей внутренней структуре и нормативности являются физика или космология. Говоря очень схематично: не произведения этих учредителей располагаются по отношению к науке и в пространстве, которое она очерчивает, но как раз наоборот: наука и дискурсивность располагаются по отношению к их работам как к неким первичным координатам.

Благодаря этому становится понятно, что в случае таких дискурсивностей возникает, как неизбежное, требование некоего "возвращения к истоку". Здесь опять же нужно отличать эти "возвращения к..." от феноменов "переоткрытия" и "реактуализации", которые часто имеют место в науках. Под

"переоткрытиями" я буду понимать эффекты аналогии или изоморфизма, которые, беря в качестве отправных точек современные формы знания, делают вновь доступной восприятию фигуру, ставшую уже смутной или исчезнувшую. Я скажу, например, что Хомский в своей книге о картезианской грамматике переоткрыл некоторую фигуру знания, которая имела место от Кордемуа до Гумбольдта; хотя, по правде говоря, она может быть восстановлена в своей конституции лишь исходя из порождающей грамматики, поскольку именно эта последняя и держит закон ее построения; фактически речь тут идет о ретроспективном переписывании имевшего место в истории взгляда. Под "реактуализацией" я буду понимать нечто совсем другое: включение дискурса в такую область обобщения, приложения или трансформации, которая для него является новой. Такого рода феноменами богата история математики. Я отсылаю здесь к исследованию, которое Мишель Серр посвятил математическим анамнезам. А что же следует понимать под "возвращением к..."? Я полагаю, что таким образом можно обозначить движение, которое обладает особыми чертами и ха-

35

актерно как раз для установителей дискурсивности. Чтобы было возвращение, нужно, на самом деле, чтобы сначала было забвение, и забвение - не случайное, не покров непонимания, но - сущностное и конститутивное забвение. Акт установления, действительно, по самой своей сущности таков, что он не может не быть забытым. То, что его обнаруживает, то, что из него проистекает,- это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает. Нужно, чтобы это неслучайное забвение было облечено в точные операции, которым можно было бы найти место, проанализировать их и самим возвращением свести к этому устанавливающему акту. Замок забвения не добавляется извне, он часть самой дискурсивности - той, о которой мы сейчас ведем речь,- именно она дает свой закон забвению; так, забытое установление дискурсивности оказывается основанием существования и самого замка и ключа, который позволяет его открыть, причем - таким образом, что и забвение, и препятствие возвращению могут быть устранены лишь самим этим возвращением. Кроме того, это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту - к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом. Происходит возвращение к некоей пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, которую оно покрыло ложной и дурной полнотой, и возвращение должно заново обнаружить и этот пробел, и эту нехватку; отсюда и вечная игра, которая характеризует эти возвращения к установлению дискурсивности,- игра, состоящая в том, чтобы, с одной стороны, сказать: все это там уже было - достаточно было это прочесть, все там

36

уже есть, и нужно крепко закрыть глаза и плотно заткнуть уши, чтобы этого не увидеть и не услышать; и, наоборот: да нет же - ничего этого вовсе нет ни в этом вот, ни в том слове - ни одно из видимых и читаемых слов не говорит того, что сейчас обсуждается,- речь идет, скорее, о том, что сказано поверх слов, в их разрядке, в промежутках, которые их разделяют. Отсюда, естественно, следует, что это возвращение, которое составляет часть самого дискурса, беспрестанно его видоизменяет, что возвращение к тексту не есть историческое дополнение, которое якобы добавляется к самой дискурсивности и ее якобы дублирует неким украшением, в конечном счете несущественным; возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности. Пересмотр текста Галилея вполне может изменить наше знание об истории механики,- саму же механику это изменить не может никогда. Напротив, пересмотр текстов Фрейда изменяет самый психоанализ, а текстов Маркса -самый марксизм. Ну, и чтобы охарактеризовать эти возвращения, нужно добавить еще одну последнюю характеристику: они происходят в направлении к своего рода загадочной стыковке произведения и автора. И в самом деле, именно постольку, поскольку он является текстом автора - и именно этого вот автора,- текст и обладает ценностью установления, и именно в силу этого - поскольку он является текстом этого автора - к нему и нужно возвращаться. Нет ни малейшей надежды на то, что обнаружение неизвестного текста Ньютона или Кантора изменило бы классическую космологию или теорию множеств, как они сложились в истории (самое

большее, на что способна эта эксгумация,- это изменить историческое знание, которое мы имеем об их генезисе). Напротив, появление такого текста, как

37

Эскиз Фрейда,- и в той мере, в какой это есть текст Фрейда,- всегда содержит риск изменить не историческое знание о психоанализе, но его теоретическое поле, пусть даже это будет только перемещением акцентов в нем или изменением его центра тяжести. Благодаря таким возвращениям, составляющим часть самой ткани дискурсивных полей, о которых я говорю, они предполагают в том, что касается их автора - "фундаментального" и опосредованного,- отношение, отличное от того, что какой-либо текст поддерживает со своим непосредственным автором.

То, что я сейчас наметил по поводу этих "установлений дискурсивности", разумеется, весьма схематично. В частности - и те различия, которые я попытался провести между подобным установлением и основанием науки. Не всегда, быть может, легко решить, с чем имеешь дело: с одним или с другим,- и ничто не доказывает, что это две разные процедуры, исключаящие друг друга. Я попытался провести это различие только с одной целью: показать, что функция-автор, функция уже непростая, когда пробуешь ее засечь на уровне книги или серии текстов за одной подписью, требует новых дополнительных определений, когда пробуешь проанализировать ее внутри более широких единств - внутри групп произведений или внутри дисциплин в целом.

Я очень сожалею, что не смог предложить для обсуждения ничего позитивного, чего-то большего, нежели только направления возможной работы, пути анализа. Но я чувствую свой долг сказать в заключение хотя бы несколько слов о причинах, по которым я придаю всему этому определенное значение. Подобного рода анализ, будь он развернут, мог бы, пожалуй, стать введением к некоторой типоло-

38

гии дискурсов. Мне и в самом деле кажется, по крайней мере при первом подходе, что подобная типология не могла бы быть создана исходя лишь из грамматических характеристик дискурсов, их формальных структур или даже их объектов; существуют, несомненно, собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта) и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов. Отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения, и конституируют, причем вполне очевидным образом, одно из этих свойств дискурса.

С другой стороны, я считаю, что в этом можно было бы усмотреть также и введение в исторический анализ дискурсов. Возможно, настало время изучать дискурсы уже не только в том, что касается их экспрессивной ценности или их формальных трансформаций, но и с точки зрения модальностей их существования: способы обращения дискурсов или придания им ценности, способы их атрибуции и их присвоения - варьируют от культуры к культуре и видоизменяются внутри каждой; способ, которым они сочленяются с социальными отношениями, более прямым, как мне кажется, образом расшифровывается в действии функции-автор и в ее модификациях, нежели в темах или понятиях, которые они пускают в ход.

Точно так же, разве нельзя было бы, исходя из такого рода анализов, пересмотреть привилегии субъекта? Я хорошо знаю, что, предпринимая внутренний и архитектурный анализ произведения безразлично, идет ли речь о литературном тексте, о философской системе или о научном труде), вынося за скобки биографические или психологические отне-

39

сения, уже поставили под вопрос абсолютный характер и основополагающую роль субъекта. Но, быть может, следовало бы вернуться к этому подвешиванию,- вовсе не для того, чтобы восстановить тему изначального субъекта, но для того, чтобы ухватить точки прикрепления, способы функционирования и всевозможные зависимости субъекта. Речь идет о том, чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придавать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких

формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и подчиняясь каким правилам, может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса.

Автор, или то, что я попытался описать как функцию-автор, является, конечно, только одной из возможных спецификаций функции-субъект. Спецификацией - возможной или необходимой? Если взглянуть на модификации, имевшие место в истории, то не кажется необходимым,- вовсе нет, - чтобы функция-автор оставалась постоянной как по своей форме, сложности, так и даже - в самом своем существовании. Можно вообразить такую культуру, где дискурсы и обращались и принимались бы без того, чтобы когда-либо вообще появилась функция-автор. Все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность, и как бы с ними ни имели дело, развертывались

40

бы там в анонимности шепота. Более не слышны уже были бы вопросы, пережевывавшиеся в течение столь долгого времени: кто говорил на самом деле? действительно ли - он и никто другой? с какой мерой аутентичности или самобытности? и что он выразил - от себя самого наиболее глубокого - в своем дискурсе? Но слышны были бы другие: каковы способы существования этого дискурса? откуда он был произнесен? каким образом он может обращаться? кто может его себе присваивать? каковы места, которые там подготовлены для возможных субъектов? кто может выполнить эти различные функции субъекта? И за всеми этими вопросами был бы слышен лишь шум безразличия: "какая разница - кто говорит"*.

Жан Валь. Я благодарю Мишеля Фуко за все, что он нам сказал и что побуждает к дискуссии. Я позволю себе теперь спросить: кто хочет взять слово?

х х х

Люсьен Гольдманн. Среди выдающихся теоретиков школы, которая занимает важное место в современной мысли и характеризуется отрицанием человека вообще, а исходя из этого - субъекта во всех его аспектах, точно так же, как и автора, Мишель Фуко, который хотя и не сформулировал в явном виде последнее отрицание, но внушал его всем ходом своего доклада, закончив его перспективой упразднения автора, является, несомненно, одной из наиболее интересных и наименее уязвимых для спора и критики фигур. Поскольку Мишель Фуко сочетает с философской позицией, фундаментальным образом анти-научной, замечательную работу историка.[...] Мишель Фуко не является автором и, уж конечно, установителем всего того, что он нам только что сказал. Поскольку отрицание субъекта является сегодня центральной идеей целой группы мыслите-

41

лей, или, точнее,- целого философского течения. И даже если внутри этого философского течения Фуко и занимает особенно оригинальное и яркое место, его, тем не менее, следует интегрировать в то, что можно было бы назвать французской школой негенетического структурализма, включающего, в частности, имена Леви-Стросса, Ролана Барта, Альтюссера, Деррида.

[...]

Я хотел бы закончить свое выступление упоминанием знаменитой фразы, написанной в мае* каким-то студентом на черной доске в одной из аудиторий Сорбонны, фразы, которая, мне кажется, выражает сущность одновременно как философской, так и научной критики негенетического структурализма: "структуры не выходят на улицы!";- что означает: историю никогда не делают структуры,- историю делают люди, пусть действия этих последних и носят всегда структурированный и значащий характер.

Мишель Фуко. Попытаюсь ответить.

Первое: что касается меня, то я никогда не употреблял слова "структура". Поищите его в Словах и вещах - вы его там не найдете. Так вот, я хотел бы, чтобы меня избавили от всех вольностей, связанных со структурализмом, или чтобы давали себе труд их обосновывать**. Кроме того, я не сказал,

что автора не существует; я не говорил этого, и я очень удивлен, что сказанное мной могло дать повод для подобного недоразумения. Давайте еще раз вернемся ко всему этому.

Я говорил об определенной тематике, которую можно выявить как в произведениях, так и в критике, и которая состоит, если хотите, в том, что автор должен стереться или быть стерт в пользу форм, свойственных дискурсам. Коль скоро с этим решено, то вопрос, который я себе задал, был следующий: что это утверждение об исчезновении писателя или автора позволяет обнаружить? Оно позволяет обнаружить действие функции-автор. И то, что я попытался проанализировать,- это именно тот способ, которым отправлялась функция-автор в том, что можно назвать европейской культурой, начиная с XVII века. Конечно, я сделал это очень грубо и таким способом, который - я готов признать это - является слишком абстрактным, поскольку речь шла об установлении этого по крупному счету. Определить, каким образом осуществляется эта функция, при каких условиях, в каком поле и так далее,- это, согласитесь, не то же самое, что сказать, что автора не существует. То же самое касается и отрицания человека, о котором говорил господин Гольдманн: смерть человека - это тема, которая позволяет прояснить тот способ, которым понятие человека функционировало в знании. И если бы не ограничивались чтением - бесспорно, нелегким - лишь самых первых или самых последних страниц того, что я пишу, то заметили бы, что это мое утверждение препровождает к анализу функционирования. Речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы отправляясь от темы - которая вовсе не мне принадлежит и которая с конца XIX века беспрестанно воспроизводится,- что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек),- чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам сформировалось и функционировало понятие человека. И то же самое я сделал по отношению к понятию автора. Сдержим же слезы.

Еще одно замечание. Было сказано, что я принял точку зрения не-научности. Конечно, я не настаиваю, что проделал здесь научную работу, но хотел бы я знать из какой инстанции исходит этот упрек мне.

Морис де Гандильяк. Слушая Вас, я спрашивал себя, по какому, собственно, критерию Вы отличаете "установителей дискурсивности" не только от "пророков" в собственно религиозном смысле, но также и от инициаторов "научности", к которым, конечно же, неуместно относить Маркса и Фрейда. Ну а если допустить некую оригинальную категорию, лежащую в некотором роде по ту сторону научности и пророчества, но от них зависимую, то я не могу не удивиться, не находя тут ни Платона, ни, в особенности, Ницше, которого, если мне не изменяет память, Вы нам представили в свое время в Руайомоне как оказавшего на наше время влияние того же типа, что и Маркс и Фрейд.

Фуко. Отвечу Вам, но только в качестве рабочей гипотезы, поскольку говорю еще раз: то, что я набросал сейчас, было, к сожалению, не более, чем планом работы, разметкой стройплощадки,- я отвечу Вам, что трансдискурсивная ситуация, в которой оказались такие авторы, как Платон и Аристотель, начиная с той поры, когда они писали, и вплоть до Возрождения, должна еще стать предметом анализа: способы, какими их цитировали или к ним отсылали, какими их интерпретировали или восстанавливали подлинность их текстов и так далее,- все это, несомненно, подчиняется некоторой системе функционирования. Я полагаю, что в случае Маркса и Фрейда мы имеем дело с авторами, трансдискурсивная позиция которых не совпадает с трансдискурсивной позицией таких авторов, как Платон и Аристотель. И следовало бы описать, чем является эта современная трансдискурсивность в противоположность прежней.

Люсьен Гольдманн. Один только вопрос: когда Вы допускаете существование человека или субъекта, сводите ли Вы их - да или нет - к статусу функции?

Фуко. Я не говорил, что свожу к функции,- я анализировал функцию, внутри которой нечто такое, как автор, может существовать. Я здесь не делал анализа субъекта - то, что я тут проделал, это анализ автора. Если бы я делал доклад о субъекте, то возможно, я точно таким же образом проанализировал бы функцию-субъект, то есть проанализировал бы условия, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом, и субъектом - чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует.

[...]

Жак Лакан. Я очень поздно получил приглашение. Читая его, в последнем пункте Вашего текста я отметил это "возвращение к". Возвращаются, быть может, ко многим вещам, но возвращение к Фрейду -это есть, в конце концов, то, что я поднял как своего рода знамя, в некотором поле, и тут я могу Вас лишь поблагодарить: Вы полностью ответили на мое ожидание. Все, что Вы сказали, восстанавливая специально по отношению к Фрейду то, что означает "возвращение к", представляется мне - по крайней мере, с точки зрения того, в чем я сам мог поучаствовать,- совершенно уместным. Далее я хотел бы обратить внимание на то, что - структурализм, не структурализм - нигде, мне кажется, в поле, туманно определяемом этой этикеткой, не стоит вопрос об отрицании субъекта. Речь идет о зависимости субъекта - что в высшей степени другое -и особенно, в случае возвращения к Фрейду, о зависимости субъекта по отношению к чему-то действительно элементарному - к тому, что мы попытались выделить термином "означающее".

45

Наконец - и этим я ограничу свое выступление,- я никоим образом не считаю законным написать, что структуры не выходят на улицу, потому как если что и демонстрируют майские события, так это именно выход на улицу структур. Тот факт, что слова эти пишутся на том самом месте, где и произошел этот выход на улицу, доказывает всего-навсего, что просто то, что очень часто и даже чаще всего есть внутреннее того, что называют актом,- это именно то, что он не опознает сам себя.

Жан Валь. Нам остается поблагодарить Мишеля Фуко за то, что он пришел, за то, что он выступил перед нами, а до того написал свой доклад, за то, что он ответил на поставленные вопросы, которые к тому же все были интересными. Я благодарю также тех, кто выступал, и слушателей. "Кто слушает, кто говорит",- мы сможем ответить "дома" на этот вопрос.

46

Комментарии к "Что такое автор"

Доклад был сделан Фуко 22 февраля 1969 года по приглашению Французского философского общества в помещении Колледж де Франс. Поводом для приглашения послужил выход в свет в 1966 году Слов и вещей - второй (после *Folie et deraison. Histoire de la folie a l'age classique*, 1961) из книг Фуко, ставших событием в интеллектуальной жизни Франции. В отличие, скажем, от *Naissance de la clinique*, 1963, оставшейся почти незамеченной, Слова и вещи вызывают бурные и долгие дискуссии как в специальных философских изданиях, так и в широкой прессе. Фуко дает множество интервью, выступает перед самыми различными аудиториями. В 1966 году его имя наряду с именем Альтюссера признано самым цитируемым в студенческих работах, сама же книга оказалась в списке бестселлеров. За полтора года количество проданных экземпляров Слов и вещей достигает почти 40 тысяч - чрезвычайная редкость для философской литературы! (На конец 80-х эта цифра составляла уже более 110 тысяч.)

Обсуждаемые в докладе темы, те или иные их повороты и кристаллизуются в ответ на эту дискуссию, на высказанные в ней недоумения и непонимания. Эта рамка задается в докладе самим Фуко. Но отослав слушателей к фундаментальной Археологии знания, здесь Фуко выбирает такой аспект, который позволяет ему продолжить обсуждение одной из сквозных и центральных тем своих размышлений, темы, в полную силу прозвучавшей как раз в Словах и вещах в виде наделавшего тогда много шума тезиса о "смерти человека". Темой этой, этим лейтмотивом является критика трансцендентального субъекта

Перевод выполнен по изданию: Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", conference, Bulletin de la Societe frangaise de philosophie, 63e annee, n_ 3, juillet-septembre 1969, pp.73 - 104. Перепечатано в: Dits et ecrits, t.I, pp.789 - 821.

c.10* Речь идет о Жане Ипполите, умершем незадолго до этого, 27 октября 1968 года. Ж.Ипполит был одним из тех преподавателей Коллеж де Франс, кто сыграл решающую роль в избрании Фуко в эту почетнейшую французскую институцию. Демарши по продвижению кандидатуры Фуко Ипполит начал еще в 1966 году, после огромного успеха Слов и вещей, однако ему не суждено было дожить до момента их благополучного завершения. Фуко никогда не упускал возможности выразить свою

признательность Жану Ипполиту и указать на его действительно первостепенную роль в своей философской судьбе. См. также последние страницы "Порядка дискурса", комментарий к нему (с.356) и "Послесловие" (сс.397-399).

с.10** *pappes* - один из терминов, относящихся к области геологии, которые часто встречаются в работах Фуко этого периода; он означает: "пелена", "пленка", "большая поверхность", "слой", "пласт"; в данном контексте слово *pappes* близко по своему значению к тому, что оно имеет в сочетании *pappes d'eau* - "подпочвенные воды".

с.12 Речь идет об Археологии знания, вышедшей в свет в апреле 1969 года. Не самая, быть может, цитируемая и анализируемая в литературе о Фуко, эта работа тем не менее занимает в движении его мысли особое и важное место. Своего рода "методологическое послесловие" к Словам и вещам книга эта, пожалуй, единственная из написанных Фуко, где речь идет только о методе. Он объясняется по поводу задействованных в предыдущих работах принципов анализа и понятий, проводит необходимые различия, пытается ответить на заданные ему вопросы и на ту критику, предметом которой стал использованный им в Словах и вещах подход к истории знаний и мысли (и в первую очередь - пытается отмежеваться от структурализма, к которому в один голос причислили его и друзья, и недруги). Здесь одновременно - и подведение итогов, и своего рода расчистки пути, чтобы двигаться дальше. Вот что сам Фуко, представляя эту книгу, говорит о своих намерениях: "Пояснить то, что я хотел сделать в предыдущих книгах, где так много вещей оставались еще смутными? Не только и не столько; но - продвигаясь немного дальше - вернуться, как бы новом витке спирали, сюда, по эту сторону того, что я уже предпринял; показать, откуда я говорил; выявить то пространство, которое делает возможными эти исследования, а также, быть может, другие, которые я никогда не осуществлю; короче говоря - дать значение этому слову: археология, которое я оставил пустым" (*L'Archeologie du savoir*, обложка книги). Это последняя работа Фуко, где предметом рассмотрения еще выступает "дискурс", или "знание-дискурс", или "сказанные вещи". В фокусе следующей, *Надзирать и наказывать* (*Surveiller et punir*, 1975), - уже совершенно другая область практики: формы социального контроля и появление института тюрьмы.

с.17* Фуко здесь имеет в виду, по всей очевидности, группу литераторов, издававших в 60-е годы журнал *Tel Quel* (в котором одно время он тоже печатался), и в частности - Ролана Барта. С ним Фуко связывали тесные и давние дружеские отношения и неявная, как это часто бывает в его текстах, полемика. Ближайшим поводом в данном случае могла выступить статья Барта "Смерть автора", опубликованная в 1968 году в журнале *Manteia*, где на место фигуры Автора Барт помещает фигуру Письма. Он задает вопрос, кому принадлежит фраза, которой Бальзак в рассказе "Сарразин" описывает кастрата, переодетого в женщину, - индивиду Бальзаку, автору Бальзаку, универсальной мудрости, психологии романтизма? И отвечает: "Никогда не будет возможности узнать это по той простой причине, что письмо есть деструкция всякого голоса, всякого происхождения. Письмо - это то нейтральное, то разнородное и уклончивое, куда убегает наш субъект, то бесцветное, где теряется всякая идентичность" ("*La morte de L'auteur*", in Roland Barthes, 1984, p.61).

с.18* Критика "историко-трансцендентальной традиции" составляет лейтмотив того, что пишет и говорит Фуко во второй половине шестидесятых годов. Ясно артикулированная уже в Словах и вещах, свое наиболее развернутое и полное выражение эта тема получает в Археологии знания. Именно ею оказываются схвачены и через взаимное отображение - усилены основные вопросы, волнующие Фуко. Это, в первую очередь, оппозиция внешнего/внутреннего в историческом анализе "сказанных вещей" и связанная с нею тема "выражения", а также проблема "основополагающей субъективности". Традиционному историческому описанию (в частности, истории идей), которое "насквозь пронизано оппозицией внутреннего и внешнего" и руководствуется задачей постоянного возвращения от внешнего - к внутреннему, к некоторому "сущностному ядру", т.е. задачей "продельывать в обратном направлении работу выражения", раскрывая в сказанном скрытое там "тайное и глубинное" и тем самым "высвобождая ядро основополагающей субъективности" (*L'Archeologie du savoir*, 1969, pp.158 - 159), - такому историческому описанию Фуко противопоставляет иного рода историю, которую он и называет "археологией". Термин этот не вполне удачен, что отмечает и сам Фуко в интервью 1969 года, специально посвященном выходу в свет

Археологии знания, поскольку допускает ассоциации, во-первых, с поиском начала, а во-вторых - с идеей раскопок, тогда как и то, и другое является для Фуко предметом критики: "Я не занимаюсь разысканием этого торжественного начального момента, исходя из которого оказалась возможной, скажем, вся западная математика. Я не восхожу к Эвклиду и Пифагору. Я всегда ищу начала относительные - скорее установления или трансформации, нежели основания". И дальше: "Я не хочу искать - под дискурсом, - чем же является мысль людей, но пытаюсь взять дискурс в его явленном существовании, как некоторую практику, которая подчиняется правилам: правилам образования, существования и сосуществования, подчиняется системам функционирования и т.д. И именно эту практику, в ее плотности и почти материальности, я и описываю" (*Dits et écrits*, t.I, p.772). Или еще: "Я пытаюсь определить отношения, которые находятся на самой поверхности дискурсов; я стараюсь сделать видимым то, что невидимо лишь постольку, поскольку находится слишком явно на поверхности вещей" (*ibid.*). Чуть позже, в Порядке дискурса, Фуко назовет этот принцип анализа "правилом внешнего" (см. с.80), - "внешнего, бесспорно - парадоксального, поскольку оно не отсылает ни к какой противостоящей форме внутреннего" (*L'Archeologie du savoir*, p.159).

