

*Союз молодых ученых
Саратовского государственного социально-экономического
университета*

МИФЫ ЭТОГО МИРА

Коллективная монография

Издательский дом «Юность»

**Москва
2008**

УДК 1:008
ББК 87+71
М68

Союз молодых ученых СГСЭУ

Рецензенты:

*Доктор философских наук, профессор С.П. Гурин
Кандидат филологических наук, доцент С.В. Кекова*

Мифы этого мира: колл. монограф. / Под редакцией С.В. Тихоновой, С.Н. Коневец, М.А. Богатова. М.: Издательский дом «Юность», 2008. – 225с.

ISBN 5-88653-085-1

Коллективная монография, созданная силами молодых ученых, аспирантов и студентов ВУЗов г. Саратова, посвящена анализу различных аспектов современной социальной мифологии. В работе разбираются характерные особенности мифотворчества, а также дается содержательный анализ наиболее распространенных мифов и стереотипов наступившего информационного общества.

Для студентов, аспирантов, преподавателей и всех интересующихся проблемами социальной мифологии.

УДК 1:008

ББК 87+71

Научные редакторы: С.В. Тихонова, С.Н. Коневец, М.А. Богатов
Технический редактор: С.Н. Коневец
Компьютерная верстка и оригинал-макет: И.А. Афанасьев

ISBN 5-88653-085-1

Все права на тексты принадлежат авторам.

На обложке использованы иллюстрации Де Вито

© Коллектив авторов, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несколько лет назад в стенах Саратовского государственного социально-экономического университета начал работать семинар «Мифотворчество в XXI веке». Задумывался он как научный студенческий кружок, в котором бы обсуждались насущные научные проблемы, но очень быстро тематика научных бесед привлекла внимание студентов и преподавателей других вузов. В 2006 году семинар стал проходить под эгидой Союза молодых ученых СГСЭУ. Работа кружка шла интересно, и возникла потребность вынести предмет обсуждения на более широкую аудиторию. Так появилась эта книга.

Наличие необозримого и разнообразного корпуса литературы, посвященной мифу, тем не менее, оставляет в немалом количестве недостаточно разработанные вопросы, различные толкования одних и тех же явлений, терминов, что находит отражение и в работах авторов этой монографии. К тому же сказывается и профессиональная ориентированность философов, филологов, политологов, социологов, PR-специалистов. Есть работы спорные (оставляем за каждым право настаивать на своей точке зрения), но хотелось, чтобы авторы исходили из самых глубоких философских интуиций, подобных тем, которые присутствуют в трудах русских религиозных философов, ориентировались в первую очередь на высказывание А.Ф. Лосева: «...миф есть наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но – наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни».

Следует отметить, что содержательный анализ мифа, представленный в коллективной монографии, почти не встречается в современных исследованиях, что, безусловно, нужно отнести не только к достоинствам книги, но и вызывает глубокий научный интерес. Необычна структура текста. Условное деление на главы предполагает: «Вчера» – XIX век – начало XX века (модерн), «Сегодня» – вторая половина XX века (постмодернизм), «Завтра» –

прямое значение слова. Креативность обнаруживается и в необычной тематике, и в общем подходе к ее толкованию. Авторы, обнаруживая в современных реалиях иррациональные элементы, подчеркивают, что миф концентрирует правила поведения в социокультурной реальности, легитимирует их и в то же время констатирует эту реальность. В мифе о герое человек находит ответы на вопросы о том, как устроен мир, как следует себя вести и в чем подражать герою. В продолжение темы идет рассуждение о великих людях, вождях, оказывающих влияние на «душу толпы». Любопытен взгляд на телевидение – «волшебное зеркало», которое формирует макромиф, и на игру (компьютерную) – атрибут современного человека, привносящий мифотворческие и мифологические элементы в его культурный (или псевдокультурный) багаж. Навязывает человеку все новые мифы, иллюзорные желания и современная музыка. Звук, по мнению одного из наших авторов, социальный высокомифологизированный феномен. Как конкретно рассматривают матрицу жизненных ситуаций и моделей человеческого поведения через символы и архетипы авторы монографии вы увидите в тексте.