с.19* *La Chasse spirituelle* - название произведения в прозе Артура Рембо, которое с 1886 по 1949 год считалось безнадежно утерянным. Упоминания о нем неоднократно встречаются в переписке и работах Верлена, который очень его ценил и долгое время предпринимал усилия, чтобы его разыскать. Исчезнувший текст, который хронологически должен был располагаться между *Illuminations* и *Une saison en enfer*, - то ли в силу своего содержания (по нескольким оброненным Верленом фразам можно было сделать вывод, что речь идет о тексте, полном необычайных мистических откровений и тончайших психологических наблюдений), то ли в силу того, что жизнь и творчество Рембо вообще давали повод к этому, - оброс массой легенд и мифов. Так или иначе, но публикация этого текста в 1949 году в одном из солидных парижских издательств и с предисловием Паскаля Пиа, издателя первого полного собрания сочинений Рембо, стала настоящей сенсацией. Сенсацией, очень быстро, правда, переросшей в скандал, длившийся несколько месяцев: опубликованный текст оказался подделкой. Самым поразительным в этой истории оказалась как раз профессиональная несостоятельность и некомпетентность литературных критиков и литераторов, которые (за единичными исключениями, среди которых был Андре Бретон) не смогли сразу вынести однозначного суждения по поводу этого текста. Подробный анализ этой истории, как и других случаев "ложных Рембо", можно найти в работах В.Морриссетт, *The Great Rimbaud Forgery*, Saint Louis, 1956 (фр. перевод: *La Bataille Rimbaud: l'affaire de "La Chasse spirituelle"*, P., 1959), а также Р. Этиембле, *Le Mythe de Rimbaud*, t.1 - 2, P., 1968-1970. с.20* Намек-инверсия на то, что в шекспироведческой литературе называется "ересями": различные гипотезы, а их не меньше полусотни, в качестве "подлинного автора" предлагают и членов королевской семьи, и других драматургов того времени, и Фрэнсиса Бекона. С XVIII века имел хождение тезис о том, что все написанное Шекспиром - все эти великие творения, эта "антология века" - не могло быть создано "простым комедиантом".

с.21** Бурбаки - "Николя Бурбаки", имя собственное группы французских математиков середины XX века, завоевавшей исключительный авторитет в современной математике. Каждый из членов этой группы известен и под своим собственным именем. С 1940 года начинает выходить основной труд группы: *Elements de mathematiques* (в 1960 к нему добавляется *Elements d'histoire des mathematiques*), публикация которого продолжалась еще в 80-х годах - уже при участии новых членов группы. Идентичность группы задавалась способом ее работы: каждый раздел публикации готовился одним из членов группы, затем подвергался критике со стороны других ее членов, причем дискуссии - как правило, бурные и ожесточенные - длились до тех пор, пока все участники не сходились во мнении, какие именно теоремы и аксиомы нужно включить, в каком порядке, почему именно это является важным. Отмечая "многоглавый" характер группы, о ней говорят при этом в третьем лице единственного числа: "Бурбаки опубликовал", "он предпринял" и т.д.

с.31 Здесь Фуко в обоих случаях употребляет одно и то же слово - *fondateur*. В дальнейшем он употребляет его только по отношению к "основателям наук", для второго случая предпочитая слово *instaurateurs* - "учредители", или "установители" (дискурсивности).

с.41* Позволим себе довольно длинную цитату - последний абзац из текста, написанного Фуко в 1968 году в ответ на вопросы, заданные ему читателями журнала *Esprit* после выхода в свет *Слов и вещей*. В переработанном виде этот текст вошел во "Введение" к Археологии знания "Ну что же, я хорошо понимаю их беспокойство. Всем им, конечно же, непросто было признать, что их история, их экономика, язык, на котором они говорят, мифология их предков, даже сказки, которые им рассказывали в детстве, - все это подчиняется правилам, не все из которых даны их сознанию; они совершенно не желают, чтобы у них отняли - помимо и сверх всего прочего - этот дискурс, в котором им хочется иметь возможность высказать непосредственно, без дистанции, то, что они думают, чему верят, что представляют себе; они скорее предпочтут отрицать то, что дискурс это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализам правил и трансформациям, нежели согласятся лишиться этой сладкой, такой утешительной уверенности, уверенности в том, что они могут изменить - ну, если не мир и не жизнь, то по крайней мере - их "смысл", изменить одну лишь свежестью слова, которое проистекало бы из них и только из них и пребывало бы - бесконечно как можно ближе к источнику. Так много вещей в их языке уже ускользнуло от них; они не желают, чтобы от них ускользнуло, кроме всего прочего, и то, что они говорят - этот маленький осколок дискурса (неважно речь или письмо), хрупкое и ненадежное существование которого должно унести их жизнь вдаль и вперед. Они не могут вынести - и здесь их нетрудно понять, - когда им говорят: дискурс - это не жизнь; время дискурса - не ваше время; в нем вам не примириться со смертью; может статься, что вы убили Бога тяжестью всего, что вы сказали; но не думайте, что из всего того, что вы говорите, вам удастся сделать человека, который будет жить дольше, чем он. В каждой произносимой фразе, и вот именно в той, которую Вы сейчас как раз пишете, Вы, уже на стольких страницах упорствующий в том, чтобы ответить на вопрос, которым Вы почувствовали себя задетым лично, Вы, собирающийся подписать этот текст своим именем, - в каждой фразе правит закон без имени, белое безразличие: "Какая разница, кто говорит, - сказал кто-то, - какая разница, кто говорит"" (*Reponse a une question*", *Dits et ecrits*, t.1, p.695).

с.42* Речь идет о майских событиях 1968 года.

с.42** Слово "структура" в *Словах и вещах* употребляется неоднократно. Очень часто - в тех главах, где Фуко описывает те или иные эпистемические фигуры, свойственные различным эпохам (так, в главе V - "Классифицировать", есть параграф, который так и называется: "Структура", в котором речь идет о месте понятия структуры в организации пространства естественной истории XVIII века), но не менее часто и там, где он говорит от своего собственного имени (см. в частности, последний параграф последней главы). "Система", "элемент", "означающее" и "означаемое" - всеми этими терминами Фуко пользуется как в *Словах и вещах* так и в текстах и беседах, относящихся к этому времени. Мало этого: даже в данном случае, когда он так рьяно отмежевывается от структурализма, буквально через несколько фраз Фуко сам характеризует свой способ работы как функциональный анализ. Как же понимать реплику Фуко? Только ли как брошенные в пылу полемики и ни к чему не обязывающие слова! Едва ли. Тем более, что он слово в слово повторяет их в другом месте (см. *L'Archeologie du savoir*, p.261). Быть может, слова эти обращены не столько в прошлое, сколько в будущее. Как раз в это время Фуко все больше и больше дистанцируется от структурализма. Это очевидно как по тону, так и по содержанию его высказываний, - вплоть до прямого отрицания того, что было сказано раньше. Так, в интервью 1967 года с характерным названием "Структуралистская философия позволяет диагностировать, что есть "сегодня"", Фуко говорит: "Что я попытался сделать, так это ввести структуралистского толка анализы в такие области, куда до того они не проникали, а именно: в область истории идей, истории знаний, истории теорий" (*Dits et ecrits*, t.1, p.580). А двумя годами позже, в 1969, в Археологии знания читаем: "Речь вовсе не идет о том, чтобы переносить в область истории - и в особенности истории знаний структуралистский метод, который зарекомендовал себя в других областях анализа" (*L'Archeologie du savoir*, p.25). Свидетельством этих изменений в позиции Фуко являются и текстологические изменения при переиздании работ. Так, фраза из первого издания *Рождения клиники* (1963): "Мы хотели бы попытаться проделать здесь структурный анализ некоторого означаемого - а именно: медицинского опыта - в определенную эпоху [...]", в издании 1972 года выглядит уже так: "Мы хотели бы попытаться проделать здесь анализ определенного типа дискурса а именно: медицинского

анализа - в определенную эпоху [...] (Naissance de la clinique, Preface, pp.XIV- XV). Подробнее об отношениях Фуко со структурализмом см. комментарий к "Порядку дискурса" (с.351 - 356).

Ю. Хабермас Вера и знание

Хотя тягостная актуальность дня и определяет наш выбор темы, при этом возникает большое искушение устроить вместе с Джоном Уэйном среди нас, интеллектуалов, нечто вроде соревнований на скорость стрельбы с бедра не целясь. Еще совсем недавно умные головы разделяла другая тема - вопрос о том, должны ли мы и, если да, то как далеко, подчиняться генно-технологической самоинструментализации или даже преследовать цель самооптимирования. Вокруг первых шагов на этом пути между поборниками организованной науки и представителями церковью разгорелась своего рода борьба вероисповеданий. Одна сторона страшилась обскурантизма и преисполненного скептическим отношением к науке огораживания остатков архаических чувств; другая сторона выступала против сциентистской веры в прогресс голого натурализма, подрывающего мораль. Но 11 сентября напряженные отношения между секулярным обществом и религией взорвались совершенно иным образом.

Решившиеся на самоубийство убийцы, превратившие гражданские транспортные средства в живые снаряды и направившие их на капиталистические цитадели западной цивилизации, мотивировали свои действия, как мы знаем из "Завета Атты" и из собственных уст Усамы бен Ладена, религиозными убеждениями. Символы ставшего глобальным модерна воплощали для них Великого Сатану. Но и у нас, очевидцев со всего мира, лицезревших "апокалиптическое" событие по телевизору, при виде мазохистски повторявшейся картины крушения манхэттенских небоскребов-близнецов сами собой напрашивались библейские образы. В языке возмездия, которым на это непостижимое событие отреагировал не один только американский президент, также звучали ветхозаветные интонации. Повсюду наполнились синагоги, церкви и мечети, и казалось, что покушение слепых фанатиков вызвало в сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны. Впрочем, эта подспудная адресованность все же не подтолкнула гражданско-религиозное сообщество, собравшееся три недели тому назад на нью-йоркском стадионе на траурную церемонию, занять в ответ симметричную позицию ненависти: при всем патриотизме, там не звучали призывы к военному расширению национального уголовного права.


Несмотря на свой религиозный язык, фундаментализм - это исключительно современный феномен. Уже в случае самих мусульманских исполнителей террористических актов чувствуется несовпадение во времени мотивов и средств. В этом находит свое отражение несовпадение во времени состояний культуры и общества в родных странах террористов, развившееся в результате быстрой и радикальной модернизации, лишившей этих людей своих корней. Что у нас при более счастливых обстоятельствах могло переживаться все же как процесс *творческого* разрушения, не предлагает там в перспективе никакой ощутимой компенсации за боль от распада традиционных форм жизни. Перспектива улучшения материальных условий жизни является при этом всего лишь одним из факторов. Решающую же роль играет заблокированная чувством унижения необходимая перемена в умонастроении, политически выражающаяся в отделении религии от государства. Даже в Европе, где историей были отпущены века на то, чтобы выработать по отношению к характеризующей модерн двуликой голове Януса гибкую позицию, "секуляризация", как показывают споры о генных технологиях, всегда связана с амбивалентными чувствами.

Твердолобые ортодоксы есть и на Западе, и на Ближнем и Дальнем Востоке; они встречаются и среди христиан, и среди иудеев, и среди мусульман. Тот, кто хочет избежать войны различных культур друг с другом, должен помнить о незавершенной диалектике своего собственного, западного, процесса секуляризации. "Война против терроризма" - это никакая не война, и в терроризме находит свое выражение также и роковым образом онемевшее взаимное столкновение миров, которым по ту сторону молчаливого

насилия террористов и ракет необходимо выработать общий язык. Перед лицом глобализации, прокладывающей себе путь через объединившиеся рынки, многие из нас надеются на возвращение политического в ином облике - не в облике гоббсовского изначального состояния глобального государства, обеспечивающего безопасность, то есть, в направлении развития полиции, тайных служб и вооруженных сил, но в виде силы, предающей всему миру цивилизованный облик. В настоящий момент у нас осталась не более чем смутная надежда на хитрость разума - и немного на самовразумление. Потому что любая трещина немоты вносит ссору и в наш собственный дом. Мы сможем правильно измерять риски сбившейся где-то в другом месте с правильного пути секуляризации лишь тогда, когда уясним, а что означает секуляризация в наших постсекулярных обществах. С этой целью я вновь поднимаю старую тему "Вера и знание". И поэтому вам не следует ожидать от меня чего-то вроде "воскресной речи", поляризующей аудиторию, заставляющей одних вскакивать со своих мест, а других - равнодушно сидеть.

Секуляризация в постсекулярном обществе.

Слово "секуляризация" имело прежде всего юридическое значение принудительной передачи церковных владений в собственность секулярной государственной власти. Это значение затем распространилось на процесс возникновения культурного и общественного модерна в целом. С тех пор с понятием "секуляризация" связаны прямо противоположные оценки, зависящие от того, воспринимаем ли мы секуляризацию на фоне успешного *приручения* церковного авторитета мирской властью или на фоне акта противоправной *узурпации*. В соответствии с одним прочтением, религиозные способы мышления и формы жизни *замещаются* в ходе секуляризации разумными и в любом случае убедительными эквивалентами; в соответствии с другим прочтением, характерные для модерна формы мышления и жизни *дискредитируются* как незаконно отнятые блага. Модель вытеснения более близка прогрессистско-оптимистическому пониманию модерна, расколдовывающего природу; модель экспроприации - упадническо-теоретическому пониманию модерна, по сути своей бездомного. Но оба способа прочтения совершают одни и те же ошибки. Они рассматривают секуляризацию как своего рода игру до последнего гроша между, с одной стороны, освобожденными капитализмом продуктивными силами науки и техники и, с другой стороны, сдерживающими их силами религии и церкви. Каждая из сторон может победить лишь за счет другой, причем по либеральным правилам, благоприятствующим движущим силам модерна.

Этот образ совершенно не соответствует постсекулярному состоянию общества, заботящегося о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении. Ослабляется цивилизирующая роль демократически просвещенного здравого смысла, проложившего себе в разногласии культуркампа свой собственный путь как некая третья партия - между наукой и религией. Разумеется, с точки зрения либерального государства, лишь религиозные сообщества, способные *исходя из собственных воззрений* добиваться запрета на принудительное внедрение истин своей веры, воинственное насилие над совестью своих приверженцев и манипуляцию с целью доведения до самоубийства, заслуживают предиката "разумных".  Каждое такое воззрение, в свою очередь, обязано своим существованием тройной рефлексии верующего по поводу своего места в плюралистическом обществе. Религиозное сознание должно, во-первых, вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями. Во-вторых, оно должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание. Наконец, оно должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали. Без этого стремления к рефлексии монотеистические религии проявляют в безоглядно модернизированных обществах весь свой деструктивный потенциал. Выражение "стремление к рефлексии", возможно, рождает ложное представление о каком-то осуществляемом в одностороннем порядке и в законченном виде процесса. В действительности эта рефлексивная работа при каждом вновь возникающем конфликте получает на платформе демократической публичности свое продолжение.

Как только экзистенциально релевантные вопросы достигают уровня политических действий, то граждане, верующие и неверующие, со своими мировоззренчески пропитанными убеждениями приходят в столкновение друг с другом и, обрабатывая резкие диссонансы публичной борьбы мнений, испытывают на

себе возмутительный факт мировоззренческого плюрализма. И если они с полным сознанием собственной способности совершать ошибки учатся обходиться с этим фактом насильственно, то есть, без того, чтобы разрывать социальную связь политической общности, они узнают, что в постсекулярном обществе означают предписанные конституцией *секулярные* основоположения принятия решений. В споре между притязаниями знания и веры мировоззренчески нейтральное государство не принимает политических решений, исходя из предубежденного отношения к одной из сторон. Плюралистический разум гражданской публики следует динамики секуляризации лишь постольку, поскольку он *в результате* нуждается в одинаковой дистанцированности от крепких традиций и мировоззренческих содержаний. Но, готовый к обучению, этот разум, нисколько не поступаясь своей самостоятельностью, осмотически остается открытым для *обеих* сторон.

Научное просвещение здравого смысла.

Естественно, здравый смысл, создающий во взгляде на мир много иллюзий, должен безоговорочно позволять наукам просвещать себя. Но вторгающимся в жизненный мир научным теориям не следует в принципе тревожить *рамки* нашего повседневного знания, находящегося в тесной взаимосвязи с самопониманием способных говорить и действовать личностей. Когда мы узнаем о мире и о нас самих как находящихся в этом мире существах что-то новое, то содержание нашего самопонимания меняется. Коперник и Дарвин революционизировали геоцентрический и антропоцентрический образ мира. При этом крах астрономической иллюзии о круговращении небесных тел оставил после себя в жизненном мире менее заметные следы, чем избавление от биологических иллюзий о месте человека в естественной истории. Научное познание приводит, кажется, наше самопонимание в тем большее возмущение, чем ближе оно непосредственно нас затрагивает. Исследования мозга объясняют нам физиологию нашего сознания. Однако изменяется ли при этом то интуитивное сознание авторства и вменяемости, которое сопровождает все наши действия?

Когда мы, следуя Максу Веберу, обращаем свой взор на начала "расколдовывания мира", то мы видим, что, собственно, поставлено на карту. Природа, в той степени, в какой она становится доступной объективирующему наблюдению и каузальному объяснению, обезличивается. Научно исследованная природа выпадает из системы социальных отношений живых, разговаривающих друг с другом и совместно действующих личностей, взаимно приписывающих друг другу различные намерения и мотивы. Что останется от этих личностей, если они чем дальше тем больше станут подчинять *себя* естественнонаучным описаниям? Не окажется ли тогда здравый смысл не столько обученным, сколько окончательно поглощенным с потрохами контраинтуитивным научным знанием? В 1960 году философ Вилфрид Селларс поставил этот вопрос (в знаменитом докладе "Философия и научный образ человека") и дал на него ответ, составив сценарий развития общества, в котором старомодные языковые игры нашей повседневности уступают место объективирующему описанию процессов сознания.

Исходным пунктом этой натурализации духа является научный образ человека, создаваемый на основе экстенциональной понятийной системы физики, нейрофизиологии или теории эволюции, полностью лишаящий наше самопонимание какой-либо социализации. Разумеется, это может получиться лишь в том случае, если интенциональность человеческого сознания и нормативность нашего поведения без остатка подвергнутся подобному самоописанию. Требуемые теории должны будут, например, объяснить, как личности могут следовать тем или иным правилам - грамматическим, понятийным либо моральным - или нарушать их. ❖ Ученики Селларса неправильно поняли апоретический мысленный эксперимент своего учителя как некую исследовательскую программу. ❖ План естественнонаучной модернизации нашей повседневной психологии ❖ уже привел к поискам семантики, стремящейся объяснить содержание мыслей биологически. ❖ Но даже эти передовые элементы представляются неудачными в том смысле, что понятие целесообразности, пронизывающее дарвиновскую языковую игру вокруг мутаций и приспособлений, селекции и выживания, является слишком бедным для того, чтобы охватить то различие между бытием и долженствованием, которое мы имеем в виду, когда нарушаем правила - то есть, когда мы неправильно используем предикат либо отказываемся исполнять моральную заповедь. ❖

Когда описывают, как некая личность что-то сделала, чего-то не хотела и чего-то не должна была бы делать, то *описывают* именно личность, а не какой-то естественнонаучный объект. Потому что в описания личностей также молчаливо входят и моменты донаучного самопонимания способных говорить и действовать субъектов. Когда мы описываем некий процесс как деятельность некой личности, то мы, например, знаем, что мы описываем нечто, что может быть не только *объяснено* как некий природный процесс, но также *получить оправдание* в качестве необходимого требования. В основе этого лежит образ личностей, могущих требовать друг от друга отчета в собственных действиях, изначально вовлеченных в нормативно регулируемые интеракции и находящихся в универсуме публичных оснований.


Это сопровождающая повседневность перспектива объясняет различие между языковыми играми оправдания и *простого* описания. В этом дуализме обнаруживают свою границу также и нередукционистские стратегии объяснения. Они тоже предпринимают описания, исходя из перспективы наблюдателя, не способного непринужденно включиться в перспективу участника нашего повседневного сознания (из которой получает свое оправдание и исследовательская практика) и подчиниться ей. В повседневном обхождении мы общаемся с адресатами, к которым мы обращаемся на "ты". Лишь оказываясь по отношению ко вторым лицам в этой позиции, мы понимаем "да" и "нет" Другого, то есть, те критикуемые позиции, в которых мы друг друга считаем виновными и которых друг от друга ожидаем. Это сознание обязанного давать самому себе отчет авторства является ядром самопонимания, открывающегося лишь перспективе участника, но закрытого для ревизионерского научного наблюдения. Сциентистская вера в науку, которая однажды не только дополнит, но и *заменит* личное самопонимание объективирующим самописанием, является отнюдь не наукой, но дурной философией. Даже в условиях научно просвещенного здравого смысла никакая наука не способна, например, судить о том, как при наличии молекулярно-биологических описаний, делающих возможными генно-технические вмешательства, нам следует обходиться с доличностной человеческой жизнью.


Кооперативная трансляция религиозных содержаний.

Здравый смысл, таким образом, ограничен сознанием личностей, способных брать на себя инициативу, совершать и исправлять ошибки. В противоположность науке, он предполагает обладающую своим собственным смыслом структуру перспектив. Само же натуралистически не постигаемое сознание автономии обосновывает, с другой стороны, также и дистанцию в отношении религиозной традиции, нормативными содержаниями которой мы при всем том живем. Требованием рационального обоснования научное просвещение, похоже, перетянуло здравый смысл, занявший свое место в сконструированном в соответствии с разумными законами здания демократического конституционного государства, на свою сторону. Разумеется, и у эгалитарного права, основанного на разуме, имеются религиозные корни; они скрываются в той революционализации образа мышления, которая совпала с подъемом великих мировых религий. Однако, эта основанная на разумном праве легитимация права и политики подпитывается из давно профанизированных источников религиозной традиции. В противовес религии, демократически просвещенный здравый смысл опирается на основания, которые неприемлемы не только для членов религиозного сообщества. Поэтому либеральное государство, со своей стороны, и питает в отношении верующих подозрение, полагая, что западная секуляризация - это дорога с односторонним движением, оставляющая религию на обочине.

Оборотной стороной религиозной свободы фактически является пацифицирование мировоззренческого плюрализма, ложившегося раньше на граждан неравным бременем. Прежде либеральное государство требовало лишь от верующих граждан раскалывать свою идентичность на публичную и частную составные части. Прежде, чем их аргументы принимались во внимание для того, чтобы получить одобрение у большинства, верующие должны были переводить свои религиозные убеждения на секулярный язык. Сегодня так делают католики и протестанты, когда они наделяют оплодотворенную яйцеклетку, находящуюся вне утробы матери, статусом носителя основных прав человека, предпринимая тем самым (и, возможно, при этом несколько поторапливаясь) попытку перевести богоподобие человека как творения Бога на секулярный язык основных прав. Однако, поиск оснований,

нацеленных на всеобщую приемлемость, лишь тогда не приведет к некорректному исключению религии из сферы публичности и не отделит секулярное общество от важнейших ресурсов смыслоутверждения, когда и секулярная сторона сохранит в себе смысл для подчеркнутого усиления религиозных языков. Граница между секулярными и религиозными основаниями и без того подвижна. Поэтому утверждение спорной границы должно пониматься как кооперативная задача, требующая от *обеих* сторон признать также и перспективы каждой из них.

Либеральной политике не следует экстернализовать постоянный спор о секулярном самопонимании общества, а именно, помещать его в головы верующих. Демократически просвещенный здравый смысл не сингулярен, но описывает ментальное строение *многогласной* публичности. Секулярное большинство не должно выносить решения по важным вопросам прежде, чем оно прислушается к возражениям оппонентов, ощущающих себя ущемленными большинством в своих религиозных убеждениях; оно должно рассматривать эти возражения как своего рода отсроченное вето для того, чтобы проверить, чему оно из этой ситуации может научиться. Ввиду религиозного происхождения своих моральных основоположений либеральное государство должно также принимать в расчет и возможность того, что перед лицом совершенно новых вызовов "культура общего человеческого рассудка" (Гегель) уже не будет более обращаться к артикуляционной среде своей собственной истории возникновения. Рыночный язык проник сегодня во все поры и загоняет все межчеловеческие отношения в схему эгоистической ориентации на собственные предпочтения каждого. Но социальная связь, основанная на взаимном признании, все не разлагается на понятия договора, рационального выбора и максимизации потребностей. 

Именно поэтому Кант не хотел, чтобы категорическое должностное исчезло в воронке просвещенного собственного интереса. Он расширил произвольную свободу до степени автономии и тем самым дал первый - в постметафизическую эпоху - великий пример секуляризирующей и одновременно спасительной деконструкции истин веры. Авторитет божественных заповедей отзывается у Канта несомненным эхом в безусловной значимости моральных обязанностей. И хотя своим понятием автономии Кант разрушает традиционное представление о "детях Божиих" , однако банальные последствия опустошающей дефляции он предупреждает критическим *преобразованием* религиозного содержания. Его дальнейшая попытка перевести радикальное зло с библейского языка на язык религии разума убеждает нас в гораздо меньшей степени. Как сегодня вновь демонстрирует спущенное с тормозов обращение с этим библейским наследием, мы пока еще не располагаем подходящим понятием для семантического различия между тем, что является морально неправильным, и тем, что представляется глубоко злым. Дьявола не существует, но падший ангел бесчинствует как прежде - не в одном только извращенном благе совершенных чудовищных деяний, но также и в необузданном ответном порыве мщения, последовавшем за этими деяниями.

Секулярные языки, которые просто элиминируют то, что когда-то имело смысл, вызывают недоумение. Как грех, превратившийся просто в вину, что-то важное утрачивает и перешедшее в преступление против человеческих законов отступничество от божественных заповедей. Потому что с желанием извинения всегда связано отнюдь не сентиментальное желание сделать недейственным причиненное другому страдание. Подлинное беспокойство вызывает у нас необратимость *прошлых* страданий - та допущенная в отношении невинно униженных, оскорбленных, лишенных жизни несправедливость, которая превышает всякую меру доступной человеку компенсации. Утраченная надежда на воскресение оставляет после себя заметную пустоту. Оправданный скепсис Хоркхаймера в отношении отчаянной надежды Бенямина на компенсаторную добрую силу памяти - "убитые действительно убиты" - отрицает отнюдь не бессильный импульс что-то еще изменить в том, что уже изменить невозможно. Переписка между Бенямином и Хоркхаймером относится к весне 1937 года. И то, и другое - и подлинный импульс, и его бессилие - превратились после холокоста в столь же необходимую, сколь и бесполезную практику "переработки прошлого" (Адорно). Не иначе проявляет себя при все усиливающихся возмущениях неадекватность подобной практики также и во всем остальном. Неверующие сыны и дочери модерна, сталкиваясь с подобными моментами, кажется, верят в то, что являются более виновными и более

нуждаются друг в друге, чем это предписывает имеющийся в их распоряжении перевод соответствующей религиозной традиции - так, словно семантический потенциал этой традиции для них еще не исчерпан.

Наследственный спор между философией и религией.


Историю немецкой философии начиная с Канта можно понимать как своего рода судебный процесс, на котором разбираются эти непросвещенные наследственные отношения. Эллинизация христианства привела к симбиозу религии и метафизики. Кант этот симбиоз ликвидирует. Он проводит резкую черту между моральной верой религии разума и позитивной религией откровения, которая хотя и внесла вклад в улучшение человеческих душ, но "со своими побочными установлениями, статутами и культовыми предписаниями в конце концов" прервалась "в ярмо". Для Гегеля все это является чистым "догматизмом просвещения". Он издевается над Пирровой победой разума, уподобляющего победоносную, но духовно опустившуюся нацию варварам-завоевателям в том, что она оставляет за собой лишь "внешнее господство, основанное на подавлении". Место *устанавливающего границы* разума занимает разум *захватнический*. Крестную смерть Сына Божия Гегель делает центром мышления, желающего соединиться с позитивным образом христианства. Воплощение Бога символизирует жизнь философского Духа. Даже Абсолют должен отказаться от выражения себя в Ином, так как он ощущает себя в качестве абсолютной власти лишь в том случае, если заново вырабатывает себя из прискорбной негативности самоограничения. Религиозные содержания оказываются, таким образом, снятыми в форме философских понятий. Но спасительное измерение будущего с позиции священной истории Гегель приносит в жертву *замкнутому на самом себе* циклическому мировому процессу.

Ученики Гегеля порвали с фатализмом этого безотрадного взирания на Вечное Возвращение одного и того же. Они уже больше не хотели снимать религию размышлениями, но желали реализовать ее профанизированные содержания посредством солидарных усилий. Этот пафос десублимированного осуществления Царства Божия на земле несет в себе вся критика религии от Фейербаха и Маркса до Блоха, Беньямина и Адорно: "Ничто не продолжает неизменно существовать в своем теологическом содержании; каждый обязан попробовать изойти в секулярное, профанное." Между тем, историческое развитие со всей очевидностью показало, что разум требует от себя подобным проектом слишком много. И так как излишне напрягающийся разум *сомневается в самом себе*, то Адорно, хотя и всего лишь в качестве методического намерения, боится его с помощью мессианской позиции: "У познания нет того света, каким озаряет мир спасение." Такого Адорно характеризует высказывание, которое отчеканил Хоркхаймер применительно ко всей критической теории: "Она знает, что Бога нет, и все же она в Него верит." Похожую позицию, хотя и обусловленную иными предпосылками, ныне занимает Жак Деррида - он и в этом отношении представляется достойным лауреатом Премии Адорно. От мессианизма он хочет оставить лишь "строгий мессианизм, который должен быть избавлен от всего наносного."

Пограничная область между философией и религией похожа на минное поле. *Отрицающий сам себя разум* легко поддается искушению просто присвоить себе авторитет и позу лишенного своего ядра и ставшего анонимным сакрального. У Хайдеггера благоговейное созерцание мутировало в размышление. Но в результате того, что Страшный Суд священной истории усыхает до неопределенного события истории бытия, у нас не возникает никакой новой точки зрения. И если постгуманизм должен получить свое завершение в обращении к архаическим началам *до Христа* и *до Сократа*, то тогда пробьет час религиозного китча. Торгующие искусством супермаркеты распахнут свои двери для алтарей со всего мира, для слетевшихся со всех концов света, словно на некий вернисаж, жрецов и шаманов. В противоположность этому *профанный, но не дефактистский разум* испытывает большое уважение к тому уголку, который воспламеняется всякий раз, как поднимают вопрос о теодиице, как бы приближая нас к религии. Он знает, что профанирование сакрального начинается с мировых религий, лишивших магию ее колдовской силы, преодолевших миф, сублимировавших жертву и раскрывших таинство. И поэтому он может соблюдать по отношению к этим религиям дистанцию, не замыкаясь рамками их перспектив.

Пример генных технологий.

Эта амбивалентная позиция способна задать верное направление также и самопросвещению расколотого культуркампом буржуазного общества. Постсекулярное общество продолжает в отношении религии заниматься той же работой, какую религия проделала в отношении мифа. Разумеется, теперь это осуществляется уже не на основании гибридного намерения перенять у врага все ценное, но исходя из заинтересованности осмысленно противодействовать в собственном доме ползучей энтропии ограниченных ресурсов. Демократически просвещенный здравый смысл должен также опасаться медиальной безразличности и болтливой тривиализации всех имеющих вес различий. Моральные открытия, находившие прежде всесторонне дифференцированное выражение лишь в религиозном языке, могут найти всеобщий отклик, поскольку они предлагают формулу спасения того, что уже совершенно забыто, но о чем все мы имплицитно тоскуем. Секуляризация, которая не уничтожает, осуществляет себя в модусе перевода на другие языки.

Например, в споре об обращении с человеческими эмбрионами многие ссылаются на слова из Первой книги Пятикнижия Моисеева, Книги Бытия (1:27): "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его." Однако, для того, чтобы понять, что имеется в виду под "подобием", вовсе не обязательно верить в то, что Бог, который есть любовь, сотворил в Адаме и Еве свободных существ, подобных Себе. Любовь не может существовать без знания о другом, а свобода - без взаимного признания. Этот Другой в человеческом облике должен, в свою очередь, быть свободным для того, чтобы суметь ответить взаимностью на жертву Бога. Несмотря на свое "подобие", этот Другой, разумеется, представляется также творением Бога. В соответствии со своим происхождением он не может быть равным Богу. Эта *тварность* "подобия" выражает интуицию, способную в связи с нашей темой сказать нечто даже тем, кто не обладает тонким религиозным слухом. Гегель обладал чутьем для того, чтобы провести различие между божественным "творением" и простым "исхождением" из Бога.  Бог до тех пор остается "Богом свободных людей", покуда мы не выравниваем абсолютного различия между Творцом и творением. А именно, покуда наделение Богом человека формой не означает какой-либо детерминированности, порабощающей самоопределение человека.

Этот Творец, поскольку Он является и Творцом, и Спасителем, не нуждается в том, чтобы оперировать законами природы, подобно технике, либо правилами кода, наподобие информатика. Обращенный к жизни глас Божий коммуницирует внутри обнаруживаемого морально универсума. Поэтому Бог может "определять" человека в том смысле, что Он одновременно делает его способным к свободе и обязывает быть свободным. Однако, отнюдь не обязательно верить в богословские послышки для понимания последствий того, что если в принимаемом вместе с понятием творения различии исчезнет разница между Творцом и творением и на место Бога заступит равный, то возникнет совершенно иная, каузально представляемая зависимость. В наше время это произойдет в том случае, если человек в соответствии с собственными предпочтениями вторгнется в случайную комбинацию родительских цепочек хромосом, без того, чтобы в обязательном порядке хотя бы контрафактически подчиниться условию достижения консенсуса со становящимся жертвой такого вмешательства Другим. Такое прочтение помогает нам лучше понять вопрос, который я подробно рассматривал в другом месте: не должен ли будет первый человек, решившийся *по собственному усмотрению* прочно прикрепить другого человека к его природному так-бытию, прежде упразднить также и одинаковые свободы, которыми наделены равные по происхождению, для того, чтобы гарантировать возникающее различие?

OUTLINE-структурализация

1. Современность: концептуально-исторические грани проблемы

1.0. Время (время истории) – одно из самых загадочных явлений в жизни человека и общества. Текло оно по-разному в разные исторические эпохи.

А. В первобытно-архаических и традиционных обществах особого проблемного напряжения у времени не было. Ходило оно по кругу, текло циклически, будущее с необходимостью замыкалось в нем на прошлое, все опять повторялось – полный штиль!

Б. Средние века вытянули цикличность в **эсхатологическую** линию, и это, несомненно, добавило экзистенциальной печали, но опять же не для всех: для истинных праведников конец света в виде Страшного Суда оказывался лишь заслуженным пропуском в царство небесное, в райские кущи.

В. Довольно странно изломилось время в эпоху Возрождения: обращение к прошлому (античности), но не для консервативного “подмороживания” развития или даже движения вспять, а для изменения, на гуманистических началах, настоящего и решительной устремленности в будущее.

Г. Под сомнение – публичное, дискурсивно развернутое – традиционные механизмы времени были поставлены в знаменитом споре “о древних и новых”. С тех пор *новое* уже не выпадает из социально-гуманитарного лексикона западного общества. Его заостряют, укрепляют, активно поддерживают и поощряют вновь возникающие противопоставления и споры.

Д. В Новое время современность (как продуктивное историческое соединение настоящего с поиском нового, с постоянными изменениями) впервые обретает адекватное – “модерное” – терминологическое выражение. До этого “современность” была просто словом, легко и привычно употребляемым, ее когнитивный статус не поднимался выше эмпирически узнанного уровня.

1.1. Современность транзитологична, она располагается на переходе от настоящего к будущему. И это выделяет ее из всей временной цепочки социального бытия. Выделяет и возвышает, притом в разных отношениях.

А. В онтологическом плане современность является самой развернутой и содержательно богатой формой бытия. В ней диалектически снята вся история. Есть у нее к тому же и проективно-виртуальное расширение – за счет развернутости на будущее.

Б. Эпистемологическая привилегированность: современность – неотменяемый “угол зрения” любого актуального познавательного процесса: рассматривать что-либо не из современности, минуя ее предпонимательный “коэффициент”, нельзя в принципе.

В. Аксиологическое достоинство: ценностная ориентация на современность означает быть на высоте истории, отвечать духу времени, что не только интересно, по-настоящему продуктивно, но и престижно.

Г. Привлекательность прагматики комфорта: такого материального облегчения бытия, такого масштаба обустройства жизненного пространства не знало ни одно предшествующее время. На первом плане сегодня – не постоянная забота о хлебе насущном, не борьба за выживание, а поглощенность ценностно-смысловым наполнением бытия, субъективной удовлетворенностью жизнью, поиском счастья, справедливости, свободы.

1.2. Современность, увы, не только приветствуется, но и критикуется – с разных сторон, по разным направлениям, как-то:

А. Релятивизация понятия “современность”: у каждой цивилизации (страны, нации) своя современность – и по времени, и по конфигурации, и по фактическому наполнению.

Б. Разграничение научных и жизненных проблем в духе Витгенштейна: современность не фактическое обстояние дел, а только их субъективное переживание.

В. Социологический номинализм: современность всегда ситуативна и контекстуальна, а значит, невозможна ее общая, концептуально универсализирующая теория.

Г. Социально-историческая герметизация: современность есть сугубо западное, а потому локальное и даже провинциальное образование.

1.3. Чистой в своем историческом бытии современности не бывает. В данном плане важно различать календарно-астрономическое и социально-историческое время и ставить вопрос о темпоральной многослойности современного мира.

А. Люди и общества живут в разных временах: кто-то в прошлом, кто-то в настоящем, а кто-то уже и в будущем. Перед нами почти всегда не "современники", а "разновременники".

Б. Нынешняя история мира представляет собой развернутую в пространстве (на поверхности земного шара) чуть ли не всю историю человечества от первобытнообщинного строя (австралийские аборигены, например) до постиндустриального, или постмодерного, общества (развитые страны Запада и Востока).

В. Опираясь на расчеты **О. Тоффера**, можно представить себе такую картину: 70% населения земли живет в прошлом (разном прошлом), 25% – в настоящем (в современности), 3% – в будущем, ну а остальные просто маргиналы – они выпадают из всякого времени.

Г. Ситуация наша – не классическое "распалась связь времен", а скопление, нагромождение разных времен и очень сложная диалектика их взаимосвязи.

Д. Современность в прямом и полном смысле этого слова атрибутивна только постмодерному или информационному обществу. Во всех остальных случаях требуются особые оговорки-ограничения.

2. Исторически первая современность, или Современность как Модерн

2.1. Современность в смысле "модерности", эпохи Модерна впервые появилась или конституировалась на Западе. Она окончательно вывела Запад в разряд по-настоящему самобытных цивилизаций, хотя готовился этот переход давно и отдельными рывками.

А. Первый такой рывок (исторический импульс) связан с античной агонистикой. Наряду с другими особенностями, коих немало, агонистика сделала греко-римский мир заметно отличным от других культурных центров тогдашнего мира.

Б. Следующий, второй, рывок или импульс в общеисторическом движении к современности связан с гуманизмом эпохи Возрождения, утверждавшим высокое призвание человека, непреходящую ценность личности, ее законных интересов, прав и свобод.

В. Еще одним историческим импульсом или шагом на пути к современности стала Реформация, обогатившая европейскую культуру многими новыми образами и ценностями

2.2. Могла ли современность возникнуть где-то в другом месте, в иной культурной среде? Вряд ли.

А. Во-первых, потому, что история есть всегда историческое творчество "деятельность преследующего свои цели человека" (К. Маркс).

Б. Во-вторых, современность возникла в определенном месте и в определенное время потому, что тут было что-то и от удачи, случая, исторического шанса, который выпадает только однажды.

В. На Западе и нигде больше современность по-настоящему самобытна, исторически первозданна, Бодрийяр скажет, перво-бытна. Иначе говоря, исторически первая современность (Модерн) возникла в определенное время и в определенном месте. Место – Запад, время – XVII-XVIII века.

2.3. Глобализация подняла волну дискуссий о “других модернах”. Их, мол, было немало в прошлом и еще больше становится в настоящем. Признать состоятельной такую позицию трудно, если вообще возможно.

А. Заданности или предопределенности история действительно не знает, но мейнстрим по факту у нее складывался всегда.

Б. Абсолютизируя и гипостазируя специфичность локального и регионального, мы рискуем стать жертвами банальной подмены понятий.

В. Важно различать “специфику от” (на этом пути можно попасть в ловушку особого, в назидание или в укор другим, пути), и “специфику для” (для определения своего пути, для раскрытия в полной мере своего потенциала).

Г. Понятийно узнаваемый и содержательно объединяющий смысл “других модернов” один – специфические (цивилизационные, национальные и т.д.) реализации модерна, который, как и велосипед, изобретается однажды.

2.4. Разум – стигматическое кредо современности в ее современной ипостаси.

А. Легитимность любого существования устанавливает только разум. Разумность рассматривается как признак развитости, цивилизованности, движения в ногу со временем.

Б. Разум для Модерна – главное орудие изменения мира, т.е. природы, общества, самого человека.

В. Кроме естественной чистоты, разум несет с собой и определенно универсальное начало. Это – одно из ключевых убеждений современного общества.

Г. Современную современность в связи с разумом можно представить как исторически масштабный процесс общественной рационализации.

Д. Рациональность социализирует мысли и действия человека, в ней концентрируется интерсубъективный потенциал человеческой коммуникации.

Е. Рациональность переводит аффекты в эффекты. В результате резко меняется структура мотивации, появляются интересы и, соответственно, человек – homo rationalis, который знает, в чем его интерес

2.5. Генезис современности как Модерна содержит в себе поистине уникальное сочетание некой общей эволюции разума, с одной стороны, и процесса жизненного укоренения протестантской веры – с другой.

А. Традиционно вера была и остается антиподом разума, а тут сложилась нечто прямо противоположное – религиозное укрепление исконных функций разума, религиозно-аскетическая рационализация всей этической сферы жизни.

Б. Вера в божественную упорядоченность всего существующего может и выполняет функцию онтологического основания рациональности.

В. Протестантское возвращение религиозности в земные дела и заботы человека тянет за собой реабилитацию мирской жизни, посюстороннего мира в целом и, как следствие, поощрение эмпирических исследований.

Г. Протестантское взаимное приспособление веры и разума превратило профессиональную деятельность в религиозное служение, расширило горизонты квалификации до самозабвенности и долга добросовестности перед делом, позволило цивилизованно противостоять, оставаясь на высоте веры, “искушениям богатства”.

Д. Протестантский союз веры и разума способствовал превращению знаний в убеждения, инструментальности в нормативность. Без ориентации на религиозные символы и смыслы такое превращение не стало бы реальностью – во всяком случае, для большинства.

2.6. Наряду с Разумом (рациональностью) к знаково-базовым чертам Модерна относится также прогресс.

А. Прогресс для Модерна – самая яркая и непреложная (закономерная) характеристика социального бытия, выражение способности человека к безграничному совершенствованию.

Б. Прогресс в условиях модерности – это постоянный штурм будущего, сохраняющий постоянное напряжение между “пространством опыта” и “горизонтом ожидания” (термины Р. Козеллек).

В. Применительно к отдельному человеку прогресс – это жизненная пассионарность, вера в успех, одобрение “достижительной” мотивации, поощрение успешной и творчески результативной деятельности.

2.7. Фундаментальной и знаковой реальностью для модерна является также свобода.

А. Свобода для Модерна неотчуждаема, как и те права, права человека, на которые она “распчковывают” в политико-правовом пространстве общества.

Б. “Объемом свободы”, приходящимся на душу населения (одного человека), измеряют здесь общественный прогресс.

В. Свобода и равенство (социальное, разумеется) несовместимы. Современность в форме Модерна отдает приоритет свободе, пытаясь смягчить или уменьшить неравенство.

Г. Свобода и ответственность – две стороны одной медали. При уклонении от ответственности и ее требований человек (модерный протестант) испытывал не просто вину – брал грех на душу.

Д. Свобода морально императивна. Несвобода оскорбляет личное достоинство человека, вызывает внутренний протест, воспринимается как моральная ущербность.

3. Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн

3.1. На Западе, к концу XX столетия началась критика Модерна, его базовых идеалов, понятий и норм. Ощущение конца современной эпохи стало доминирующим. Но что за этим в действительности стоит?

А. Кризис Модерна – процесс естественный, эволюционно-последовательный. Он обусловлен в конечном счете динамизмом общественной жизни, а не ее застоєм или внутренней опустошенностью, умножением и возвышением человеческих потребностей, а не сведением их к прожиточному минимуму, нужде и выживанию.

Б. Западная цивилизация живет по принципу максимизации. Вообще всех параметров или индексов общественной жизнедеятельности, а не только дохода, прибыли, как может показаться на первый взгляд.

В. В данной связи можно и поспорить с Ю. Хабермасом, настаивающем на незавершенности проекта Модерна. Он действительно не завершен, потому что его при всем желании завершить нельзя – слишком велик и идеален он для реальной исторической практики.

3.2. Выход Модерна за свои собственные исторические границы кладет начало новой исторической эпохе – Постмодерну. Постмодерн – наследник и одновременно оппонент Модерна.

А. Современность в “сегодняшней” ее интерпретации и есть постмодерн (постмодернити) или постмодернизм, если иметь в виду концептуально-теоретическую сторону проблемы. Быть современным в наше время значит быть постмодерным.

Б. Сегодняшняя современность как никогда футуристична, в качестве времени она в прямом смысле “берется” из будущего, его утопического предвосхищения, а не продолжается, вытекает из прошлого, его исторической инерции.

В. Главным ресурсом постмодерного общества является информация – продукт совершенно уникальный. Он не изнашивается, да и морально не очень-то устаревает.

Г. Вместе с ростом различий увеличивается, растет, количественно и качественно, информация. Постмодерное общество есть общество информационное и плюралистическое.

Д. Постмодерность есть самокритика модерности, начинается она, во всяком случае, с разлада модерна с самим собой. Несмотря на фрондерский дух оппонирования и разрыва постмодерн все же можно рассматривать как “свое другое” модерна.

3.3. Постмодерная критика Разума – прежде всего она строится на отрицательной оценке его инструментальности. Целей становится все меньше, а средств – все больше.

А. В этих условиях знания все труднее переводятся в убеждения, все больше отдаляются от ценностей. В отрыве от убеждений и ценностей разум подменяет творческое лидерство властным доминированием.

Б. Постмодерная критика инструментального разума Модерна пронизана постсекулярными ориентациями и мотивами. Конфессиональные истины (догмы) здесь радикальным образом плюрализируются, принимаются наравне со всеми остальными, становятся одними из многих, выбираются, наконец.

В. Постмодерный мир, что называется, поплыл, превратился, по словам З. Баумана, в растекающуюся, жидко-подвижную реальность. В рациональные сети разума поймать его стало много труднее, а может быть, уже и невозможно.

Г. Самое большее, на что сегодня может рассчитывать “устойчивый разум” с его объективностью и третьейской незаинтересованностью, – это интерессубъективность. Интерессубъективность отношений взаимопонимания снимает авторитарные и тоталитаристские поползновения модерна и открывает перспективу коммуникативного демократизма.

3.4. Постмодернизм отказывает прогрессу в доверии.

А. Времена, когда прошлое – как традиция – поставляло образцы для настоящего, или современности, давно прошли, исчезли (окончательно) вместе с XIX веком. Иными словами, традиционный “континуум истории” на современности как раз и закончился.

Б. Постмодерная современность колонизирует прежде всего будущее, она ответственна перед грядущими поколениями. Что до колонизации прошлого, то в ней легко различима не только утилизация, но и преемственность, а также ответственность – перед ушедшими поколениями, чтобы не напрасными были их страдания и жертвы.

В. Наши времена не хуже – просто мы стали знать больше и начали предъявлять больше претензий друг к другу и к жизни в целом.

Г. Прогресс неравномерен, скорость и темпы его разворачивания в различных областях общественной жизни очень разные. И это вносит в проблему дополнительное напряжение, усложняет картину прогресса в целом.

Д. Прогресс заслуживает критики за отсутствие прогресса в понимании и обретении смысла жизни. Несемса непонятно куда, может даже, – в никуда. Ни смысла, ни счастья от этого не прибавляется, скорее наоборот, естественный символизм бытия тускнеет, его смыслы девальвируются

Е. Похоже, исправлять прогресс можно только его же средствами. И не только исправлять – критиковать тоже. С этим перформативным противоречием должна считаться любая, в т.ч. и постмодерная, критика прогресса.

3.5. Не выдержала напора времени, пошла трещинами постмодерной критики и свобода как знаковая составляющая проекта Модерна, как эмансипация.

А. Оказалось, что знание не освобождает от иллюзий, суеверий, предрассудков, других commitments. Король умер, да здравствует король! Бог умер, да здравствует Бог!

Б. Постмодерн выступает не против Свободы – он сам на ней стоит, а против ее исторически-модерной реализации, против того, что мешает человеку быть по-настоящему свободным, что делает личность бессильной перед лицом Системы и других тоталитарных “взаимностей”.

В. Рациональный расчет эффективности плохо согласуется с самодостаточностью “субъективного удовлетворения” от совершения акта свободы, от события свободы.

Г. Эмансипация-свобода существенным образом зависит от состояния и характера среды или действительности, в которой она выполняется. Такая среда должна быть достаточно гетерогенной, податливой, гибкой и динамичной.

Д. Ситуацию свободы в условиях Постмодерна существенно осложняет проблема “разновременников”, которые сегодня, в условиях глобализации, не разведены по разным мирам, а живут, встречаются в одном мире. “Подготовка” к свободе у них совершенно разная, некоторые явно не готовы к свободе – не столько индивидуально-биографически, сколько исторически – и не умеют ею ответственно пользоваться.

4. Глобализирующаяся современность

4.1. Хронологические горизонты глобализации задаются процессом интеграции, или нарастания “спаянности всех человеческих обществ”. Однако глобализация и интеграция не одно и то же. Интеграционные процессы набирали планетарные масштабы волнообразно и исторически последовательно

А. Первая волна планетарной интеграции человечества представлена так называемым Осевым временем (VIII – II вв. до н.э.).

Б. Вторая интеграционная волна “накрыла” земное пространство в Новое время, в эпоху модернизации, инициированной Западом и приведшей к созданию единого мирового рынка.

В. С последней четверти XX века можно вести отсчет третьей волны планетарного единения человечества – собственно глобализации. Глобализация – радикально новое, поистине уникальное явление.

4.2 В неоправданно широкой трактовке глобализации сближение с модернизацией является ближайшим и, по мнению многих, самым убедительным. В действительности глобализация и модернизация являют собой разные исторические эпохи и принципиально отличные друг от друга процессы.

А. Модернизация релевантна и органична индустриальной эпохе, индустриальному этапу в развитии общества. Она сменяется глобализацией, которую справедливо квалифицировать как постмодернизацию (постиндустриализацию).

Б. Названную смену правомерно обозначать также как переход от модерна к постмодерну. Преемственная связь при этом не исключается. Не может быть постмодернизации без предварительной (исторически раскрывший свой потенциал) модернизации.

В. Глобализация довела до предела, сделала тотальным конкурентно-рыночный принцип жизни. Это – “рыночный фундаментализм”. Теперь он распространяется не только на товары и услуги, но и на ценности, взгляды, мировоззренческие ориентации и установки.