Кандидат филологических наук, член
Союза писателей России, лауреат
престижных поэтических и
литературных премий

С. Кекова

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
ГЛАВА I. ВЧЕРА	17
ГЕРОЙ.....	17
СКАЗКА.....	26
ГЕРОИНЯ.....	35
МАСОНЫ.....	42
РЕВОЛЮЦИЯ.....	53
ПЛОХОД.....	63
ЧИСТЯЛЬНИЦА.....	72
ГЛАВА II. СЕГОДНЯ	81
ВОЖДЬ.....	81
ИСПОВЕДЬ.....	90
ТЕЛЕВИДЕНИЕ.....	99
ВЫБОРЫ.....	107
ЭСЖЕТИКА.....	116
МИСТИКА.....	133
УЖОСИЯ.....	142
ГЛАВА III. ЗАВТРА	152
СМЕРТЬ.....	152
РЕПРОДУКЦИЯ.....	162
КОСМОС.....	172
СЕЖЬ.....	182
ИТРА.....	192
ФЛЭШМОБ.....	204
ЗВУК.....	213
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	222
СВЕДЕЧИЯ ОБ АВТОРАХ	223

ВВЕДЕНИЕ

Теория мифа, которая не затрагивает культуры вплоть до ее социальных корней, есть очень плохая теория мифа. Нужно быть очень плохим идеалистом, чтобы отрывать миф от самой гущи исторического процесса и проповедовать либеральный дуализм: реальная жизнь – сама по себе, а миф – сам по себе.

А.Ф. Лосев

Миф есть основание человеческого мира, программа и код его эволюции. Выступая манифестацией иной, чем вербализуемая рациональность, стороны человеческого познания, миф является универсальным способом конструирования жизненного пространства. Он санкционирует существующий порядок, создавая баланс между представлениями о мире и нормами поведения человека, гармонизируя отношения человек – общество и человек – природа.

Формирование постиндустриального общества, иницированное интенсивным развитием науки и внедрением новых способов обработки информации, характерное для текущего столетия, не привело к тотальной рационализации социальной жизни. XX век породил целую сеть мифологий, призванных гарантировать воспроизводство социального порядка и указать отдельно взятому индивиду в нем место.

Современная социальная мифология – явление вполне самостоятельное и полнокровное. Обнаружить в современных реалиях иррациональные элементы, обладающие признаками мифа,

пожалуй, не составит непосильного труда. Но объяснение того, как *то*, что было *прежде*, стало *тем*, что оно есть *теперь* – по нынешний день, насколько нам известно, принадлежит, скорее, к сфере желаемого.

Опираясь на коммуникационный подход, мы исходим из предположения, что эволюция мифа как явления социальной коммуникации, должна быть детерминирована именно ее трансформацией. За мифологическими инновациями всегда можно разглядеть тень ближайшей коммуникационных революций. Естественность мифотворчества для человеческой культуры вовсе не тождественна его стихийности. Все созданные на сегодняшний день формы производства мифа могут использоваться (и весьма интенсивно используются) в управлении человеческим миром, в управлении нами. Именно систематическое целенаправленное мифотворчество определяет облик эпохи, в которую мы живем – эпохи глобализации. Глобальный капитализм, глобальное потребление и глобальные мифы – три кита, на которых держится единство сегодняшнего мира. Стремясь внести свой вклад в их критический анализ, мы не отказываемся от мифологии, скорее, надеемся приблизить новый мир и новые мифы. Человек, не желающий знать, откуда к нему пришли его мифы, превращается в марионетку