Г. Бил Гейтс: "Глобализация – это ситуация, при которой все дела в мире будут делаться там, где они могут быть сделаны наилучшим образом". Все не наилучшее, видимо, окажется на обочине истории, превратится в нечто маргинальное.

4.3. Глобализация влияет, накладывает печать на все процессы, происходящие в современном мире, она трансформирует, и радикально, сам тип социальности

Глобальный тип социальности, возникающий буквально на наших глазах, имеет многоуровневое строение. На каждом его уровне глобализация обнаруживает свои особые черты.

А. На метауровне новой социальности глобализация есть уже не просто *призыв*, как в осевое время, а реальный *прорыв* к безграничной коммуникации.

Б. На мегауровне глобализация обозначена тенденцией к трансцендированию или размыванию национально-государственных границ (и соответствующей идентификации людей).

В. На макроуровне глобализация характеризуется рождением того, что, по аналогии с "горизонтальной корпорацией" М. Кастельса, можно было бы назвать "горизонтальным обществом".

Г. На микроуровне, уровне отдельных индивидов, глобализация готовит гражданина мира – человека, свободного от расовых, этнонациональных, конфессиональных и иных разъединяющих людей "знаков".

4.4. Ключевым моментом идущей глобализации можно считать размывание границ между внутренним и внешним, имманентным и трансцендентным, а также "сжатие" пространства и времени.

А. Падение Берлинской стены и разрушение башен Всемирного торгового центра в Нью-Йорке – события в этом плане знаковые.

А.1. Первое – знак положительный: все стены, разъединяющие людей и народы, будут рано или поздно разобраны.

А.2. Второе – знак отрицательный, тревожно-предупредительный: ничто не гарантировано в современном глобально открытом мире.

Б. В связи с глобальной взаимозависимостью, трагически заостряемой международным терроризмом, справедливо ставятся вопросы о "глобальном сообщничестве", о "беспредельном правосудии", о формировании "глобальной публичной сферы".

4.5. Глобализация на сегодняшний день выступает в качестве глобального вызова. Вызова, несущего с собой проблемы и для своих субъектов (инициаторов, творцов), и для своих объектов (аутсайдеров, маргиналов). Глобализации – глобальной коммуникации – нам всем еще предстоит учиться.

А. Одним – быть предупредительными (внимательными, заботливыми и уважительными) к исторически не очень развитым идентичностям и укладам жизни.

Б. Другим – тянуться к по-настоящему современным, исторически продвинутым формам человеческого общежития.

В. Признавать право человека быть другим, а различия – социальной ценностью и одновременно разделять общие "правила игры".

Г. Борьбаться за равенство и социальную справедливость, но не отменять конкуренцию – конечный и самый эффективный источник любого развития.

4.6. Пока мы живем не в глобальном, а в глобализирующемся мире, в ситуации радикального исторического транзита, насыщенного дополнительными – переходными – трудностями и напряжениями. Отсюда вопрос: возможно ли альтернатива глобализации?

А. Возможна утопическая альтернатива глобализации. Она по-своему нужна, поскольку развивает социальное воображение, будоражит умы, делает процесс восприятия исторической реальности более многомерным и перспективным.

Б. Но нет реальной альтернативы глобализации, поскольку это – исторически необходимый этап в развитии человечества, в его движении к действительно мировому сообществу

В. Возможны, однако, альтернативы (как варианты) в рамках глобализации; и представлены они определенными национальными стратегиями встраивания в современные глобализационные процессы.

Г. “Первый”, “второй” и “третий” мира в глобализацию так или иначе встраиваются. Но во всех “трех мирах” есть люди, которые не могут или не хотят встраиваться в любые глобализационные процессы. Они формируют “четвертый” мир, который несет с собой террористическую угрозу для всего мира.

4.7. Глобализация есть процесс формирования нового мирового порядка, – порядка многообразного и в то же время единого.

А. Вместе с переходом от глобализирующегося к глобальному миру установится единый “политический режим” – режим прав человека.

Б. Управление и порядок – governance в таком мире будет обеспечиваться не столько правительствами – governments, сколько другими субъектами, или акторами: международными правительственными и неправительственными организациями, транснациональными компаниями, многочисленными ассоциациями и структурами гражданского общества.

5. Современность и типология социальности

Социальность в современном глобализирующемся мире внутренне дифференцирована, в соответствии с культурными кодами, на коллективизм, индивидуализм и плюрализм. Темпоральная (социально-историческая) многослойность современного мира позволяет говорить о не всегда спокойном, благополучном, но в целом вполне легитимном сосуществовании названных типов социальности.

5.1. В социально-типологическом измерении человеческого бытия коллективность по праву занимает исходно-первое место. Это самая древняя форма человеческого общежития. В своей исторической первичности она неотличима от общественности как таковой.

А. Ключ к пониманию коллективистской социальности дает традиция – традиция как традиционность. В традиции прошлое господствует над настоящим.

Б. “Традиционное” положение вещей закрепляется доминированием нравственно-религиозных ценностей над ценностями инструментальными. Главное – не цель, пусть и сулящая значительный успех, немалую выгоду, а ценность, или некая идеальная устремленность, “мечта”, которая при этом реализуется.

В. Как образец традиция отсекает и пресекает всякие новшества и улучшения, всякую креативную деятельность, однозначно оценивая все эти инициативы как вредное отклонение от того, чему по определению нужно только следовать.

Г. Коллективизм характеризуется тем, что можно было бы назвать геронтократией: чем старше, тем умнее; чем древнее, тем совершеннее; чем (темпорально) глубже, тем истиннее.

Д. Традиция задает статусно-центрированный образ жизни: не личность определяет статус, а, наоборот, статус – личность.

Е. Коллективистская социальность носит “закрытый” характер. Закрытость уплотняет отношения между людьми до личной преданности и зависимости.

Ё. В коллективистском типе социальности локальное и региональное преобладало над общим и универсальным. Личная зависимость – это нечто от общины и клана, это общинность, а не общественность с ее более официальными, ролевыми и статусно-функциональными отношениями между людьми.

Ж. В коллективистской социальности отсутствует выделенная (автономная) персональность, индивидуальная субъективность.

З. Коллективизм как социальность глубоко холистичен. Он выстроен или организован как жесткое целое. И не просто как целое, а как явно превалирующее, доминирующее (по отношению к своим частям) целое.

5.2. Индивидуалистический тип социальности характерен для индустриального, или современного, общества, начало которому было положено промышленной революцией.

А. Индивидуализм отличает прежде всего массификация (массовость, омассовление всего и вся) и макрофилия

Б. Для индивидуалистического типа социальности характерна также социальная матричность экономики.

В. “Массовость” индивидуалистической социальности по-своему сказывается на экологии общества. Индивидуалистическое общество, пожалуй, экологически самое грязное в истории человечества.

5.3. Плюралистический тип социальности характеризуется множественностью социальных связей, а также их повышенной плотностью (на один квадратный метр жизненного пространства).

А. Отдельный человек, индивид сталкивается сегодня с гораздо большим, нежели в прежние времена, числом событий, дел, поступков, лиц, а также настроений, взглядов, позиций, идеалов. И все требует какого-то отклика, какой-то реакции, какой-то оценки.

Б. Особую проблемность этой ситуации придают необходимость выбора (в самой по себе множественности можно и утонуть) и возрастающая социальная значимость каждого Другого (нельзя не замечать, проходить мимо, оставаться безучастным).

В. В отличие от коллективизма, плюрализм несет с собой уважение личного достоинства человека – конкретно каждого, а в противоположность индивидуализму, он поощряет и утверждает коммуникацию с Другим.

Г. С переходом к плюрализму коллективизм и индивидуализм не отбрасываются или нигилистически перечеркиваются, а радикально преобразуются. Коллектив превращается из холистического, “крепко сбитого” целого в рассредоточенную (и только коммуникацией “собираемую”) целостность, а Другие признаются не только в своих законных (на манер права) интересах и потребностях, но и в иных, практически во всех гуманитарных измерениях (различиях).

Д. В терминах исторической последовательности плюралистическая социальность есть постиндустриализм или постмодернизация.

Е. В противоположность индивидуализму плюрализм живет по принципу или закону демассификации, т.е. пролиферации различий, поощрения и возвышения индивидуальности (индивидуализации) человека. Демассификация в корне подрывает макрофилийную идеологию индустриальной эпохи.

Ё. Главной ценностью плюралистической социальности является человек. Но не в прежнем, традиционно-гуманистическом смысле, а как саморазвивающееся существо.

Ж. Если для индивидуалистической социальности типичным является конфликт “бедные – богатые”, то для плюралистической – “хорошо образованные – плохо образованные”. Образование и самообразование здесь – непрерывные.

З. В условиях плюралистической социальности, серьезной проблемой которой является “война частей против целого” (Дж. Гарднер), особое значение приобретает институционализация. Она организует и упорядочивает центробежную частно-индивидуалистическую стихию жизни, вводит ее в русло установленных норм и законов, подчиняет так или иначе принятым правилам игры.

6. Современность и постмодернистское мировидение

Продолжение разговора о современности в формате ее постмодернистского теоретико-методологического расширения обещает значительное углубление собственно предметного видения проблемы. Постмодернистское инструментально-формальное “как” позволяет конкретизировать и нюансировать содержательное “что” постмодерной современности.

6.1. В исторической концептуализации постмодернизма четко просматриваются два основных направления: культурологический и социально-исторический.

А. В рамках культурологического направления постмодернизм предстает как продолжение традиций эстетического модернизма – самого заметного и продуктивного направления в искусстве и литературе конца XIX – начала XX вв.

Б. Социально-исторического направление в концептуализации постмодернизма является более широким и потому более точным. В его рамках культурный постмодернизм есть только одна из составляющих постмодернистского комплекса.

В. Под постмодернизмом резонно понимать Критико-теоретическую рефлексию нововременной исторической эпохи. Имеется в виду не хронология, а социокультурное содержание Нового времени (Modern time), т.е. те идеи или ценности, которые были положены в его основу.

Г. Для духовной основы Модерна характерны прежде всего три идеи, или метанарратива, – Разума, Прогресса и Эмансипации. Постмодернизм беспощадно критикует не сами по себе разум, прогресс и эмансипацию, а их новоевропейскую версию, их просвещенческую (век Просвещения) заданность или определенность.

Д. Постмодернизм есть не только критика Модерна-модернизма, но фактически всей предшествующей интеллектуальной традиции, целенаправленный и радикальный разрыв с ней.

6.2. Постмодернизм лишает жизнь ее исторического контекста, отрывает общественное развитие от его прошлого, превращает историю в ситуацию.

А. Если судить о времени по собственной (мировоззренческо-методологической) размерности постмодернизма, то это несомненно презентизм – абсолютизация настоящего, здесь-и-сейчас бытия

Б. Строго говоря, презентизм атемпорален, он, по сути, убивает время, с удовольствием цитируя любое историческое время, а в нем – уклады, стили, формы жизни, навсегда казалось бы забытые нормы, ценности, идеалы, вкусы.

В. Презентизм доводит темпоральность до максимальной интенсивности, что позволяет говорить об эффекте “опространствления” времени, то есть о пространстве как культурной доминанте постмодерна.

Г. Но если ставить вопрос о времени в его привычной для нас последовательности, то постмодернизм следует располагать в будущем, а также на переходе от настоящего к будущему. Постмодернизм в высшей степени современен, он намеренно забегает вперед, опережает время

Д. Занимаясь поисками знаковых событий, можно указать на “точную” дату рождения постмодернизма – май 1968 г., время студенческих демонстраций во Франции. Что касается его глобалистской определенности, то она в полной мере открылась только после событий 11 сентября 2001 года.

6.3. Во всех интеллектуальных занятиях, в том числе и в философской рефлексии, постмодернизм всегда ищет какую-то ключевую метафору. Если обратить этот поиск на сам постмодернизм, то мы, скорее всего, выйдем на ризому.

А. Ризома – это метафора для описания (социальной) реальности в терминах запутанной корневой системы (корневища), нитевидных эволюционных цепочек, “подземных стеблей и наземных корней”, вообще размытости и безбрежья.

Б. Ризоматические множества – это системы, “расплывающиеся” во всех направлениях: единства, укорененности и устремленности к вершине. Целое, Глубина и Высота здесь намеренно отсекаются.

В. Ризому постмодернизм противопоставляет дереву как совершенно другому (классическому – Новое время) способу мышления. Мыслить “деревом” – значит мыслить мифологически, притом что по форме все может выглядеть сверхрационально. Любая упорядоченность непременно приобретает древовидную конфигурацию.

Г. Ризома – образ гетерогенности, сама гетерогенность, это поставленное на поток производство неопределенности, “manufactured uncertainty” по Э. Гидденсу. Ризома представляет собой сетку “линий ускользания”, т.е. путей ухода от определенности, фиксированности, одереженности.

Д. Социально-теоретическая конкретизация “метафизической” ризомы дает сеть, сетевую структуру. Последнюю отличает отсутствие всяких иерархически-властных скрепов и главного среди них – центра.

Е. Убедительной конкретизацией сетевой структуры выступает адхократическая организационная форма.

Ё. Конкретизирующим образом постмодернистской ризомы является также понятие блип-культуры (термин А. Тоффлера).

7. Постмодернистская онтология различий

Плюрализм можно считать важнейшим открытием XX века, дальнейшим развитием коперниканского переворота в философии. Наибольший вклад в это открытие внес (и продолжает вносить) постмодернизм. Есть основания полагать, что постмодернизм – это философия радикального плюрализма.

7.1. Различие в постмодернистской онтологии эффективно коррелирует с повторением. Последнее заступает здесь на место тождества.

А. Повторением в постмодернизме движет не одинаковое или подобное, а особенное. Повторяется здесь в действительности “возобновляемое”: не добавлять второй и третий раз к первому разу, а придавать ему “энную силу”. Не повторение одинакового, а создание единственного.

Б. Повторение сущностно сопряжено с новизной, творчеством, эстетическим воображением, оно несет с собой “неконцептуальное различие”.

Г. Повторение предполагает и несет в себе различия. Различия лежат глубже повторения, ими оно (повторение) в конечном счете и живет.

7.2. В постмодернистской онтологии тождество “кружит вокруг Различного”. Постмодернизм буквально одержим “страстью к разотождествлению”, он “усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность”.

А. Различие (различия) – предельная и в этом смысле последняя реальность, за ним ничего уже нет. Вернее даже так: в основе бытия лежит некая возможность различения, которая предшествует действительности его единства.

Б. Вместе с тем тождество-единство постмодернизм не отрицает. Но только представляет его в виде множества, существующего не через гегелевское снятие или наивную интеграцию, а через коммуникацию различий.

В. Различие выступает как различие в духе Деррида. Различие – это различие как промедление, задержка, как отсрочка с коммуникацией и в коммуникации. Оно не позволяет различиям (различительным множествам) “слипаться” в единство и застывать в его статичной усредненности.

Г. Постмодернисты настаивают на том, что подлинная природа различий искажается диалектикой борьбы, оппозицией, вообще негативностью. Глубину борьбы противоположностей Делез называет ложной, под ней он видит истинную глубину, глубину различия.

Д. На место диалектического противоречия постмодернизм ставит трансгрессию – “жест, который обращен на предел” (М.Фуко), предел, за которым теряют смысл бинарные оппозиции западной культурной традиции.

Е. Истинный источник развития постмодернизм находит не в противоречии и борьбе противоположностей, а в игре различий. Онтологический статус игры раскрывается как ситуация, когда не действительность превращается в игру, а игра становится действительностью.

Ё. Постмодернистская онтология различий превращает бытие в становление, становление перманентное или беспрестанное.

7.3. Наряду с умножением различий постмодернистская онтология выделяется также тем, что можно было бы назвать лингвистическим мимесисом – уподоблением всех систем – науки, моральной практики, политического движения, личной жизни и т.д. – системе и функциям языка.

А. Все есть текст или нет ничего вне текста – в такой полемически заостренной форме предстает этот мимесис в постмодернизме

Б. Все тексты открыты для движения и трансформации смыслов. Один текст отсылает к другому тексту, тот в свою очередь к следующему и так до бесконечности, называемой в постмодернизме интертекстуальностью.

В. Любой текст с необходимостью “рассеивается в межтекстовом пространстве” или “существует лишь в силу межтекстовых отношений”.

Г. Постмодернисты отстаивают тотальную семиотизацию бытия, текст для них – рефлексивное, а не референциальное образование. За членораздельностью языка (речи) стоит здесь различительность – как матричная основа бытия любой системы.

Д. Не только мы играем с языком, но и язык играет с нами (“говорящий всегда может высказать больше, меньше или же нечто иное по сравнению с тем, что он *хотел бы сказать*”).

8. Деконструкция и умножение различий

8.1. На пути постмодернистского роста и умножения различий стоит логоцентризм – линейный детерминизм, которому подчинена вся европейская современная культура.

А. Основная функция такого детерминизма состоит в вытеснении из пространства мышления всего нерационального, т.е. спонтанного, ассоциативного, неоднозначного, гетерогенного.

Б. Логоцентризм представляет собой также веру в прямое фонетическое (“живоречевое”) присутствие означаемого в означающем.

В. Оппозиция рациональное/нерациональное, органически встроенная в логоцентризм, служит матрицей для выстраивания всех мыслей в духе бинарной системы.

Г. Структурная определенность всех бинарных оппозиций одна – центр-периферийная.

Д. Бинарная, центр-периферийная оппозиция превращается, по сути, в оппозицию властную, силовую. Логика становится политикой. Диалог аргументов вырождается в монолог господства и подчинения, в разновидность ангажированно-властных отношений.

8.2. Постмодернистской борьбе с логоцентризмом и бинаризмом как раз и служит метод деконструкции, который выявляет, утверждает и поощряет различия, направляя свою критическую энергию против всего того, что их нивелирует, подрывает, разрушает.

А. Деконструктивистское знание есть направлено на выявление и уменьшение той неопределенности, которая есть во всех наших – теоретических и практических – конструкциях.

Б. Деконструкция – философский метод постмодернизма. Есть в нем, разумеется, и деструктивность. Но главное все же конструктивность – конструирование действительно нового.

В. Деконструкции не имеет жестких правил, она, по сути, внеметодологична.

Г. С помощью деконструкции все централизации, вертикализации и тотализации превращаются в трансверсальные отношения и сети, где, как пишет Делез, все эффекты, вызванные одним способом, *“всегда могут быть получены иными средствами”*.

Д. Деконструкция имплицитруется самой конструкцией, неопределенностью и риторичностью ее реального дискурсивного бытия.

Е. По форме деконструкция напоминает иногда реконструкцию. Но это обманчивое впечатление. По сути, мы имеем здесь дело со сборкой новой конструкции – притом на основе выявления какой-то другой возможности в исходной конструкции – той, которая и подвергается деконструкции.

8.3. Деконструкция – метод парадоксального чтения.

А. В перспективе деконструкции обнаруживается, что текст может рассказывать свою собственную историю, совершенно отличную от той, которую сочинил автор – его создатель.

Б. По-настоящему прочесть – значит сказать нечто противоположное замысленному автором, произвести “не известное, а неизвестное”. По верному замечанию Делеза, “корреляция самого верного и точного повторения – максимум различия...”.

В. Прав на текст у автора не больше, чем у каждого из нас, читателей. Поступая на рынок идей, будучи продуктом “всеобщего труда”, текст подчиняется общим законам научно-товарного обращения.

Г. Деконструктивистским развенчанием автора, или фиксированной авторской позиции, постмодернизм провозглашает закат антропоцентричного мышления.

Д. Метод деконструкции представляет собой механизм наращивания разнообразия, а заодно и аргументов в пользу того, что различия играют (будут играть) гораздо большую роль в нашей жизни, чем мы привыкли думать.

Е. Негативное (активно отрицающее) начало деконструкции представлено не развалом системы, системности, а лишь подрывом догматического доверия к ней.

Ё. Деконструкция очень подходит для расставания с прошлым. Убедительнейший пример такого расставания, такого движения мысли – сам постмодернизм.

9. Легитимация современного научного знания

9.1. Легитимность науки, научного знания близка к другой его определенности – истинности. Тем не менее легитимность и истинность – разные вещи.

А. Истинность есть прежде всего доказательство, а легитимность — доказательство доказательства. Доказательство и его результаты принимаются нами только в том случае, если мы верим в силу доказательства, доверяем самой этой процедуре.

Б. В широком смысле под легитимностью понимают оправдание знания, нечто вроде гносеодицеи. Оправдание – не перед узкими специалистами, сообществом ученых, а в глазах широкой общественности.

В. В легитимирующем оправдании-подтверждении науки истина должна совпадать со справедливостью, быть положительной и привлекательной социальной ценностью, тем, что приветствуется и всячески поощряется.

Г. Проблема легитимности перерастает в вопрос: “Какая наука нам нужна?”

9.2. Научное знание, как и власть, не может долго сидеть на штыках голых истин. Оно ищет и рано или поздно находит успокаивающее многих оправдание и доверие. Так было всегда – естественно, в разных формах.

А. В античности знание, наука, разум — это солнце, которое разгоняет тьму в пещере (темнице) человеческого бытия. Как и настоящее солнце, солнце знания-разума светит высоко и для всех, под его благодатными лучами все растет, цветет и плодоносит.

Б. В Средние века ученый, занимаясь поисками истины, искал в действительности законы, по которым Бог сотворил этот мир. Он тем самым устремлялся к Богу, чувствовал свою причастность к божественному. Все разногласия и противоречия, а также сомнения устранялись для него приоритетностью истин откровения.

В. Новое время: заслуживает доверия и поддержки только то, что стоит, стоит прочно, на истине, разумом удостоверяемой. Разум в прямом смысле просвещает. Разум, наука — это прогресс, свобода, братство.

Г. В Новое время зародился еще один легитимирующий сюжет – об экспертизе и экспертах. Экспертиза – самая компетентная и профессионально-неподкупная инстанция, эксперты – настоящие жрецы науки.

9.3. К концу XX века прежние формы и методы легитимации знания оказались исчерпанными. Наступил кризис легитимности – по всем направлениям и на всех уровнях.

А. Мы неожиданно для себя обнаружили, что разум и наука, которые, как считалось, вели общество по пути прогресса, процветания и свободы, завели нас в тупик.

Б. Экологический и коммуникативный (отчуждение между людьми) кризисы, этнические и религиозные конфликты, “столкновение цивилизаций”, углубляющаяся пропасть между богатыми и бедными странами, международный терроризм, наркомания, СПИД — все это верные знаки разверзнувшейся перед нами пропасти.

В. Стремясь удержать пошатнувшиеся позиции, разум из освободительного превращается в деспотический, подменяет творчество доминированием. Доверие к разуму и науке пошло трещинами, зашатался и институт экспертизы.

Г. В роли легитиматора научного знания в наши дни все чаще и увереннее выступают СМИ. Но они не знают целостного образа науки и только дискредитируют науку, подрывает доверие общества к ней.

9.4. Из кризиса легитимности научного знания сегодня активно ищут выход, и даже не выход, а выходы. Предлагается много интересного

А. Проблему легитимности научного знания вообще можно снять. Для этого нужно просто отказаться от демаркации, выделения и предпочтения научной позиции – на фоне и в отличие от всех других подобных позиций: религиозной, художественной, повседневно-бытовой и т. д.

Б. Интересную модель легитимации науки, научного знания предлагает Ж.-Ф. Лиотар. Это – паралогия, т. е. непреднамеренные ошибки, являющиеся результатом нарушения принятых законов и правил дискурса, а также все неопределенности. "...Инновации появляются всегда из разногласия".

В. В самом широком, социально-историческом, контексте, легитимность науки и научного знания должна основываться на том или ином принятии в расчет потребностей и запросов самой жизни, т.е. практического бытия человека и общества.

Г. Наука не должно быть ни слишком высокой и ни слишком низкой относительно реально существующей практики. Адекватность данной конкретно-исторической практике, а не некой абстрактной, идеально-типической ее модели – вот самый верный ориентир для заботящейся о своей легитимности науки.

Д. Знание само по себе может быть и истинным, но легитимным оно становится только в том случае, тогда, когда "сцепляется" как-то с событийным потоком жизни. В науке, теории должно быть некое принуждение реальностью жизни, практики. На этом, кстати, строится и интеллектуальная ответственность. В отличие от интеллигентской мечтательности и жалобы на несбывшиеся надежды.

10. Мартирологические опыты постмодернизма

"Смерть" стала своеобразным стигматическим кредом постмодернистского видения мира. История, культура, субъект, автор и т.д. – все это (а оно из прошлого) подходит здесь к своему концу, полностью раскрывает свой содержательный потенциал и "умирает".

10.1. Особое место в постмодернистском мартирологе занимает "смерть человека". Она концентрированно выражает "терминаторские" усилия постмодернизма в целом. Однако буквально понимать ее нельзя.

А. Смерть пришла, когда человек перестал мыслиться в терминах сил бесконечных (образ и подобие Бога) или универсальных (воплощение и представление Разума) и стал манифестацией сил конечных (диффузно-индивидуальных, сингулярных).

Б. Постмодернистская смерть человека – это, в конечном счете, его растворение (рассеивание) в процессуальности или функциональности собственных дискурсивных практик, в структурах языка и речевой коммуникации.

В. "Смерть" отнимает у человека "роль некоего изначального основания" и представляет его как "переменную и сложную функцию дискурса".

10.1.1. "Смертью человека" постмодернизм протестует против проекта Модерна в его антропологическом выражении.

А. Постмодернизм критикует просветительское, или модернистское, своеволие субъекта, его Я-центрированное существование, и обозначает новые горизонты ответственности в форме функционального единства "человек-и-его-окружение"

Б. Феноменом смертью человека постмодернизм дистанцируется также от логики доминирования и господства в форме властно-модерной концентрации (системной центрации) субъективности.

В. Верные своему децентризму и центробежности, постмодернисты и отдельного человека, индивида (лат. корень *individuus*, – неделимый), превращают в "дивида" ("делимого"), радикально пересматривая тем самым холистский принцип организма, а равно и механизма или машины.

Г. "Как биовид воплощается во множестве особей, так и индивид станет своего рода "психовидом", на основе которого посредством клонирования или других биотехнологий будут создаваться разнообразные организмы, обладающие сложным единством внутренней жизни, сознанием своего общего "я" (М. Эпштейн).

10.1.2. "Деление" человеческого индивида на фрагменты и сегменты, на множество различных позиций и функций разительно отличается от раздвоения личности, "несчастливого сознания", которыми страдала новоевропейская культура, эпоха Модерна.

А. Человек в постмодернизме не раздваивается и не удваивается – он просто переходит от одного жизненного проекта к другому.

Б. Постмодернистская "двойственность" возникает как под давлением жизненных обстоятельств (чрезвычайно интенсивная динамика бытия, лавинообразность социальных изменений), так и из эстетического наслаждения игрой физических и интеллектуальных сил (человека)

В. "Я противоречу себе? Прекрасно, значит, я противоречив. Я велик, меня – миллионы" (У.Уитмен).

Г. Вместе с постмодернистской "делимостью" индивида оставляет и субстанциальность. Он теперь уже не субъект в исходном и традиционном смысле этого слова, задаваемым его латинскими корнями *sub-jectus* (под-лежащее, положенное или лежащее внизу).

Д. Будучи конечно-неограниченным существом, человек есть своеобразный кубик-рубик, изобретательная комбинаторика сил и возможностей – как собственно внутренних, так и тех, которые привлекаются, всегда конечным образом, из внешней среды.

10.2. Наряду со смертью человека постмодернисты много пишут и о конце или об "ускользающей" социальности.

А. Социальность, по Бодрийяру, обрушивается массами, импловивно поглощающими все культурные начинания и смыслы. Массы – это "черная дыра, куда проваливается социальное".

Б. Асоциальная сила масс суть сила молчания ("молчаливое большинство") и безразличия (к смыслу и идеалам жизни, прежде всего). Массы радикально неопределенны, эмульсионны и анонимны.

В. Современная ускользающая социальность возникла "на развалинах предшествующих символических и ритуальных обществ".

10.2.1. У современной социальности есть свои этапы развития.

А. Социальность эпохи Модерна строилась на основе рациональности и Общественного договора (контракта).

Б. В эпоху Постмодерна она "уступает место социальности контакта, множества временных связей", попадая в пространство симуляции, т.е. "смещения реального и модели".

В. Симулятивная социальность В отличие от контракта, контакт не знает дистанции, расстояния. И это превращает реальность в симулятивную гиперреальность.

10.2.2. На массы и массовость, однако, можно посмотреть и с другой точки зрения. В ней больше вопрошания, чем фактуальной констатации, и все же...

А. Может, все-таки массы – не коллапс социального, не "конец истории"? А нечто объективно необходимое и "проходное" в эволюции человеческого общества, направленной на рождение подлинно свободного человека – гражданина мира.

Б. Возможно, в этом "массовом" смешении культур и народов усреднение не станет господствующей тенденцией и разнообразие будет сохраняться, правда, уже по-другому – на индивидуально-личностном уровне.

В. Может статься, что в широкой исторической перспективе прививка "массами" – необходимое средство в борьбе против "восстания масс", своеобразное лекарство от "массовой" болезни, поразившей современное общество.

Г. "Народное образование может привести массы на путь, который ведет к аристократии духа, – постоянно фактически идущий отбор может завершиться созданием подлинной аристократии без наследственных прав и привилегий; с исчезновением социального гнета и политического террора может исчезнуть и мышление, преисполненное возмущения и негативности, свойственное прежде всего массам" (К. Ясперс).

10.2.3. К концу идет не социальное как таковое, а наше прежнее его понимание. Разумнее ставить вопрос не о "конце социального", а о "новой социальности".

А. Постмодернистский дискурс современности пытается разобраться в проблеме жизни, а не смерти: как конкретно человек (индивид) в нее вписан, чем фиксированно в ней представлен.

Б. Мы только начинаем разбираться с тем, какая социальность идет на смену привычным, традицией и инструментальным ("рыночным") разумом возвращенным отношениям между людьми.

В. Если отталкиваться от лозунга начала Модерна – Свобода, Равенство, Братство, – то ясно в общем-то и регулятивная цель этой смены-замены – это, конечно, Братство. Не очень ясны, однако, методы и средства движения к намечаемой таким образом цели. Как никогда, востребованы прорывы – сначала, видимо, теоретические, а потом и практические.

11. Симуляция и спектаклизация в современном обществе

11.1. Искусственное лежит в основании человеческого и вообще социального, а значит, и всех его "спектаклей" и симулякров.

А. Присутствие естественного в смысле биологического и вообще природного в человеке и его поведении никто, пожалуй, не оспаривает. Тем не менее биологическое основание человеческого, равно как и социального, на большее, чем субстрат, претендовать не может. Оно – носитель и "воплотитель", но отнюдь не "детерминатор".

Б. Человеческое – надбиологическая реальность. В этом возвышающемся (и возвышающем) "над" и вся его сущность. Не в том, что сближает с "базисом", а как раз наоборот – в том, что специфицирует, выделяет и противопоставляет.

В. Быть человеком – это всегда труд, труд прежде всего духовный, и немалый. Как заметил как-то Ж. Маритен, человек должен рассматриваться как призвание, но отнюдь не как природа.

Г. Онтологический статус у человеческой реальности – интенционально-должный. Любовь существует потому, что мы живем, действуем, ведем себя в искренней убежденности, ориентации и надежде на то, что она есть, придет, будет, что она непременно должна быть.

11.2. Искусственное представляет собой смыслоозначенное бытие или знаково-символическую реальность. Его анализ поэтому логично вести в терминах знаковой референциальности.

А. В классической (новевропейской) культуре под знаком понимали предмет (свойство, отношение), выступающее в качестве представителя другого предмета (свойства, отношения). Следовательно, знак всегда симулировал, но до поры до времени, прикрываясь репрезентацией, с успехом выполнял диссимулирующую функцию.

Б. Постмодерная (постмодернистская) симуляция есть реакция на кризис репрезентации, попытка удержать реальность в новых, изменившихся условиях.

В. Нерепрезентативное представление вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью: оно есть чистый симулякр.

11.3. Обобщенная историческая картина симулятивной логики развития представлена бодрияровской схемой "трех порядков": подделка – производство – симуляция.

А. “Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности”.

Б. В дальнейшем Бодрийяр выделяет еще одну, четвертую, стадию в развитии симулякров – фрактальную (вирусную или иррадиантную).

В. Референциальность сменяется структурностью с ее “комбинаторной свободой”. Симулякр – это образ, т.е. нечто воображаемое, а не вещь, т.е. нечто располагаемое.

Г. Чем иллюзорнее (меньше) реальность внутри, тем правдоподобнее (больше) она снаружи.

Д. Симулякры гиперреальны. Симулякр – копия отсутствующего оригинала. Гиперреальность – это победа функциональности над субстанциальностью.

Е. “Симулякр – это вовсе не то, что скрывает собой истину, – это истина, скрывающая, что ее нет”. Симулякр есть “*материальный вымысел образа*”.

11.4. Спектаклями в обществе занимались, можно сказать, всегда, их ставили, ими наслаждались, но до эпохи Постмодерна “общества спектакля” не было.

А. Театр предполагает подмости, сцену, в нем сохраняется дистанция между зрителем и актером (“взгляд”), а значит разделение на игру и то, что ею не является.

Б. В обществе спектакля данная дистанция не то чтобы исчезает, теряет значение – она лишается своей бинарной силы и критериальной основы: теперь не от чего отталкиваться, не на что с уверенностью опираться.

В. Референтно-содержательная “начинка” общества спектакля, по Дебору, – всепроникающая сила рынка зрелищ, зрелищная технология.

Г. В обществе спектакля речь идет фактически о постановочном или сценарном характере социальной жизни.

Д. Спектакль выступает как независимая репрезентация: *быть* уступает место *иметь*, а последнее повсеместно сползает в *казаться*.

Е. В обществе спектакля товар оказывается силой, “которая фактически *заполняет* всю общественную жизнь”. Это сила всеобщей обмениваемости, меновой эквивалентности. Рыночно-товарное единство производства и потребления привычно воспринимается как тождество благ с товарами, как “товарный гуманизм”.

12. Новый – постмодернистский – гуманизм

12.1. У постмодернизма есть все основания позиционировать себя как новый, действительно современный гуманизм, критически настроенный по отношению к гуманизму “старому”, традиционно-классическому.

А. Прежний гуманизм, как оказалось, излишне абстрактен. Он различает и признает в индивиде лишь то, что объединяет, уравнивает его с другими такими же индивидами, что есть в нем от рода человеческого.

Б. Постмодернистский гуманизм есть протест против принуждения человека – и на практике, и в теории – к существованию в качестве абстрактного и потому отчужденного субъекта.

В. Старый, традиционно-абстрактный гуманизм можно с полным основанием назвать идеократическим. В угоду гипостазированной Идее человека он развивает равнодушие к судьбам отдельных “человеков”, многочисленных и индивидуально неповторимых мужчин и женщин.

Г. Постмодернистский гуманизм нацелен на утверждение и возвышение личного достоинства каждого отдельного человека, на создание условий для полнозвучного бытия конкретных Иванов, Мишелей, Джонов.

12.2. Поддерживая и возвышая отдельного человека, свободу и автономию его воли, постмодернистский гуманизм содействует в то же время становлению новой социальности

А. Оппозиция одинокого Я и монолитно унифицированного Мы разрешается тем самым во взаимообогащающее единство Я и Другого.

Б. Другие здесь не чужие, а просто иные, отличные, индивидуально "акцентированные".

В. "...Другой, взгляд Другого определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) неспособны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других" (У.Эко).

Г. Человеческое в человеке не находится ни под черепной коробкой, ни в сердце, ни в любом другом органе или полости. Оно – в том, что связывает людей друг с другом, в их социальном взаимодействии, в человеческой коммуникации и взаимопонимании как ее цели и результате.

12.3. Постмодернистский гуманизм интересен также своим шизопроцессуальным измерением (выявляемым с помощью шизоанализа).

А. Постмодернистский шизопроцесс – это попытка вырваться из смирительной, или нормализующей, рубашки социальных кодов (аксиоматически-символических норм и ценностей), которые делают жизнь человека жестко детерминированной, в чем-то даже предопределенной.

Б. Цель у шизоанализа и шизопроцесса одна – сделать социальную нормативность, а через нее и социальную среду в целом более гибкой, человечески податливой, а человеческого индивида ("дивида") – ситуационно пластичным, творчески инициативным и самостоятельным.

В. Шизо-опыт есть опыт "путешествия на край возможности человека" (Ж.. Батай). Это опыт мышления (и действия, конечно) у пределов, а значит – и на пределе.

Г. Шизо-индивид вибрантен, а не дисфункционален, как банальный (клинический) шизофреник.

12.4. Шизоанализ, как не трудно догадаться, активно полемизирует с психоанализом.

А. Шизоанализ деконструирует либидинальные потоки бытия, психологически репрезентативно и театрально (Эдип, семейный треугольник "папа, мама и я") кодируемые психоанализом.

Б. Иначе говоря, он занят деконструкцией эго и суперэго в пользу динамики и инвестиций бессознательного, восходящего к примордиальным (еще до субъект-объектного различения) потокам желания

В. "Шизоанализ доходит до нефигуративного и несимволического бессознательного... до потоков-шиз или реального желания..." (Ж. Делез и Ф.Гваттари).

12.5. Постмодернизм различает индивидулирующее различие (индивидуация) и специфицирующее различие (спецификация).

А. Спецификация – это всегда процесс дифференциации в границах или пределах действия одной сущности, единой основы.

Б. В случае же индивидуации нет заранее *установленной*, "ограничительной" границы. Но она *устанавливается* снизу, как предел наращивания полноты и интенсивности особенного.

В. Постмодернистский гуманизм – это резонанс фрагментов и сегментов, настроенных на одну частоту – частоту игры, порождающую в перспективе резонансную личность.

12.6. Будучи по-настоящему творческим существом и испытывая потребность в постоянном переформатировании самого себя, постмодернистский человек, тем не менее, не чужд самоидентификации.

А. Самоидентификация здесь предельно раскованная – она доходит до полной свободы примеривания и смены социальных масок. До сомнения в том, что за этими масками-ролями вообще сохраняется некое Я..

Б. Человек имеет право выбирать и свободно менять свою идентичность. Он не предопределен к какой-то одной из них ни своим рождением, ни своим гражданством, ни своей религиозной или цивилизационной принадлежностью, ни любой другой социально фиксируемой позицией.

В. Человек постмодерного общества живет от идентичности к идентичности, и, видимо, самым напряженным и творческим образом – в перерыве, разрыве между ними. Новая идентичность – это еще один, следующий жизненный проект, который интересен, пока разрабатывается и выполняется.

Г. Обращаясь к образному ряду З. Баумана, можно сказать, что по миру культуры модерна человек путешествует как паломник. И наоборот, в мире культуры постмодерна человек всегда турист; в ненасытном поиске новых видов и ощущений он спокойно пересекает различные культурные пространства и границы.

Рискнем предположить, что постмодернизм подводит черту под типом развития, заданным первым осевым временем в истории человечества и одновременно предстает симптомом вызревания второго осевого времени, призванного, по Ясперсу – автору этой концепции, создать “настоящих людей”, подлинного человека.

Вместо послесловия. Дискурсивная «забота об истине»



Privatize truth.


Proliferate secondhand truths.

Instead of absolute truth, seek infinite dissemination.

Negotiate truth.


Boyd. Andrew Life's Little Deconstruction Book: Self-Help for the Post-Hip. N.Y, L.,1999.

Чтобы не повторять, пусть и в форме “послесловного” обобщения, уже сказанного, мы, наоборот, решили продолжить вопрошание, тем более что оно как нельзя лучше выражает подвижнический дух философского знания. Мягкая форма обобщения, или заключения, при этом сохраняется, поскольку мы, ссылаясь на авторитеты, пытаемся ответить на вопрос, каким должен быть один из текстов (в том числе и предлагаемый нами) в текстовом мире философии. Перейдем, однако, к реализации задуманного.



Как социальную теорию современности постмодернизм часто обвиняют в полном забвении истины. Между тем это далеко не так. Интенция на истинность для постмодернизма принципиальна. Принципиальна, тверда, но и специфична. Один из главных разработчиков этой интенции – [М. Фуко](#) представил ее очень выразительным автобиографическим сравнением: “для [Хайдеггера](#) основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна – знать, что говорят, когда говорят истинно; для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?” .



Истинностное устремление постмодернизма выполняется на широком поле им же развиваемой дискурсивности. Дискурсивности, а не дискурса, который больше подходит модернизму как идейному выражению эпохи Модерна. Дискурсивность – это вывернутый наизнанку процессуальности дискурс. В общем же, дефинитивном, плане разницы между ними нет: это – рефлексивная языковая коммуникация, артикулирующая тот или иной тип рациональности. Все дело в типе рациональности. Именно в нем кроется главное отличие дискурса от дискурсивности, как, впрочем, и их родовых расширений – модернизма и постмодернизма.



В понимании Фуко, дискурс пронизан “волей к истине”. То есть он упрямо линейен и логоцентричен, матрицей его эпистемологического статуса выступают мифология и/или идеология. Дискурсивная воля к истине, будучи упорной, настойчивой и решительной – как и всякая действенная воля, внутренне тяготеет к форме и стилю, иначе говоря, – организованности, завершенности, порядку. Определяя, она о-пределивает, устанавливает непереступаемые границы, нормативные демаркации, когнитивные табу. Иначе говоря, воля к истине действует как система разрешений, окруженная исключениями и запретами.

Сам по себе волевой аспект истины не бросается в глаза, на поверхности дискурса он вообще не заметен. По справедливому замечанию Фуко, воля к истине “такова, что истина, которую она волит, не может эту волю не заслонять” . “Заслонять” означает делать невидимым, недоступным. Прежде всего, – для самой истины, но также и для тех, кто подбирается к ней извне, любопытствует снаружи, внешним образом. От них истина (в волевой своей определенности) не просто закрывается, но и защищается. В “заслонять”, далее, всегда есть что-то и от “маскировать”. Размер или мера “маскировочного” присутствия зависит от характера социально-культурного контекста дискурса. Чем больше в нем, этом контексте, универсалистских и **мессиянских** настроений, тем интенсивнее и плотнее маскировка – исторического и релятивистского положения истины. Вообще истины дискурса формируются под непосредственным влиянием, даже руководством той или иной (данной) культуры. Они – продукты ее эпистемологической институционализации и, как следствие, – доминирования, в котором неуютно чувствуют себя другие версии и модели рассуждения, иные линии и структуры интерпретации. Несмотря на нетерпимость к иному, дискурс не исключает множественности, но множественности однотипной, по сути гомогенной. Дискурсов всегда много, они исходят из разных источников, артикулируют различные аспекты реальности, но способ их структурирования и функционального применения один и тот же – консервативно-охранительный. Пользуясь терминологией [Фуко](#), можно сказать, что стратегически дискурс тяготеет к дисциплинарному знанию, предполагающему сохранение доктринальной идентичности, восходящей в конечном счете к автору-основателю, т.е. тому, кто стоял у ее истоков, а в дальнейшем занял транс-дискурсивную позицию. Дискурс в этом плане приветствует и поощряет создание верных или лояльных доктрине текстов, текстов-дублеров, текстов-двойников. Различий, в том числе и фрондерски-показных, здесь немало, но доктринального единства еще больше, его перевес очевиден. Дискурсивной идентификации с доктриной можно достичь разными путями – не исключаются искренность и субъективная честность, но это не отменяет ее общий механизм – он по сути и всегда ин-доктринальный (навязанный или идущий извне).

В дискурсивном опыте человек не меняется, а просто проявляется, разворачивается, утверждает. Дискурс всегда дискурс о чем-нибудь. Предлог “о” семантически насыщен дистанцией и возвышением. Ставя субъекта в позицию над дискурсом, он как раз и избавляет его от трансформирующей по логике обратной связи захваченности или вовлеченности. Дискурс же в его постмодернистском понимании – как дискурсивность, всегда идет с родительным падежом: это дискурс чего-нибудь (той же истины, морали, современности, гражданского общества и т.д.). Возвышающаяся, так или иначе привилегированная позиция автора или читателя исключается здесь по определению. Дискурсивность – формирование горизонтальное, а не вертикальное. Вступая в такую дискурсивность, не знаешь, чем она закончится, если вообще закончится, каким (прежним ли?) из нее выйдешь. Все интеллектуальные ходы в такой дискурсивности скорее не последовательны, чем последовательны. Дискурсивный опыт есть в конечном счете опыт “некоторого практикования себя”. В одном из интервью [Фуко](#) как-то заметил: “Работа, которая не является попыткой изменить не только то, что ты думаешь, но одновременно даже и то, что ты

есть, не очень-то захватывает” . Фуко вторит Делез: “Все признают, что есть опасность в экстремальных физических упражнениях, но мышление также является экстремальным упражнением, для него всегда не хватает воздуха. Когда мыслят, то неизбежно сталкиваются с линией, где жизнь и смерть, разум и безумие играют друг с другом, и эта линия вас притягивает” .

В отличие от дискурса с его волей к истине дискурсивность пронизана, опять же по Фуко, “заботой об истине”. Забота об истине есть попечение о том, чтобы “мыслить по-иному”, видеть и говорить что-то новое, постоянно экспериментировать и превращать все в проблемы (мысли как проблематизации), мыслить о прошлом против настоящего, сопротивляться настоящему в пользу будущего . Строго говоря, “забота об истине” есть забота об истинах, о множественности истин, вернее, о борьбе истин против Истины. Предмет ее постоянной и прямой заботы – “игра истины”, свободная коммуникация истинного и ложного. В дискурсе человек предпочитают высказываться, говорить о том, что накопилось у него в голове, отложилось в сознании, в дискурсивности, напротив, он дает высказаться тому, что не знает или плохо знает. Забота об истине предстает как открытая множественность, разное допускающая, в том числе и то, что Фуко называет непредвиденной или непредсказуемой случайностью. Приходит эта случайность не в форме внезапного озарения, а в результате тяжелого труда, усердной трансформации, медленных и требующих усилий изменений. Будучи иначе-мышлением, забота об истине трансгрессивна, она стремится преодолеть пределы, полагаемые волей к истине и ее инфракультурной средой. В форме трансгрессивности находит свое самое убедительное выражение та энергия свободы, которая заключена в заботе об истине. Забота об истине призвана срывать со знания маски власти, затрудняющие путь к свободе, пресекающие способность к пониманию. “Нет ничего более непрочного, – пишет в данной связи Фуко, – чем политический режим, безразличный к истине; но нет ничего более опасного, чем политическая система, которая претендует на то, чтобы предписывать истину” .

Дискурсивность заботы об истине адресуется, говоря словами Фуко, не к основателю (fondeur), как в случае дисциплинарного дискурса воли к власти, а к учредителю, “установителю” (instaurateur). “Учредители дискурсивности” создают “возможность и правило образования других текстов... некую бесконечную возможность дискурсов” . Здесь не требуется верности доктрине – достаточно релевантности вновь создаваемых текстов актуальному и потому продолжающемуся дискурсу. Приветствуются не аналогичные или близкие мысли, как раз наоборот – мысли отличные и даже противоположные, лишь бы они оставались в рамках некоей общей релевантности. “Учредительная” дискурсивность очерчивает транс-дискурсивную позицию автора и служит умножению различий-истин. “Когда... я говорю о Марксе или Фрейте, – пишет Фуко, – как об “учредителях дискурсивности”, то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным – причем в равной мере – и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем самым, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать – не значит просто сказать, – что понятие либидо или техника анализа сновидений встречается и у Абрахама или у Мелани Клейн, – это значит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его понятиям, к его гипотезам, – различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу” .

Мы надеемся, что настоящая работа тоже демонстрирует уважение к принципам и стандартам дискурсивного мышления. Она не открывает “твердые” истины, не претендует на исчерпанность и единственную правильность, не оговаривает какую-то особую позицию в общем текстовом потоке современности. Являясь убежденным сторонником диалога различий и связанной с ним толерантности, автор этих строк приветствует провокативно-альтернативные подходы и движения мысли – состоявшиеся, уже заявленные, но еще больше те, которые непременно появятся, подтверждая перманентность и концептуальную производительность философского вопрошания, с очевидностью востребованного исторической ситуацией современности (или современной ситуацией истории – что тоже правильно). Сторонников дискурсивной заботы об истине – истине современности – должно становиться все больше и больше.

Интернет-ресурсы

Тема 1. Современность: концептуально-исторические грани проблемы

1. <http://club.fom.ru/182/619/library.html>, <http://club.fom.ru/182/library.html>
ссылки на тексты зарубежных социологов, социальных философов в библиотеке ФОМ клуба
2. [Этимологический словарь \(англ.\)](#)
3. <http://ecsocman.edu.ru/db/msg/126039>, <http://ecsocman.edu.ru/db/msg/126040>
Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия / Сост. и общ. ред. С.А. Ерофеева. 2-е изд., доп. и перераб. Казань: Изд-во Каз. ун-та, 2000.
4. ["Хроники". История в датах](#)
5. [журнал "Общественные науки и современность"](#)

Тема 2. Исторически первая современность, или Современность как Модерн

1. [Адорно в сети](#)
2. [Хабермас в сети](#)
3. [эпоха модерна, статья из Википедии](#)
4. ["Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" Кондорсе](#)
5. ["Постижение истории" А. Тойнби](#)
6. [Конец эпохи Большого Модерна \(работа Александра Неклесса\)](#)

Тема 3. Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн

1. [Центр исследований постиндустриального общества \(В.Л. Иноземцев\)](#)
2. [проект Российская сеть информационного общества. Ресурсы по теме: "Информационное общество" - философия, социология.](#)
3. [статья "Глобализация", Постиндустриальное общество](#) и др. в Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. — Мн.: Книжный Дом, 2003.

Тема 4. Глобализирующаяся современность

1. [Хантингтон в сети](#)
2. [глобальные проблемы современности \(библиография\)](#)
3. ["ситуация в России" \(общественно-исторический портал\)](#)
4. [Институт проблем глобализации](#)
5. [Электронная коллекция "Проблемы модернизации России"](#)
6. [каталог веб-ресурсов о России: о её прошлом, настоящем и будущем](#)
7. [The Institute for Research on World-Systems. Мир-системный анализ \(англ.\)](#)
8. [Международный форум глобализации](#)
9. [онлайн-журнал "Globalist"](#)
10. [Report.ru. Сообщество экспертов. Тема: Глобализация](#)

Тема 5. Современность и типология социальности

1. [Маклюэн в сети](#)
2. [официальный сайт Маклюэна \(англ.\)](#)
3. [Элвин Тоффлер в Рунете](#)
4. [сайт Тоффлера \(англ.\)](#)
5. [ссылки на тексты Тоффлера в библиотеке ФОМ клуба](#)

Тема 6. Современность и постмодернистское мировидение

1. [постмодернизм в Рунете](#)
2. [статья Затонского Д. "Постмодернизм: гипотезы возникновения" на сайте "Литература зарубежного постмодернизма"](#)
3. [Французская библиотека. французские и франкоязычные авторы в русских переводах](#)
4. [работа Курицына Вячеслава "Русский литературный постмодернизм"](#)

Тема 7. Постмодернистская онтология различий

1. [Делез в сети](#)
2. [кафедра социальной философии УрГУ, публикации сотрудников](#)
3. [общая ссылка на ресурсы "ЛАБАЗа"](#)

Тема 8. Деконструкция и умножение различий

1. [Жак Деррида в Рунете](#)
2. [Энциклопедия постмодернизма \(Грицанов А.А., Можейко М.А., 2001\)](#)

Тема 9. Легитимация современного научного знания

1. [Лиотар в сети](#)
2. [база данных ФОМ](#)

Тема 10. Мартирологические опыты постмодернизма

1. [Фуко в сети](#)
2. [Танатология в Интернете](#)
3. [Виртуальная библиотека Михаила Эпштейна](#)
4. [Фукуяма в сети](#)

Тема 11. Симуляция и спектаклизация в современном обществе

1. [Жан Бодрийяр в Рунете](#)
2. [Дебор в сети](#)

Тема 12. Новый – постмодернистский – гуманизм

1. ["гуманизм", афоризмы](#)

2. [гуманизм, тексты из библиотеки Якова Кротова](#)
3. [гипертекстовая информационно-справочная система по направлениям, школам и персоналиям антропологического знания, полнотекстовая база антропологических текстов](#)
4. <http://anthropology.ru/>, [Web-кафедра философской антропологии, тексты, различные ресурсы](#)
5. [Постмодернизм и гамлетовский вопрос](#)

Учебная программа

Социальная теория современности. Программа курса / Гречко П.К., д.филос.н., зав. кафедрой социальной философии. РУДН, 2008.

Кредиты – 3

Объем учебной нагрузки:

24 – лекции, 16 часов – семинары, 68 часов – самостоятельная работа. Всего часов – 108.

Курс разрабатывается и читается в рамках реализации комплексной Инновационной Образовательной Программы (ИОП) РУДН “Создание инновационных образовательных программ и формирование инновационной образовательной среды, позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ через систему экспорта образовательных услуг”, сочетающей в себе как новые подходы к подготовке высококвалифицированных кадров по приоритетным направлениям развития науки, так и креативность в методиках и средствах обучения, основанных на новейших информационно-телекоммуникационных технологиях.

Настоящий курс представляется как социально-философский, но в действительности он является трансдисциплинарным, т.е. значимым для социально-гуманитарного знания в целом. Непосредственно он адресован слушателям магистерской программы по направлению “Философия”, включающему три традиционные специализации – по истории философии, онтологии и теории познания и социальной философии. Курс является также составной частью совместной магистерской программы двойного диплома с департаментом философии Университета Париж-8 “Философия и диалог культур”. Он предполагает основательное знакомство (в рамках бакалаврской программы) с социально-онтологическими, эпистемологическими и ценностно-нормативными идеями современной (вторая половина XX – начало XXI вв.) философии.

Данный курс может быть курсом по выбору для таких направлений и специальностей, как социология, политология, культурология, история, международные отношения, конфликтология, государственное и муниципальное управление, паблик рилейшнз.

С точки зрения “трудозатрат” курс структурирован в соответствии с 3 зачетными единицами, или образовательными кредитами. 1 кредит – это 36 часов работы, из которых 8 часов – лекции, 6 (в одном случае – 4) – семинарские занятия и 22 (24) – самостоятельная работа.

Отвечая на вызов времени (все той же современности), курс нацелен на формирование компетенций вопрошания (идентификация и теоретическое заострение проблемы), рефлексивности (осмысленность, аналитическая понятность, критическая оценка, способность видеть себя глазами других), имагинативности (ориентация в нестандартной ситуации и предложение конкурентоспособных альтернатив), трансверсальности (отказ от единственной возможности, умение решать задачи иными путями) и гибкости (фундаментально-стратегический “потенциал к изменению”, готовность к встрече с непредвиденными обстоятельствами). Данные компетенции – модельные субъектные характеристики действительно современного дискурса, убедительно противостоящего той смеси фактов, эмоциональных всплесков и риторических вопросов, которой его у нас обычно подменяют. Сегодня, как никогда прежде, востребованы умение находить и сопоставлять факты, а также искусство их интерпретации с учетом

дополнительных источников. Можно, имея в виду некий общекультурный отечественный контекст, сказать и так: курс ориентирует студентов на углубленное овладение знаниями и практическими (аналитико-методическими) навыками, равно как и на максимальное развитие личностных качеств. Не будут забыты нами и такие ориентиры профессионально-гуманитарной культуры, как диалог, толерантность и мультикультурализм.

Тематическая структура курса

(лекции)

1. Современность: концептуально-исторические грани проблемы.
2. Исторически первая современность, или Современность как Модерн.
3. Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн парадигма.
4. Глобализирующаяся современность.
5. Современность и типология социальности.
6. Современность и постмодернистское мировидение.
7. Постмодернистская онтология различий.
8. Деконструкция и умножение различий.
9. Легитимация современного научного знания.
10. Мартирологические опыты постмодернизма.
11. Симуляция и спектаклизация в современном обществе.
12. Новый – постмодернистский – гуманизм.

SOCIAL THEORY OF CONTEMPORANEITY

Topical Structure

(Lectures)

1. Contemporaneity: Conceptually-Historican Sides of the Problem
2. Contemporaneity Number 1 or Modern
3. Contemporaneity Number 2 or Postmodern
4. Globalizing Contemporaneity
5. Contemporaneity and the Typology of Sociality
6. Contemporaneity and the Postmodern Worldoutlook
7. The Postmodern Ontology of Differences
8. Deconstruction and Proliferation of Differences
9. Legitimization of the Contemporary Scientific Knowledge
10. Martyrological Experimentations of Postmodernism
11. Simulation and Spectacularization in the Contemporary Society
12. A New – Postmodern – Humanism

Тематическая структура курса

(семинары)

1. Современность: историческое творчество, утопия и реальность.
2. Америка как реализованная утопия современности.
3. Обсуждение проектов творческих работ.
4. Современность и постсекулярное общество. Понятие светской или гражданской сакральности.
5. Деконструкция как современный метод анализа текстов.
6. "Смерть" субъекта (автора, человека) в постмодернизме как теории современности. Реальное историческое наполнение приставки "пост".
7. Ценностные ориентиры современного (постмодерного) общества.

8. Защита творческих работ.

SOCIAL THEORY OF CONTEMPORANEITY

Topical Structure

(Seminars)

1. Contemporaneity: Historical Creation, Utopia, and Reality
2. America (USA) as a Realized Utopia of Contemporaneity
3. Discussion of Draft Creative Papers
4. Contemporaneity and Postsecular Society. The Idea of Secular or Civil Sacredness
5. Deconstruction as a Contemporary Method of Analyzing Texts
6. Death of Subject (Author, Person) in Postmodernism as a Theory of Contemporaneity. The Real Historical Filling of *prefix* "Post"
7. Value Orientations in Contemporary (Postmodern) Society
8. Defence of Creative Papers

КАЛЕНДАРНЫЙ ПЛАН

Число недель: 20

учебных занятий по дисциплине **Социальная теория современности** Лекции 24 час.

Семинары 16 час. Самостоятельная работа 68 час.

Трудоёмкость в кредитах 3

Всего 108 час.

НЕДЕЛИ	ВИДЫ И СОДЕРЖАНИЕ УЧЕБНЫХ ЗАНЯТИЙ					
	Лекции	Число часов	Семинарские занятия	Число часов	Самостоятельная работа	Число часов
			РАЗДЕЛ 1 (1 КРЕДИТ – 36 ЧАС.)			
1	Современность: концептуально-исторические грани проблемы	2			Самост. работа	2
2			Современность: историческое творчество, утопия и реальность	2	Самост. работа	4
3	Исторически первая современность, или Современность как Модерн	2			Самост. работа	2
4			Америка как реализованная утопия современности	2	Самост. работа	4

5	Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн	2			Самост. работа	2
6			Обсуждение проектов творческих работ	2	Самост. работа	6
7	Глобализирующаяся современность	2			Самост. работа	2
	ВСЕГО	8		6		22
			РАЗДЕЛ 2 (1 КРЕДИТ – 36 ЧАС.)			
8			Современность и постсекулярное общество. Религия и ценностно-нормативные основания общественного развития	2	Самост. работа	4
9	Современность и типология социальности	2			Самост. работа	4
10			Деконструкция как современный метод анализа текстов	2	Самост. работа	4
11	Современность и постмодернистское мировидение	2			Самост. работа	2
12			“Смерть” субъекта (автора, человека) в постмодернизме как теории современности. Реальное историческое наполнение приставки “пост”	2	Самост. работа	4
13	Постмодернистская онтология различий	2			Самост. работа	2
14	Деконструкция и умножение различий	2			Самост. работа	2
	ВСЕГО	8		6		22
			РАЗДЕЛ 3 (1 КРЕДИТ			

			– 36 ЧАС.)			
15	Легитимация современного научного знания	2			Самост. работа	4
16			Ценностные ориентиры современного (постмодерного) общества.	2	Самост. работа	4
17	Мартирологические опыты постмодернизма	2			Самост. работа	4
18	Симуляция и спектаклизация в современном обществе	2			Самост. работа	2
19	Новый – постмодернистский – гуманизм	2			Самост. работа	4
20			Защита творческих работ	2	Самост. работа	6
	ВСЕГО	8		4		24
	ИТОГО	24		16		68

Аннотированное содержание лекций

Тема 1. Современность: концептуально-исторические грани проблемы

Современность: слово, термин, понятие. Смыслообраз “нашего времени”, “современности” в Античности, Средние века, в эпоху Возрождения, в Новое время. Содержательно-онтологическое богатство современности. Эпистемологически-методологические импликации темы современности: высшая (“привилегированная”) точка зрения на социальную реальность. Аксиологическая актуальность: современность как оценка. Современность и прагматика комфорта. Современность и исторический динамизм бытия. Одна или несколько современностей? Современность как властный и неотступный вызов времени, направленный против стабилизационной косности жизни, традиционалистского угасания ее ценностно-нормативных ориентаций и институциональных устройств.

Ключевые термины: современность, современник, “разновременник”, новизна, оценка, динамизм бытия, вызов, традиционализм, “наше время”.

Литература

1. Спор о древних и новых. М., 1985.
2. Межуев В.М. Проблема современности в контексте модернизма и глобализма // Полития. 2000. № 3
3. Вельш В. “Постмодерн”. Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. Международный философский журнал. 1992. № 1.

4. Миньоло В. Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // *Личность. Культура. Общество*. 2003. Т.V. Вып.3-4.
5. Джонсон П. Современность: Мир с двадцатых по девяностые годы. Пер. с англ. М., 1995.
6. Пигров К.С. Современность: время инновации и настоящее // *Модусы времени*. СПб., 2005.
7. Киселев Г.С. Смыслы и ценности нового века // *Вопросы философии*. М., 2006. № 4.
8. Гордеев В.С. 10 основных черт современной эпохи по Л. Кейхуну // *Человек и Вселенная*. СПб., 2006. № 2.
9. Игнатъев В.И., Степанова А.Н. "Информационный резонанс" в социальной системе и методология анализа современности // *Социально-гуманитарные исследования*. Новосибирск. 2006. Вып.3.
10. Пантин В.И., Лапкин В.В. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. Дубна, 2006.
11. Финогентов В.Н. О понятии "современность" // http://www.vusnet.ru/biblio/archive/finogentov_filosofskie/00.aspx
12. Современность как революция // www.portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php?subaction=showfull&id

Тема 2. Исторически первая современность, или Современность как Модерн.

Современность: многообразие интерпретаций. "Культурное" (культурологическое) и "акультурное" (социально-историческое) понимания современности. "Культурное" понимание: современность как набор ценностей – актуальных и релевантных для цивилизации, страны, народа (в какое собственно время – не имеет значения). "Акультурное" понимание: современность как качественно новая историческая эпоха, обозначающая острие "стрелы времени". Преодоление дихотомии культурное/акультурное за счет обращения к "духу времени" как совокупности ценностей, норм и идеалов, являющихся конечными детерминантами той или иной исторической эпохи. "Научное" и "жизненное" в толковании проблемы современности. Современность – уникальный продукт исторического творчества западного человечества. Троица Разума, Прогресса и Свободы как ценностно-нормативное ядро современности. "Эволюционные универсалии" (Т. Парсонс) Модерна: урбанизация, индустриализация, секуляризация, демократизация, рынок, конкуренция и т.д.

Ключевые термины: культура, ценности, историческое творчество, историческая эпоха, "дух времени", "научная проблема", "жизненная проблема", разум, прогресс, свобода

Литература

1. Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М., 1998.
2. Нанси Ж.-Л. Сегодня. Лекция, прочитанная в январе 1990 года в Институте философии в Москве // *Ad Marginem'93*. Ежегодник. М., 1994.
3. Уильямс Дж. 50 фактов, которые должны изменить мир. М., 2006.
4. Dietz S., Edel G. Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie // *Allg. Ztschr. fur Philosophie*. Stuttgart, 1991. Bd 16, H. 2. S. 39-49.
5. Mejer J. Les evenements de mai-juin 1968 as a modernity crisis // *Theory, culture a. soc.* Cleveland, 1993. Vol.10, № 1. P. 53-74.
6. Steern D.S. Unending modernity // *Inquiry*. Oslo, 1995. Vol. 38, № 3. P. 277-288.
7. Wallerstein I. The end of what modernity? // *Theory a. soc.* Amsterdam etc., 1995. Vol. 24, № 4. P. 471-488.
8. Jeanniere A. Qu'est-ce que la modernite? // *Etudes*. P., 1990. Vol. 373, № 5. P. 499-510.
9. Osborne D. Modernity as a Qualitative, Not a Chronological, Category: Notes on the Dialectics of Differential Historical Time // *Postmodernism and the Re-Reading of Modernity* / Ed. F.Barker et al. Manchester: Manchester Univ. Press, 1992.

Тема 3. Исторически вторая современность, или Современность как Постмодерн

Постмодерная современность и ее "исторический дух". Радикальная критика духовных основ Модерна – Разума, Прогресса, Свободы. Основные черты исторически второй современности (современности сегодняшнего дня): плюрализм, производство знаков и символов вместо товаров, конец идеологии, отказ от Больших Идей, или гранд-нарративов, недоверие к Центру, Иерархии, Целому, антифундаментализм и антитрансцендентализм, культура толерантности и т.д. Современные (постмодерные) альтернативы Разума: не монологический, а демократический; не инструментальный, а коммуникативный; не унифицирующий и отождествляющий, а дифференцирующий, различающий; не репрезентирующий, а конструирующий и проектирующий. Негарантированность прогресса. Трудности совмещения свободы и общественного порядка.

Ключевые термины: постмодерн, плюрализм, конец идеологии, гранд-нарративы, Центр, Целое, коммуникативный разум, антифундаментализм, антитрансцендентализм

Литература

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
3. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
4. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2007.
5. Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.
6. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
7. Vattimo G. The End of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1988.
8. Hirschman A. The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph. Princeton: Princeton Univ. Press, 1977.

Тема 4. Глобализирующаяся современность

Глобальный характер постмодерной современности. Интеграция и глобализация. Глобализация и модернизация. Глобализация – тектонический сдвиг истории. События 11 сентября 2001 г. как истинное, или полное (хотя и трагическое), начало глобализации. Глобализм, антиглобализм и альтерглобализм. Глобализация и международный терроризм. Альтернативы глобализации: противоположность (невозможна) и варианты или национальные проекты (необходимы). Проблемы альтернативной современности. Глобализация как стирание границ между внутренним и внешним, локальным и универсальным. Понятие глокализации. "Размягчение" национального суверенитета. Глобализация и множественная идентичность.

Ключевые термины: глобализация, глобализм, интеграция, модернизация, антиглобализм, альтерглобализм, терроризм, национальный суверенитет, культурная идентичность

Литература

1. Глобалистика: Энциклопедия. М., 2003.
2. Чешков М. Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы // Pro et Contra. 1999. Т. 4, № 4.
3. Мегилл А. Глобализация и история идей // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации. М., 2005.
4. Глобализация и перспективы современной цивилизации: Сборник статей. М., 2005.
5. Федотова В.Г. Меняющийся мир и глобализация // Знание. Понимание. Умение. М., 2005, № 1.
6. Каган М.С. Глобализация как закономерность процесса развития человечества в XXI веке // Проблемы теории и истории культуры: исследования и материалы. Оренбург, 2005.
7. Николаева У.Г. Глобализация: аналитический разнотой и теоретическая строгость // Социал. политика и социол. – М., 2004. - № 1.

8. Мальковская И.А. Глобализация и транскультурный вызов незападного мира // СоцИс: Соц. исслед. – М., 2005. - № 12.
9. Диалог культур в глобализирующемся мире. М., 2005.
10. Гречко П.К. Феномен глобализации как социокультурная проблема // Глобализация и мультикультурализм. М.: РУДН, 2005.
11. Гречко П.К. Глобализация: образовательные горизонты // Высшее образование в России. 2005, № 11.
12. Перспективы / Глобализационный котел / Глобализация: что это такое? // www.perspektivy.info/oykumena/kotel/globalizaciya_chno_eto_takoe.htm

Тема 5. Современность и типология социальности

Культурные коды и типы социальности. Коллективизм, индивидуализм и плюрализм как исторически последовательные типы социальности. Плюральность и плюрализм. Постмодерн и плюралистический тип социальности. Смена продуктивного социального порядка репродуктивным. Переход от структур к потокам. Постиндустриализм плюралистической социальности. Микрофилия бытия. Плюрализм и чувство community. Плюралистическая социальность и “цивилизация нововведений”. Институционализация плюралистической социальности. Плюрализм и коммуникация с Другим. Плюрализм и толерантность. Плюрализм и постсекуляризм. Плюрализм как рефлексивная культура бытия.

Ключевые термины: культурный код, коллективизм, индивидуализм, плюрализм, демассификация, традиция, традиционализм, макрофилия, микрофилия

Литература

1. Ивин А.А. Введение в философию истории. М., 1997.
2. Ренд А. Мораль индивидуализма. М., 1993.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.
4. Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб., 2001.
5. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М., 2003.
6. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории. М., 1995.
7. Контексты современности – 1: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории: Хрестоматия. Казань, 2000.
8. Пантин В.И. Ритмы общественного развития и переход к постмодерну // Вопросы философии. 1998, № 9.
9. Давыдов Ю. Современность под знаком “пост” // Континент. М.-Париж, 1996, № 89.
10. Social Theory: The Multicultural and Classic Reading / edited with commentaries by Charles Lemert. – 3rd ed. Westview Press, 2004.
11. DeLanda Manuel. A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity. Continuum, 2006.
12. Hollinger R. Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach. Sage, 1994.
13. Social Postmodernism: Beyond Identity Politics. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1995.
14. Przeworski A., Limongi F. Modernization: Theories and Facts // World Politics. 1997. Vol. 49. № 2.
15. Shils E. Tradition // Comparative Studies in Society and History. 1971. Vol. 13. № 2.

Тема 6. Современность и постмодернистское мировидение

Постмодернизм и новое поколение радикальных интеллектуалов. Ницшеанские истоки постмодернизма: “Бог умер”. Основные импликации смерти Бога: отрицание сущностей и внешних метафизических инстанций; истина как “род заблуждения”. Постмодернизм как философия радикального плюрализма. Постмодернизм и информация (информационное общество). Антифундаментализм и антитрансцендентализм постмодернизма. Отрицание интуиции глубины и воли к трансценденции, а также

врожденных идей, априори и т.п. образований. Тайна вещей – не в их сущности, а в том, что у них нет сути (сущности). Децентрация, фрагментация, детерриториализация. Философия “междуизма”: повышенное внимание к просветам, проблескам, разрывам, изломам, перепадам. Не рациональный и унифицированный, а социально и лингвистически децентрированный субъект. Постмодернистский релятивизм.

Ключевые термины: радикальный плюрализм, информация, антиэссенциализм, антифундаментализм, антитрансцендентализм, антиаприоризм, децентрация, фрагментация, детерриториализация, ризома

Литература

1. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
2. Харт К. Постмодернизм. М., 2006.
3. Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004.
4. Кутырев В.А. Пост- пред- гипер- контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии. 1998, № 5.
5. Кандо Т. Постмодернизм: старое вино в новых мехах? // Рубежи. 1997, № 10/11
6. Декомб В. Современная французская философия. М., 2000.
7. Уваров М.С. Русский коммунизм как постмодернизм // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Петрополис, 2001. Вып. 1. С. 274-300.
8. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория. М., 2000.
9. Петров В. Что е конструктивен постмодернизм? // Филос. альтернативы. – С., 2006. – Г. 15, № 1.
10. Encyclopedia of postmodernism / Ed. by Taylor V.E., Winquist Ch.E. – L.; N.Y.: Routledge, 2004.
11. Ballestrem K.G. Wieviel Pluralismus verträgt der Mensch? // Polit. Meinung. - Bonn, 2003. – Jg. 48, 1 409.
12. Best S., Kellner D. Postmodern theory: Critical interrogation. – Basingstoke; L.:Macmillan, 1991.

Тема 7. Постмодернистская онтология различий

Логоцентризм западной культурной традиции. Вызов сложности и разнообразия. Постмодерное “раскрепощение частей”. Интерес ко всему частному, специфическому, нестабильному, случайному, фрагментарному. История как мягкая, рассредоточенная, несубстанциальная реальность. Онтология дифференциации и дисконтинуальности. “Рассеивание во множественность”. “Разотождествление” реальности. Различие и различание (Деррида). Различия (а не единства, субстанция) как предельная реальность. Различия и динамизм бытия. Множественное единство. Да здравствует множественность!

Ключевые термины: логоцентризм, тождество, единство, субстанция, различия, различание, дисконтинуальность, множественность.

Литература

1. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
2. Деррида Ж. Различение // Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 168-208.
3. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.
4. Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004.
5. Декомб В. Современная французская философия. М., 2000 (Глава 5. Различие).
6. Systematic Pluralism // The Monist. La Solle, Illinois, 1990. Vol. 73, # 3/
7. Social Theory: The Multicultural and Classic Readings. Ed. by Lemert Ch. – 3rd ed. Westview Press, 2004.
8. Contemporary Debates in Social Philosophy / ed. by Laurence Thomas. Blackwell Publishing, 2008 (Diversity).

Тема 8. Деконструкция и умножение различий

Деконструкция и ее понятийный аппарат. Релятивизация бинарных оппозиций. Пролиферация различий. Деконструктивистское выявление маргинальных тенденций. Имманентность деконструкции конструкции. Децентрация или лишение структуры ее властного центра. Принципиальная полисемантическая природа любого текста. Деконструкция текста как изучение его порождения – состоявшегося и возможного, в принципе другого. Выявление дискурсивных и институциональных практик, поддерживающих текст. Внеметодологический характер деконструкции. Парадоксальное деконструктивистское чтение как артикуляция нетождественности текста самому себе. Проблема “правильного чтения”. Призрачность возможности устойчивой и однозначной интерпретации текста. Чтение как перформация, акт деятельности по созданию смысла. Не что сказал автор, а что сказалось самим текстом. Деконструкция: интерпретация как экспериментация. Деконструктивистские модели “экспериментального освоения мира”. Свободная игра смысловых эффектов. Деконструкция как способ выявления меры неопределенности в определенном, условного в безусловном, нестабильного в стабильном

Ключевые термины: деконструкция, бинаризм, пролиферация различий, власть, центр структуры, интерпретация, экспериментация, перформация

Литература

1. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 352-368.
2. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992, № 4.
3. Деррида Ж. Позитивизм. М., 2007.
4. Кутырев В.А. Деконструкция человеческой идентичности в постмодернистской философии // Безопасность человека, общества, природы в условиях глобализации как феномен науки и практики. Йошкар-Ола, 2006.
5. Силичев Д.А. Ж.Деррида: деконструкция или философия в стиле постмодерн // Философские науки. 1992, № 3.
6. Вайнштейн О.Б. Homo deconstructivus: философские игры постмодернизма // Апокриф. Культурологический журнал. 1992, № 2.
7. Субботин М.И. Теория и практика нелинейного письма (взгляд сквозь призму “грамматологии” Ж. Деррида) // Вопросы философии. 1993, № 3.
8. Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб., 1998.
9. Szydłowska V. Nihilizm i dekonstrukcja. W-wa, 2003.
10. Butler Chr. Interpretation, Deconstruction and Ideology. Oxford, 1986.
11. Atkins G.D. The sign as a structure of difference: Derridian deconstruction and some of its implications // Semiotic Themes / Ed. by George P.de. Lawrence, 1998. № 1.
12. Perrone-Moisés L. L'intertextualité critique // Poétique. P., 1976, ¹ 27.

Тема 9. Легитимация современного научного знания

Истинность и легитимность. Нужно ли доказывать доказательство? Дискурс легитимности как обоснование и оправдание науки (занятия наукой). Отношение между научным и популярным знанием. Легитимация знания в Античности: обоснование первопринципов логики и онтологии. Легитимирующий платоновский образ пещеры. Легитимация знания в Средние века: обращение к вере и божественному провидению. Легитимация в условиях Модерна: научные дебаты, консенсус экспертов. Модернистский дискурс легитимации как апелляция к мета- или гранд-нарративам. Нарративы “естественного света” разума, просвещения, прогресса, спекулятивной диалектики. Постмодернистская критика нарративов модерна. Языковая деятельность и коммуникативное взаимопонимание как источник легитимации. Постмодернистская легитимация с помощью паралолии. “Внимание к жизни”, адекватность теории практике.

Ключевые термины: легальность, легитимность, истинность, консенсус экспертов, метанарратив, паралогия, теория, практика.

Литература

1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб, 1998.
2. Мыслящая Россия: Картография современных интеллектуальных направлений / Под ред. В. Куренного. М., 2006.
3. "Постмодернистское состояние: Доклад о знании" // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
4. Seidman S. Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era. Oxford. Cambridge (Mass.): Blackwell, 1994.

Тема 10. Мартирологические опыты постмодернизма

Танатология приставки "пост". "Терминаторские" усилия постмодернизма. От "смерти Бога" к "смерти человека". Человек как "изобретение" 18 века. Критика субъекта как субстанциальной сущности. Конец истории и историчности. Децентрированная структура субъективности. Альтернативное сознание и альтернативное поведение. Понятие гомутера (гомо+компьютер).

Автор как функциональный принцип ограничения и упорядочения дискурса. Рождение читателя и смерть автора. "Витализм на основе мортализма".

Постмодернистская дездипизация бессознательного. Шизофреник как продукт абсолютной детерриториализации (декодирования) желаний. Шизофрения как сущность (breakdown) и шизофреника как процесс (breakthrough). Вибрантность, а не дисфункциональность шизо-индивида. Шизо-опыт как опыт "путешествия на край возможности человека" (Ж.. Батай).

Ключевые термины: "пост", "смерть человека", "конец истории", децентрированная структура, альтернатива, шизоанализ, вибрантность, детерриториализация

Литература

1. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах "пост" // Иностранная литература. 1994, № 1.
2. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
3. Капитализм и шизофрения. Беседа Катрин Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари // Ежегодник. Ad Marginem. М., 1994.
4. Золотухина-Аболина Е.В. Постмодернизм: распад сознания? // Общественные науки и современность. 1997, № 4.
5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.
6. Мишель Фуко. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7-46.

Тема 11. Симуляция и спектаклизация в современном обществе

Знаки и симулякры. Симулятивные аспекты любого знака. Знак и кризис репрезентации. Исторические этапы ("порядки") симуляции. Симуляция и "стоимостная эпидемия". Онтологический статус симулякра. Симулякр и гиперреальность. Функционализм и антифундаментализм. Симуляция и манифестация. Симулякр как "истина, скрывающая, что ее нет".

Общество и спектакль. Современный общественный "спектакль" и традиционный театр. Игра и жизнь. Спектакль: метафора и онтологическая реальность. Спектакль и зрелищная технология. Диктатура иллюзии. Социальная организация видимости. Быть – иметь – казаться. Спектакль и всеобщая рыночная обмениваемость. Обязательность потребления. "Товарный гуманизм".

Ключевые термины: знак, симулякр, симуляция, репрезентация, гиперреальность, функционализм, антифундаментализм, спектакль, метафора, зрелищная технология.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2003.
3. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000.
4. "Симулякры и симуляция" // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
5. Дебор Ги. Общество спектакля. М., 2000.
6. Гиренко Ф.И. Симуляция и символ: вокруг Ж.Делеза // Социо-Логос постмодернизма. М., 1996. С. 215-234.

Тема 12. Новый – постмодернистский – гуманизм

Индивидуализирующие и специфицирующие различия. Гетерогенность социального бытия человека: поток мнений, вкусов, стилей жизни, идентичностей. Несубстанциальный, полый человек. Самость как пересечение языковых практик, игра или движение образов. Человек как языковое животное, как переменная и сложная функция дискурса (дискурсов).

Индивид и "дивид". "Деление" человеческого индивида на фрагменты, сегменты, плоскости, плато. Движение от одного жизненного проекта к другому. Множественная идентичность. Эксцентричность жизни человека. Человек как конечно-неограниченное существо. Паломник (модерн) и турист (постмодерн).

Ключевые термины: индивидуация, спецификация, гуманизм, гетерогенность, самость, "дивид", идентичность

Литература

1. Кристева Ю. От одной идентичности к другой // Философия эпохи постмодерна / Сб. переводов и рефератов. Мн., 1996. С. 256-275.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.
3. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.
4. Маньковская Н.Б. Постмодернизм, пост-постмодернизм и проблемы гуманизма // Гуманизм на рубеже тысячелетий: идея, судьба, перспектива. М., 1997.
5. Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // ЛОГОС. Кн. 1. Л., 1991.
6. Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение. 1998, № 1.

Аннотированное содержание семинарских занятий

Семинар 1. Современность: историческое творчество, утопия и реальность.

Чтение, интерпретация и критическая оценка текста

Основной текст

Виттрок Б. Современность: одна, ни одной или множество? Европейские истоки и современность как всеобщее состояние // Полис. 2002, № 1.

Wittrock B. Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition // Daedalus, 2000, Vol. 129, № 1.

Дополнительная литература

Бергер П. Понимание современности: К критике современности // Социологические исследования. 1990, № 7.

Белл Д. Мятёж против современности // Социологические исследования. 1989, № 5.

Публикации-тексты преподавателя

Гречко П.К. Концептуальные модели истории. М, 1995. С. 98-102.

Гречко П.К. О социально-историческом статусе современности // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2000, №1.

Библиография

1. Хмылев П.Н. Прошлое и будущее как элементы современности в историческом процессе // Модусы времени. СПб., 2005.
2. Ерохина Ю.А. Современность: модели сопряжения универсальности и гетерогенности // Объед. науч. журн. = Integrated sci.j. - М., 2004. № 26.
3. Макаренко В.П. Главные идеологи современности: Для студентов гуманитарных вузов. Ростов н/Д, 2000.
4. Головачева Л.И. Конфуцианство и современная цивилизация // Восток = Oriens – М., 2005. - № 3.
5. Osborne P. Modernity is a qualitative, not a chronological, category // New left rev. L., 1992. № 192. P. 65-84.
1. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. // Вопросы философии, 1992, № 4.
2. Репина Л.П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей: Человек и история. М., 1996.
3. Игры на современность // <http://www.alexander6.ru/alexander6/28342>
4. Калмыков А. Маркировка современности в системе массовых коммуникаций и рынок будущего // <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=480&level>

Ключевые вопросы текстологического анализа:

1. Какие два значения выделяет Б. Виттрок в понятии современность?
2. Какое отношение к современности, на ваш взгляд, может иметь проблема конвергенции?
3. Почему, привлекая какие аргументы, Виттрок критикует теорию конвергенции?
4. За что конкретно "не любит" Виттрок сущностную концепцию современности?
5. А есть ли, действительно, у современности общая сущность?
6. Можно ли говорить о наличии законных и легитимных ожиданий (граждан) в любой политической системе?
7. Какие вопросы и с какой целью обсуждают в рамках публичной сферы?
8. О каких 4-х взаимосвязанных глубинных трансформациях говорит Виттрок в связи с "ранней современностью" XII-XIII вв.?
9. В чем суть глубинной эпистемологической трансформации, имевшей место на рубеже XVIII и XIX столетий?
10. Виттрок называет 5 ключевых комплексов проблем, характерных для рубежа XVIII и XIX столетий. Что это за комплексы?
11. Какие новые институциональные проекты, выдвинутые культурным сдвигом на рубеже XVIII-XIX столетий, называет Виттрок?
12. Что конкретно составляет ядро долговых обязательств современных институтов?
13. Исключает ли концепция множественности современностей, которой придерживается Виттрок, всемирно признанные и распространенные идеи и практики?
14. Чем принципиально, по Виттроку, отличаются ключевые идентичности от технологических, экономических и политических процессов современности?
15. Как, в интерпретации Виттрока, связаны между собой современность и секуляризация?

Тестовый экспресс-контроль (конкретные задания, ввиду их небольшого числа, не раскрываются и становятся известны только во время тестового испытания).

Тема презентационного доклада: Традиция и инновация: диалектика исторического противостояния.

Тема содоклада: Индикации и критерии современности.

Семинар 2. Америка как реализованная утопия современности.

Чтение, интерпретация и критическая оценка текста

Основной текст

Бодрийар Ж. Америка. СПб., 2000.

Дополнительная литература

Делез Ж. Восемнадцатая серия: три образа философа // Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 158-164.

Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М., 1991. С. 113-169.

Lynd R.S. American culture // Popenoe D. Sociology. Sec.ed. N.Y.: Meredith Corporation, 1971. P.98-100.

Публикации-тексты преподавателя

Гречко П.К. Империиум – императив нового мирового порядка // Свободная мысль – XXI. 2004, №№ 2,3.

Гречко П.К. События 11 сентября: опыт рефлексии // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Кирабаева Н.С.: Сб. статей. М.: РУДН, 2007.

Библиография

1. Соколова Н.Л. Тема философии как "искусства жизни" в американской постаналитической философии // Идея университета и топос мысли. Саратов, 2005.
2. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и славянством. М., 1997.
3. Паршев А.П. Почему Россия не Америка. Книга для тех, кто остается здесь. М.: "Крымский мост – 9 Д", НТЦ ФОРУМ, 1999.
4. Зиауддин Сардар, Мерил Вин Дэвис. Почему люди ненавидят Америку? М., 2003.
5. Глинчикова А.Г. Модернити в России // Вопросы философии. 2007, № 6.
6. Rehmann J. Ist die Postmoderne anti-amerikanisch? // Argument. – В., 2005. – Jg. 47, Н. 1.

Bellah R. Civil Religion in America // Daedalus, 1967. № 1.

Ключевые вопросы (=мысле-образы) текстологического анализа:

1. "... Можно путешествовать по Америке как по первобытному обществу будущего..."
2. "Мы безнадежно отстаем от их ограниченности..."
3. "Это единственная страна, которая дает право на существование неприкрытой естественности..."
4. "Возможно, истина Америки может открыться только европейцу, поскольку он один в состоянии найти здесь совершенный симулякр, симулякр имманентности и материального воплощения всех ценностей""
5. "Америка – не сновидение, не реальность, Америка – гиперреальность. Она гиперреальна, поскольку представляет собой утопию, которая с самого начала переживалась как воплощенная"
6. "...Все это оргия современности..."
7. "Современными рождаются, современными не становятся"
8. "...На Новом Континенте превратили в прагматический экзотеризм то, что в Европе было критическим и религиозным эзотеризмом"

9. "Америка – это оригинальная версия современности, мы же – версия дублированная или с субтитрами"; "здесь и нигде больше современность самобытна"
10. "Это единственная страна, в которой количество может восхищаться собой без всяких угрызений совести"
11. "Мы свободны в своем мышлении, они свободны в своих поступках"
12. "...Равенство дается в начале, а не в конце"
13. "Америка извлекает логические, прагматические следствия из всего, что только можно постичь" <... > Утопическим крайностям она противопоставляет крайность эмпирическую, которую драматически реализует"
14. "...Каждая отдельная черта американской жизни может быть отвратительной или лишенной смысла, но совокупность черт превосходит воображение; или: каждый элемент ее описания может казаться разумным, но все описанное превосходит границы нелепости"
15. "... Всякая глубина здесь упразднена и осталась одна сияющая, подвижная и поверхностная нейтральность, вызов смыслу и глубине, вызов природе и культуре, запредельное гиперпространство, у которого нет ни истока, ни референции"

Тестовый экспресс-контроль (конкретные задания, ввиду их небольшого числа, не раскрываются и становятся известны только во время тестового испытания).

Тема презентационного доклада: Утопия и реальность – в прошлом и в настоящем.

Тема содоклада: Уникальное и универсальное в американской цивилизации.

Семинар 3. Обсуждение проектов творческих работ

К этому занятию каждый студент/студентка готовит проспект своей будущей творческой работы, в котором указывает актуальность темы, ее проблемное ядро, метод или методологические принципы исследования, ключевые источники, а также относящийся к избранной теме иностранный (на любом из преподаваемых в университете языков) текст, который нужно будет перевести и аналитически отреферировать. Проспект готовится на электронном и бумажном носителях и рассылается по e-mail за 2-3 дня до обсуждения всем участникам семинара. Объем проспекта – не более 3 страниц в общем для всех письменных работ формате. На этом же семинаре назначаются оппоненты из числа студентов. Для каждой творческой работы – один оппонент. Оппоненты вступают в дело на этапе готового продукта – окончательного варианта творческой работы. Объем его отзыва-рецензии – до 3 страниц набранного на компьютере текста, который становится известным оппонированной стороне не позднее чем за 3-4 дня до защиты.

Семинар 4. Современность и постсекулярное общество. Понятие светской или гражданской сакральности

Чтение, интерпретация и критическая оценка текста

Основной текст

Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., С. 115-133.

Дополнительная литература

Можейко М.А. "Смерть Бога" // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. С. 772-774.

Синелина Ю. Процессы секуляризации и европеизации // Наука. Политика. Предпринимательство. – М., 2004, № 1.

Публикации-тексты преподавателя

Гречко П.К. Подводные рифы плюрализма // Свободная мысль. 1997, № 5.

Гречко П.К. Европейская интеграция и режим прав человека // Россия и Европа: грани межкультурной коммуникации. М.: РУДН, 2005.

Гречко П.К. Россия для россиян, или Проект гражданско-политической нации // Общественная мысль. Сб. работ лауреатов и дипломантов всероссийского конкурса интеллектуальных проектов "Держава". М., 2007. С.21-31.

Гречко П.К. Межкультурный диалог: проблема сакральных оснований // Межкультурный и межконфессиональный диалог в целях устойчивого развития: Материалы международной конференции / Под ред. В.К. Егорова. М.: Изд-во РАГС, 2008.

Библиография

1. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. в 8-ми томах. Т. 6. М., 1994.
2. Долгов К.М. Философия истории, религия и наука в эпоху глобального развития // Язык. Культура. Общество. – М., 2004. – Вып. 2.
3. Костюк К.Н. Православный фундаментализм // Политические исследования. 2000, № 5.
4. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004, № 120.
<http://magazines.russ.ru/2004/120/kyr16.html>
5. Морозов А.О. Четвертая секуляризация // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2003. С. 330.
6. Осипов Г.В., Тощенко Ж.Т. Современный мир и религия // Вопросы философии. 2007, № 6.
7. Schnädelbach H. Wiederkehr der Religion? // Universitas. – Stuttgart, 2005. – Jg. 60, H. 11.
8. Sochon J. Religia w epoce symulacji // Filozofia pochyłona nad człowiekiem. – Lublin, 2004.
9. Chebel M. La religion // Philosoph: Les interrogations contemporaines. – P., 2000. – 2.
10. Marty M. Our religio-secular world // Daedalus. 2003. Summer.
11. A Nation of Religions. Politics of Pluralism in Multireligious America. Univ. of Carolina Press, 2006.

Ключевые вопросы текстологического анализа:

1. Можно ли, вслед за Ю. Хабермасом, видеть в глобализации ставший глобальным модерн?
2. Считает ли Хабермас, что процесс секуляризации на Западе завершен?
3. Что имеет в виду Хабермас, говоря о роковым образом онемевшем взаимном столкновении миров?
4. Прогрессистско-оптимистическое и упадническо-теоретическое понимание модерна.
5. Что значит "когнитивно диссонантные отношения с другими религиями"?
6. Хабермас пишет о монополии науки на мирское знание. Можно ли с этим согласиться?
7. "Профанная мораль" – что это такое?
8. Можно ли принять "стремление к рефлексии" в качестве морального императива?
9. Какими видятся взаимоотношения науки и здравого смысла (повседневного существования, жизненного мира) Хабермасу?
10. Что это такое – "демократически просвещенный здравый смысл"?
11. Не теряет ли вина в своей действительности, перестав быть грехом?
12. Что нового внесли Кант и Гегель в наследственный спор между философией и религией?
13. Как, по мысли Хабермаса, может повлиять генная технология на свободу человека?

Тестовый экспресс-контроль (конкретные задания, ввиду их небольшого числа, не раскрываются и становятся известны только во время тестового испытания).

Тема презентационного доклада: Современное общество как общество постсекулярное

Тема содоклада: Понятие светской или гражданской сакральности

Семинар 5. Деконструкция как современный метод анализа текстов

Чтение, интерпретация и критическая оценка текста

Основной текст

Нанси Л. Деконструкция монотеизма // Лекция, прочитанная в РГГУ 18 февраля 2004 г.

Дополнительная литература

Сюзан Бак-Морс. Выступление в Москве // Ad Marginem'93. М., 1994. С. 165-173.

Горных А.А., Грицанов А.А. Деконструкция // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. С. 196-198.

Публикации-тексты преподавателя

Гречко П.К. Деконструкция культуры: к постановке проблемы // Личность. Культура. Общество. 2004. Том VI. Вып. 4(24).

Библиография

1. Деррида Ж. Призраки Маркса. М., 2006.
2. Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Текст по-пластунски или соль, спички и томик Делеза // Mixtura verborum 2005: Тело, смысл, субъект. – Самара, 2005.
3. Димитров С. Жак Деррида – деконструкция на фоноцентричная эпоха // Филос. альтернативы. – С., 2005. Г. 14, № 5.
4. Derrida J. Peine de mort et souveraineté (pour une déconstruction de l'onto-théologie // Divinatio. Sofia, 2002.
5. Barkouski P. On the deconstruction of prejudices in comprehension // Problemos. – Vilnius, 2004. № 66(1).

Ключевые вопросы текстологического анализа:

1. Чем конкретно, по Нанси, представлено западное видение мира?
2. Как понимать утверждение Нанси, что в условиях глобализации "другого места более не существует"?
3. Считает ли Нанси, вслед за другими авторами, коих большинство, что религия является "случайностью" по отношению к "фактам и структурам цивилизации"?
4. Какие доводы можно выдвинуть в пользу идеи, что в основе любой культуры лежит религия (та или иная)?
5. В чем суть явления обезбоживания монотеизма?
6. В каких терминах характеризует Нанси греко-римское сознание?
7. Что понимает Нанси под идолопоклонством? И возможна ли в принципе религия без идолов? Выскажите свои соображения.
8. Какие выводы можно извлечь из утверждения Нанси, что христианство многообразно связано с иудаизмом и исламом, что контрасты и конфликты с иудаизмом и исламом принадлежат одновременно и самому христианству?
9. Какой вы видите, если видите, связь между христианством и правами человека?
10. Какое будущее для Запада Нанси считает наиболее вероятным?
11. Каким образом Нанси объединяет деконструкцию монотеизма с современностью?
12. Как понимать следующее выражение Нанси: "Мир [современный], смысл которого дан в модусе отсутствия"?
13. Какие пять черт самодеконструктивности христианства называет Нанси?
14. Что такое пустобожие бога – по Нанси и не только?
15. Нанси называет атеизм "реализованным христианством". И как это понимать?
16. Почему, с точки зрения Нанси, атеист ближе к вере, чем традиционно верующий?
17. Какие аргументы приводит Нанси в пользу того, что догматическая христианская конструкция является конструкцией человеческой мысли?
18. Какую корреляцию устанавливает Нанси между богом в трех лицах и авраамической верой?

19. Эксплицируйте, пожалуйста, мысль о том, что доктринальный корпус христианства – это субъект-самость, наделенный бесконечностью в смысле конечности.
20. Что, по Нанси, высветило или прояснило “11 сентября”?
21. Каков рациональный смысл следующей мысли Нанси: “То, что инструментализируется или предается, само дает основание для инструментализации или извращения”?
22. Что такое иммобилизация в форме Универсальности, называемой “человек”?

Тестовый экспресс-контроль (конкретные задания, ввиду их небольшого числа, не раскрываются и становятся известны только во время тестового испытания).

Тема презентационного доклада: Деконструкция – для чего она?

Тема содоклада: Какую современность предполагает и несет с собой деконструкция?

Семинар 6. “Смерть” субъекта (автора, человека) в постмодернизме как теории современности. Реальное историческое наполнение приставки “пост”.

Чтение, интерпретация и критическая оценка текста

Основной текст

Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7-46.

Дополнительная литература

Можейко М.А. “Смерть Автора”, “Смерть субъекта” // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. С. 771-772; 774-777..

Публикации-тексты преподавателя

Гречко П.К. О мнимой смерти человека в постмодернизме // Личность. Культура. Общество. 2006. Том VIII. Вып. 1(29).

Библиография

1. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.
2. Кристева Ю. От одной идентичности к другой // Философия эпохи постмодерна / Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996.
3. Золотухина-Аболина Е.В. Постмодернизм: распад сознания? // Общественные науки и современность. 1997, № 4.
4. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М., 2008.

Ключевые вопросы текстологического анализа:

1. Если кратко, но по существу, что является лейтмотивом данного выступления М.Фуко?
2. Может ли текст существовать без того или иного единства?
3. Как Фуко интерпретирует слова Беккета: “Какая разница, кто говорит...”?
4. Что понимает Фуко под сродством письма и смерти?
5. Установите связь между утверждением Фуко, что письмо теперь связано с жертвоприношением самой жизни и известным образом Тютчева “Мысль изреченная есть ложь”.
6. Какие трудности фиксирует Фуко в определении понятия “произведение”?
7. Каким образом Фуко различает имя автора и имя собственное?
8. Различие в функции автора между литературным и научным текстами.
9. Что в “эпоху исторического материализма” означало выражение “Маркс сказал”?
10. Можно ли утверждать, что автор значим и нужен там, где истина недоказуема?

11. Какие функции "автора" выделяет Фуко в литературной критике?
12. Что понимает Фуко под множественностью Эго дискурса (в дискурсе)?
13. Что это за фигура – "учредитель дискурсивности"?
14. Какие различия устанавливает Фуко между основанием научности и установлением дискурсивности?
15. Назовите различия между "возвращением к истоку", "переоткрытием" и "реактуализацией"?
16. Что говорит Фуко о роли субъекта в дискурсе?
17. Как Фуко объясняет свое понимание "смерти человека"?

Тестовый экспресс-контроль (конкретные задания, ввиду их небольшого числа, не раскрываются и становятся известны только во время тестового испытания).

Тема презентационного доклада: **Что точно исключается из современного понимания субъекта (человека)?**

Тема содоклада: **Автор произведения и автор текста: различие (различия).**

Семинар 7. Ценностные ориентиры современного (постмодерного) общества.

Чтение, интерпретация и критическая оценка текста

Основной текст

4. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997, № 4.

Дополнительная литература

- Постмодернизм и культура: материалы "круглого стола" // Вопросы философии. 1993, № 3.
 26. Блэр Т. Битва за глобальные ценности // Россия в глобальной политике. 2007. Т.5, № 1. С. 14-

Публикации-тексты преподавателя

- Гречко П.К. О границах толерантности // Свободная мысль - XXI.2005, № 10.
 Гречко П.К. Постмодернизм: симптом упадка или веление времени? // Вестник РУДН. Сер. Философия, 1999, № 1.
 Гречко П.К. Онтология плюрализма: постмодернистская перспектива // Вестник РУДН. Сер. Философия, 2001, № 2.

Библиография

1. Проблемы современной культуры в контексте глобализации // Человек в глобальном мире. Саратов, 2004. (Обмен мнениями).
2. Жаркова Г.В. Культурные константы в условиях глобализации // Человек в научном и религиозном мире: проблема внутреннего диалога. Саратов, 2005.
3. Музыкантский А.И. Аршин для России // Россия в глобальной политике. 2005. Т. 3, № 3.
4. Inglehart R. Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies. Princeton: Princeton Univ. Press, 1997.
5. Stasiuk K. Krytyka kultury jako krytyka komunikacji: Pomiedzy dzialaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową. – Wrocław: Wydaw. Uniw. Wrocławskiego, 2003 (Acta Uniw. Wratislaviensis; а 2551).
6. Ruano-Borbalan J.-C. Culture, valeurs, tous postmodernes? // Identité(s): L'individu, le groupe, la société. P., 2004.

Ключевые вопросы текстологического анализа:

1. С какой целью Р. Инглхарт занимается "Всемирными обзорами ценностей"?

2. Раскройте мысль Ингхарта, что "системы убеждений на массовом уровне и глобальные перемены тесно связаны".
3. Что понимает Ингхарт под экономической безопасностью людей после Второй мировой войны?
4. Постмодернизация в понимании Ингхарта – что это такое?
5. Как характеризует Ингхарт модернизацию?
6. Убывающее приращение пользы – как это понимать?
7. И, как продолжение предыдущего вопроса, в чем конкретно, в какой ситуации выражается убывающая эффективность централизованных бюрократических институтов?
8. Когда и почему дальнейшая экспансия государства достигла точки убывания отдачи?
9. Что, согласно Ингхарту, подрывало легитимацию экономического накопления в традиционном обществе?
10. Как Ингхарт оценивает перспективу использования марксистской теории в анализе общества постмодерна?
11. Способна ли культура смягчать конкуренцию за выживание между человеческими существами?
12. Существует ли прямая и непосредственная связь между экономическим уровнем и превалированием постматериальных (постматериалистических) ценностей? Существует или не существует – почему?
13. Социализационная гипотеза и гипотеза ценностной значимости недостающего – как они соотносены друг с другом?
14. Диалектика преодоления и отступления в процессе культурных изменений.
15. Что такое авторитарный рефлекс в форме фундаментализма?
16. Постматериалисты, в сравнении с "материалистами", проявляют больше готовности принять культурные изменения. Почему?
17. Какие прогнозы культурных изменений выдвигает Ингхарт?
18. С какой точки (уровень ВНП на душу населения) начинается, по Ингхарту, уменьшение социальной отдачи от экономического развития?
19. Что понимает Ингхарт под субъективным благополучием?
20. Как можно понимать следующее высказывание Ингхарта: "Инструментальная рациональность начинает уступать место ценностной рациональности"?

Тестовый экспресс-контроль (конкретные задания, ввиду их небольшого числа, не раскрываются и становятся известны только во время тестового испытания).

Тема презентационного доклада: Ценностный или валюативный профиль истории

Тема содоклада: Общество как ценность

Семинар 8. Защита творческих работ.

Готовность к защите предполагает наличие: самого текста творческой работы, с которым ознакомились преподаватель и оппонент, письменный отзыв оппонента, а также тщательно продуманный (подготовленный) автором план своего "концептуального" выступления. Защита начинается с выступления студента/студентки с кратким (5-7 мин.) изложением основных идей-выводов своей работы, далее идут ответы на все заданные вопросы, выступление оппонента (3-5 мин.), ответы на критические замечания. В конце преподаватель подводит итоги обсуждения и объявляет набранные баллы. На обсуждение одной творческой работы уходит примерно 25-30 мин.

Методические указания для преподавателя

Роль преподавателя в высшей школе определена давно и верно – это постоянная работа над повышением качества учебного процесса. У этого качества – комплексного по своему характеру, много составляющих, или ориентиров, его непосредственно "оформляющих".

Самый общий, но чрезвычайно важный ориентир здесь – концептуально-методологический; он касается “духа времени”, а точнее – того образовательного вызова, который несет с собой современность. Нельзя пренебрегать опытом прошлого, рвать преемственную связь с его лучшими достижениями, но в то же время нельзя не видеть и того нового, что уже появилось или с определенностью наметилось в нашей жизни, в научно-исследовательской и учебно-методической практиках последних десятилетий.

Образовательную парадигму эпохи Модерна, включая и XX век, удачно очерчивают знаменитые кантовские вопросы: “Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?”. В современную же эпоху, эпоху Постмодерна, к этому перечню нужно добавить еще один вопрос: “Что я умею делать?” Он удачно схватывает нынешний наш тренд – переход от созерцания к преобразованию, от знания к технологии, от культуры книги к культуре образа – в свете новых телекоммуникационных технологий, выступающих в качестве формообразующей силы всей образовательной сферы.

Если раньше преподаватель был единственным и “полным” носителем знаний в аудитории, то теперь (или в ближайшем будущем) не меньше 1/3 из них уже на стороне студенческой аудитории, бескабельно “подключенной” к ресурсам Интернета – прямо на лекционном или семинарском занятии. И что остается делать в этом случае самому преподавателю? Видимо, неповторимым образом структурировать излагаемый материал, выявлять какие-то проблемные точки роста, предлагать действительно эвристичные предметные навигации – системообразное пережевывание, повторы и пересказы не нужны в принципе. Таков Message, который несет нам современный электронно-коммуникационный Medium. В нем, кстати, легко прочитывается еще одна важная мысль: чем дальше, тем больше преподавание будет невозможно без исследования. Только оригинальная научная работа в состоянии сегодня адекватно сориентировать нас в безбрежном море информации и помочь отобрать нужный “учебный” материал. В противном случае мы, преподаватели, обречены на “диалектическую” систематичность, грозящую в любое время обвалиться под тяжестью случайных и пустых деталей. Истинное образование, переименуем кого-то из великих, – это то, что остается после того, как все забудется. Микрофилия и, в частности, микроанализ, внимание к локальному, малому, компактному – знак времени и современных педагогических поисков. Важно во всем сегодня выходить на оптимальный минимум, в том числе и в предлагаемом учебном материале.

Вопрос “что я могу делать?” выводит нас на проблему компетенции, т.е. единства знаний, умений и навыков (с акцентом на умения, ибо навыки отдают некой механистичностью). Кстати, новое, третье, поколение государственных образовательных стандартов по циклу ГСЭ разрабатывается сегодня на основе как раз компетентностного подхода. Судя по предварительной информации, подход этот будет очень дифференцированным, различительно-систематическим, в нем планируется выделять общенаучные, инструментальные и социально-личностные компетенции.

Не дожидаясь этих изменений, целесообразно подумать над укрупненно-целостными компетенциями – применительно к преподаванию философии в целом и настоящего курса в частности. Их не так уж и много: культура вопрошания, рефлексивность, имагинативность (англ. *imagination* – воображение), альтернативность, гибкость (*flexibility*), коммуникативная рациональность.

Культура вопрошания, т.е. поиск, идентификация и координатно-методологическая фиксация проблем, находится у нас на очень низком уровне. Приходится читать тексты, в которых не поставлено ни одной реальной, действительно волнующей нас проблемы. Красивая, умная и гулкая пустота. Бывает, встречается и такое: есть ответы на непонятно какие вопросы. Кроме того, видимо, из-за своей “всемирной отзывчивости”, мы часто пытаемся отвечать на не нами поставленные, откровенно импортные, а то и манипулятивно навязанные вопросы. Но в отсутствие реального контакта с действительностью и полновесного чувства проблемы на большее, чем нана-результат, рассчитывать здесь не приходится. Излишне говорить, что в философии правильно поставленные проблемы значат иногда больше, чем предлагаемые решения.

Рефлексивность – это обращенность мысли на самое себя – к субъекту, на субъект, это самоотчетность, критичность и аналитичность. Рефлексивность показывает, что из гуманитарной культуры “человекообразность” не вычитаема, а равно и то, что ложка дегтя легко может испортить здесь бочку меда, что “дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно”. Рефлексивная точность аналитико-понятийная.

Аналитичность важно акцентировать потому, что она – первый шаг на пути к социальной технологии, реальной, а не идеологически препарированной прагматике нашего бытия. Увы, к социально-гуманитарной теории у нас по-прежнему относятся как к идеологии, продолжая по инерции работать с Идеями, а не с их аналитико-аргументативной инфраструктурой.

Из всех наших дефицитов, коих немало, главный или ключевой сегодня – дефицит воображения. Не маниловского и не обломовского – этого-то как раз в избытке, а того, что продуктивно, что не только “светит”, но и плодоносит. Многие не идет в нашу жизнь, не реализуется, не становится ее органической частью только потому, что мы даже представить себе не можем, что оно может-таки быть.

С воображением, или имагинативностью, напрямую связана альтернативность – умение предложить противоположное или иное (другая версия) решение той или иной проблемы. Умение это у нас тоже редкое, его нужно активно и целенаправленно формировать. Важно в данной связи отказаться от магистрально жесткой онтологии бытия, от поиска единой и бесспорной, т.е. очевидной для всех, истины, от единственно правильного реагирования на вызовы времени. Мы живем сегодня в плюралистическом обществе, а в нем все социально-гуманитарные истины должны выставляться на публичное обозрение (попадать в “публичную сферу”) и доказывать свое право на существование в честной конкурентной борьбе. Истинная альтернативность учит не только свободе и творчеству, но и интеллектуальной, а также социальной ответственности.

Как компетентность гибкость особенно важна в наш непредсказуемый, насыщенный разными рисками и вызовами век. Кроме того, она удачно резонирует с фундаментальностью как базовой характеристикой философского (а может, и всего теоретического) знания. Известный англо-американский системный теоретик Г. Бейтсон определял гибкость как *“не зарезервированный для какой-либо конкретной цели (uncommitted) потенциал к изменению”*. Следуя ему и принимая во внимание специфику нашего предмета, я бы определил “гибкостную” компетентность как формирование фундаментально-стратегического потенциала к изменению, как подготовку встречи с неожиданностью, непредсказуемыми изменениями.

Теперь о коммуникативной рациональности – компетенции совершенно новой и действительно современной. Времена, когда истина считалась чем-то сугубо “отражательным” и объективным, канули в Лету, кризис репрезентации сегодня – общепризнанное явление. Истину сегодня приходится достраивать, “подправлять”, выделяя в ней коммуникативную составляющую. Коммуникативно-рациональной компетенции нужно учить, органически сочетая рациональную аргументацию с императивом толерантности, с искусством диалога, с культурой общения и взаимопонимания.

Преподавание – это не только приобщение к знаниям, это еще и контроль за тем, как и насколько эти знания усваиваются. Предлагаемая нами балльно-рейтинговая система открывает в этом плане неограниченные возможности. Многообразие форм учебных заданий продуктивно коррелирует в ней с многообразием форм контроля. Балльно-рейтинговая система контроля непременно включает в себя тестирование – действительно современную форму учебного контроля. Однако в магистерской программе ее возможности намеренно (все-таки магистратура не бакалавриат) сужены. Это замечательное средство систематического экспресс-контроля, но и не более того. В наборе же “продвинутых” форм контроля центральное место у нас занимает так называемая творческая работа. В ней студент действительно может “выложиться”, раскрыть свои творческие способности, показать уровень своей концептуально-методологической культуры.

Современный акцент на компьютерно-информационные технологии и мультимедийные средства контроля не должен заслонять от нас одну весьма здравую мысль: далеко не все наши учебные материалы, или тексты, готовы к этому. Там, где нет четкой структурной проработки и аналитической выверенности читаемых курсов, написанных и размещенных на web-сайте преподавателя основных положений (Handout, Outline) предлагаемых лекций, конкретных заданий (на выполнение и последующий обязательный контроль) по каждому занятию – и лекционному, и семинарскому, заранее продуманной и конкретными вопросами обозначенной логики проведения семинарских занятий, коммуникативного дизайна дискуссии, или выступлений студентов в порядке обсуждения темы семинарского занятия, и т.п., – там,

надо сказать, информационным технологиям делать нечего, там мультимедийные средства ни к чему. Короче, полноценному применению современных образовательных технологий и средств должна предшествовать огромная подготовительная работа. Без нее одна неопределенность накладывается на другую, благие намерения блекнут на глазах, и студент остается в полном неведении относительно того, чего от него хотят и на что конкретно он может надеяться.

Мультимедийные "картинки" не должны заменять или подменять собой содержательную добротность, концептуальную состоятельность и теоретическую "субстанциальность" проводимых занятий. Назначение у них другое – значительно расширять, дополнять, делать более ярким и прозрачным (структурно-транспарентным) изучаемый материал, добиваться большей рельефности, выразительности и, соответственно, воспринимаемости аудиторных и внеаудиторных (библиотечных, "домашних") занятий. Ни в коем случае нельзя превращать мультимедийность в шоу-визуализацию, хотя такая тенденция у нас наметилась.

Лекционно-текстовый материал у нас во многих случаях избыточный – изложить его в отведенное аудиторное время невозможно. Но, может быть, это и неплохо. В любом случае преподаватель готовится к каждой лекции, сколько бы он ее не читал. Текстовая избыточность позволяет всякий раз по-новому отредактировать исходный материал, выставить свежие, диктуемые меняющейся ситуацией акценты. Так что на избыточность здесь можно смотреть как на ресурс, создающий необходимый оперативный простор.

В заключение хотелось бы заметить, что образовательный процесс – безусловно, процесс методический. И тем не менее методически расписывать в нем все не надо. Важно оставить место для творческой импровизации и свободного экспериментирования. Ведь, обучая многому, философия в конечном счете учит одному – свободному и интеллектуально честному мышлению.

Методические указания для студента

В современном образовании резко меняется пропорция между преподаванием (teaching) и (само)обучением (learning). В западных университетах, например, доля аудиторных занятий в общем объеме времени на освоение учебных программ приближается к 20-25 %. Отсюда мораль: чтобы teaching-процессом вас не "тыкали" носом в науку, надо научиться самим искать и проблемно отбирать нужные знания. Преподаватели вам здесь безусловно помогут – это часть их работы, но необходимы и активные личные усилия.

На чем конкретно данные усилия должны концентрироваться? Прежде всего – на умении читать. Умение читать – великое искусство. Великий Гете в данной связи отмечал: "Не подозревают, каких трудов и времени стоит научиться читать. Я сам употребил на это 80 лет и все не могу сказать, что вполне достиг цели".

Уровень магистратуры, по крайней мере – в настоящем курсе, предполагает не только "вычитывание" того, что сказал "сам автор" (это вообще-то уровень бакалавриата), но и того, что говорит "сам текст" – текстологию в буквальном смысле этого слова, вне и безотносительно к автору. Занятие, прямо скажем, не из легких. Нужно вчитываться в каждое слово, в каждую фразу, обращать преимущественное внимание на коннотативные ("дополнительные") связи и зависимости, стараться выявить и то, что автором по каким-то причинам не сказано или замолчано.

Наравне с умением читать идет умение писать. Пожалуй, это еще более трудное искусство. Но крайне необходимое. В противоположность текучести устного изложения писаное слово несет с собой фиксируемость, а значит, большую структурность, внятность, дисциплинированность, прозрачность. Фиксируемость – это, по-другому, аналитичность, без которой невозможен никакой философский дискурс. Текст увеличивает число различий (различий), которые легче в таком виде использовать, сохранять и передавать. Не приходится доказывать, что информативность предлагаемого материала зависит, и

существенно, от его “различительной” способности, от числа различий в нем. Интересно обратить внимание на то, что, как показал Г. Бейтсон, различие является “единицей информации”.

Отталкиваясь от пословицы “слово не воробей, вылетит – не поймаешь”, можно сказать, что текст есть та сеть, в которую слово все-таки попадает. Да, философия возникла в рамках устной традиции (Сократ – олицетворение философии, беседовал, говорил, но не писал), однако существовать и развиваться она может только в “письменной” среде.

В предлагаемом курсе предусмотрены самые различные формы письменной “отчетности”. Самая крупная и ответственная среди них – “творческая работа” (“creative paper”). Хотелось бы подчеркнуть, что креативность не следует путать с реферативностью и даже с генеративностью (некой имплицативной или ассоциативной “вытянутостью” из прочитанного или услышанного). Креативность – это самостоятельность и индивидуальность, а также концептуальная состоятельность и творческая новизна – понятно, в рамках первых проб пера.

Стоит остановиться и на еще одном умении – говорить. Увы, из умения читать и говорить оно автоматически не вытекает. Ему тоже нужно учиться. Интонирования, или внутреннего, “про себя”, проговаривания здесь явно недостаточно. Нужно “артикулироваться”, активно работая на семинарских занятиях, полемически отстаивая свою точку зрения в других коммуникативных ситуациях. Позиция галерки, или задних рядов, оправдываемая чем-то вроде “я человек маленький – меня часто ругают”, закрепляет пассивность, стеснительность и нежелание говорить. Так что “Вливайтесь!” – из рекламы тоже надо делать правильные выводы.

Все три умения – читать, писать и говорить, – вместе взятые, образуют одно большое умение, умение думать – инновационно, свободно-творчески, продуктивно, на уровне современности и в соответствии с его интеллектуальными стандартами. Об ориентации на время и его требования следует сказать особо. Дело в том, что горизонты нашего бытия уже по сути глобальные. Глобализация же, по очень точному перспективному определению Б. Гейтса, – это ситуация, когда все дела в мире будут делаться там, где их смогут сделать наилучшим образом. И потому будущим специалистам, а пока студентам нужно уже сегодня готовиться к глобальной конкуренции – чтобы побеждать по общим “правилам игры”, как в футболе или в хоккее, например. Лучшая национальная идея – идея национальной конкурентоспособности, явно развернутой на будущее, а не прошлое.

Видимо, нуждается в объяснении наше довольно частое обращение к ресурсам англоязычного материала. У нас ведь немало проблем и с русским языком, а тут – язык английский. Не нарушаем ли мы какую-то последовательность, не гонимся ли за модой? Нет и еще раз нет. Дело в том, что английский язык давно уже не иностранный. Это современное средство международной коммуникации, на нем пишут и говорят образованные люди во всем мире.

Тема “Социальная теория современности” теоретически необъятна. Предлагаемый курс сознательно ограничен ее узловыми проблемами и основными точками концептуального роста. Перед нами, следовательно, не дверь, а только форточка в большую науку. И нет лучшего способа войти в нее, чем найти, ухватиться за “свою” проблему – чтобы она мотивационно вела, не отпускала, требовала ответа, держала все время в творческой форме. Другого пути в большую науку, похоже, и не бывает.

Несколько слов о плагиате – болезни, поразившей многое в нашей науке и образовании, выхолащивающей доверие из нашей академической коммуникации. Греческий корень “плагиата” – plagion, очень точный, это – “похищение”. Похищение чего, спрашивается? Если буквально или напрямую, то чужих мыслей или идей в виде незакавыченных текстовых фрагментов. А в конечном счете это обкрадывание самого себя, блокирование собственной перспективы научиться по-настоящему мыслить и писать. Понятно, “текстового” творчества без самостоятельности не бывает.

Хорошее образование, в перспективе, – это не только профессиональный, но и гражданский, а также экзистенциально-личностный рост. Можно говорить в данной связи о триединой идентичности: собственно специалиста, гражданина и человека. В основе идентичности специалиста лежит особая идеология, идеология профессиональной чести, доверия к разуму и его аргументам, вера в возможность

“рационального” совершенствования человеческой природы и т.д. Главное здесь – профессиональный долг, то есть совокупность обязательств, которые индивид должен ощущать по отношению к тому делу, которым он занимается. Идентичность гражданина очерчивается национальными (нация-государство), региональными и цивилизационными ценностными ориентациями. Что касается идентичности человека, то она строится на основе экопланетарного сознания, уважения к Другому (и другому), общечеловеческих ценностей, перспективы возвышения чело века до Человека. Для образования в современном мире одинаково важны все названные идентичности, а еще больше – их гармоническое сочетание. Потенциал креативности, свободы и ответственности в нем очень большой – должен выдержать все вызовы современности.

В чисто технологическом плане, хотелось бы обратить внимание на формат предметного и именного отсылок указателей – он очень краткий (только некоторые ключевые идеи). Связано это с тем, что в современных условиях практически у каждого студента есть возможность обратиться к Интернет-ресурсам и удовлетворить свой интерес сколь угодно широко. Вообще работа в Интернете является составной частью нашего курса.

Балльно-рейтинговая система

- Посещение занятий – 7 баллов
- Тестирование (все основные тексты) – 30 баллов
- Презентация (+доклад) – 10 баллов
- Содоклад на семинаре – 7 баллов
- Аналитический отчет по курсу в виде Листов описания текстов – 10 баллов
- Критико-аналитический реферат иностранного текста – 14 баллов
- Творческая работа – 30 баллов
- ВСЕГО – 108 баллов**

Шкала оценок

Кредит	Сумма баллов	Неуд		3		4		5	
		F	FX	E	D	C	B	A	
		2	2+	3	3+	4	5	5+	
3	108	Менее 37	37	55	64	73	91	100	

Пояснение оценок:

- A Выдающийся ответ
- B Очень хороший ответ
- C Хороший ответ
- D Достаточно удовлетворительный ответ
- E Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа
- FX Оценка 2+(FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа
- F Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)

Балльная оценка творческой работы

Ф.И.О. студента/студентки	№ группы
Название темы творческой работы	

Критерии	баллы	+/-
Оценка работы (из 40 возможных баллов)		
1. Степень раскрытия заявленной темы и <i>нетривиальность концепции</i>	6	
2. Адекватное использование социально-философской методологии и философского категориального аппарата при написании работы	5	
3. Список литературы (насколько он репрезентативен для темы работы) и степень ее использования в работе	2	
4. Самостоятельность работы (отсутствие незакавыченных цитат, плагиата, <i>творческое отношение к первоисточникам</i>)	4	
5. Содержательная стройность и логическая продуманность структуры работы, наличие Введения и Заключения	4	
6. Оформление работы (орфография, пунктуация, стилистика)	2	
7. Выступление	3	
8. Ответы на вопросы	4	
Всего баллов	30	___

Информация об авторе

Гречко Петр Кондратьевич

Образование

- Доктор философских наук (*Московский государственный университет, 1991*)
- Кандидат философских наук (*Московский государственный университет, 1978*)
- Выпускник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (1970)

Служебное положение

- Зав. кафедрой социальной философии (факультет гуманитарных и социальных наук, РУДН)
- Профессор кафедры социальной философии

Читаемые курсы

- Социальная онтология (бакалаврская программа)
- Методологические проблемы философских исследований (магистерская программа)
- Социальная теория современности (магистерская программа)
-

Профессиональные организации, советы, коллегии

- Член Российского философского общества
- Член Диссертационного (докторского) совета по философии в РУДН
- Член Диссертационного (докторского) совета по социологии в РУДН
- Член Диссертационного (докторского) совета по политологии в РУДН
- Член Диссертационного (докторского) совета по философии в РАГС
- Член Диссертационного (докторского) совета по философии при ИПК в МГУ
- Член редакционной коллегии Вестника РУДН. Сер. Философия
- Член редакционной коллегии журнала "Проблемы теории и методики обучения" (РУДН)
- Член редакционной коллегии журнала "Личность. Культура. Общество"
- Член Научно-методического совета Минобрнауки РФ по философии

Почетные звания, награды, гранты

- 1991 – Почетный работник высшего профессионального образования России
- 2006 – Грант Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
- 2001/02 – Грант Национального образовательного фонда
- 2001/02 – Грант Министерства образования России на создание мультимедийного учебника по философии
- 1993 – Грант Международного фонда "Культурная инициатива" (Фонд Сороса)
- 2006 – Лауреат Всероссийского конкурса интеллектуальных проектов, организованного Общественной палатой РФ
- 2008 Грант РГНФ на издание коллективной монографии (руководитель авторского коллектива)

Зарубежные командировки и поездки

- 1982/86 – Аддис-Абебский университет – Алемайский с/х колледж (Эфиопия) (профессор философии департамента искусств и наук)
- 2008 – Йельский университет (США)
- 2003 – Нилейнский (Al-Neelain) университет (Хартум, Судан)
- 2001 – Хелуанский университет (Каир, Египет)
- 1993 – Кальвиновский (Calvin) колледж (Мичиган, США)
- 1989 – Гуджаратский (Gujarat Vidyapith) университет (Гуджарат, Индия)

Публикации (основные)

а) Книги

- Различия: от терпимости к культуре толерантности. М., 2006.
- Введение в обществознание. М., 2003
- Концептуальные модели истории. М., 1995.
- Практика человека: Опыт философско-методологического анализа. М., 1988.

б) Статьи

- Социальное: диспозиционно-коммуникативная перспектива исследования // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2008. Том II. Вып. 1 (2). Социальная реальность: концепции и методология исследований. М.: ИФ РАН. 2008.
- Об аналитической взаимодополнительности науки и литературы в философии // Личность. Культура. Общество. М., 2008. Т. X. Вып. 2(41).
- Гражданское общество для России // Гражданское общество: теория и практика. Ежегодник. Чебоксары, 2007.
- Социальная теория: проблема междисциплинарного статуса // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2007. Том.I. Вып. 1. М., 2007
- Россия для россиян, или Проект гражданско-политической нации // Общественная мысль. Сб. работ лауреатов и дипломантов всероссийского конкурса интеллектуальных проектов "Держава". М., 2007.
- О мнимой смерти человека в постмодернизме // Личность. Культура. Общество. 2006, Том.VIII. Вып. 1 (29).
- О границах толерантности // Свободная мысль – XXI. 2005, № 10
- Глобализация: образовательные горизонты // Высшее образование в России. 2005, № 11.
- Деконструкция культуры: к постановке проблемы // Личность. Культура. Общество. М., 2004. Том VI. Вып. 4(24).
- Империиум – императив нового мирового порядка // Свободная мысль. 2004. № 2,3.
- Деконструкция культуры: к постановке проблемы // Личность. Культура. Общество. 2004. Т.VI. Вып.4 (24).
- Contemporaneity and Socio-Temporal Multilayeredness of History // Philosophical Traditions and Contemporary World: Russia-West-East. М., 2004.
- Онтология плюрализма: постмодернистская перспектива // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2001, № 2.
- Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме // Общественные науки и современность. 2000, 2.
- Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage. Hrsg Raul Fornet-Betancourt. – Aachen: Mainz, 1999 (S. 127-130).
- Договор и сговор в мифологии общественной жизни // Свободная мысль. 1998, № 9-12.

- Подводные рифы плюрализма // Свободная мысль. 1997, № 5.
- К вопросу о предмете социальной философии // Вестник МГУ. Сер. Философия. 1995, 1.
- Exploitation: A Socio-Anthropological Analysis // Russian Studies in Philosophy. N.Y.: Armonk. Winter 1993-94. Vol. 32, № 3.
- О сознании, истине и лжи в истории // Вестник РУДН. Сер. История. Философия. 1993, № 1.
- Философия в доказательстве и доказательство в философии // Вопросы философии. 1988, № 6.