Тезис о «возвращении» мифологии, произошедшем в XX веке, сегодня ни у кого не вызывает сомнений. Мифы лежат в основе функционирования имиджей, идентичностей, стилей потребления, субкультур и механизмов социализации, и, стало быть, должны выполнять функции в поддержании социального бытия, несводимые только к иллюзорно-компенсаторной функции и функции образно-чувственного познания. Но значит ли это, что миф «вернулся»?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо уточнить смысл, вкладываемый нами в понятия «мифология», «миф» и «социальная мифология». Под мифологией обычно понимают форму общественного сознания; мировоззрение древнего общества; совокупность мифов. Мифы можно определить как повествования, объясняющие явления природы или человеческой реальности. Для социальной общности, породившей определенные мифы, последние имеют бесспорную ценность в рамках сложившейся системы верований. Миф – это не история, которую рассказывают, это реальность, в которой живут. Особенность мифов заключается в том, что они содержат не только образ мира, но и образ действия, сплетающего жизнь рода и жизнь космоса в одно неразделимое целое.

Миф удовлетворяет потребность в целостном знании о мире, организует и регламентирует жизнь человека как социального

существа (на ранних этапах истории — полностью, на более поздних — совместно с другими формами общественного сознания: идеологии, наукой и искусством). Миф предписывает людям правила социального поведения, обуславливает систему ценностных ориентаций, облегчает переживание стрессов, порождаемых критическими состояниями природы, общества и индивидуума. Устойчивость мифа определяется гармоничностью связей с мировоззренческими установками, уже существующими в обществе. Не являясь по определению чистой информацией, он несет в себе такие элементы, которые оказывают воздействие на мыслительную и чувственную сферы человеческого сознания, и тем самым заставляют аудиторию поверить в возможность описываемого.

В XX в. корпус мифологических исследований настолько разрастается, что аналитики начинают говорить о нем как о теории мифа. Разнообразие специальных филологических, этнологических, философских и т.п. исследований классифицировалось и систематизировалось в работах В. Вундта¹, С.А. Токарева², Е.М. Мелетинского³. Опираясь на их исследования, панораму существующей теории мифа можно обозначить как совокупность направлений-школ, формирующихся вокруг конкретного методологического проекта. Остановимся на них подробнее.

Лингво-натуралистическая школа. Ее основоположником был М. Мюллер, создавший во второй половине XIX в. лингвистическую концепцию мифа. Феномен мифотворчества Мюллер связывал не с анимизмом, тотемизмом или магическими ритуальными практиками, а со структурами первобытного языка, отражавшего мифологическое мышление. Так как важнейшим объектом внимания первобытного человека было солнце, то вся мифологическая система концентрировалась вокруг основного мифа — солярного. Концепция Мюллера была крайне популярна в XIX в., именно на нее опирались в своих исследованиях Я. Гримм, Ф. Кун, В. Манхардт, В. Шварц, А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев, А. Потебня.

Антропологическая (ритуалистическая) школа. Идеи истоки этой школы восходят к мифообъясняющим теориям антропологов XIX в.: Б. Фонтенеля, Э. Тайлора, А. Ланга. В целом антропологическая школа развивала культовую теорию мифа, выявляя истоки мифа в ритуале: ритуальное действие предшествовало мифологическому созерцанию этого действия. Ритуал реализовывал

миф в предметном действии, миф осуществлял ритуал в процессе образного созерцания. Если ритуал является человеческой практикой, воплощенной в действии, то миф — словесным комментарием к действию. По мере социального развития взаимосвязь мифа и ритуала разрывается, миф трансформируется в сказку, ритуал — в формальную традицию. Особенности такого мифологического регресса были рассмотрены В.Я. Проппом⁴, исследовавшим структуру и семантику волшебной сказки в контексте погребального обряда и обряда инициации.

Результаты исследований антропологической школы легли в основу многочисленных исследований в сфере взаимосвязи мифа и фольклора, мифа и литературы, мифа и искусства (Э. Чемберс⁵, Дж. Уэстон⁶, Дж. Харрисон⁷, Ф. Рэган⁸, М.М. Бахтин⁹, О.М. Фрейденберг¹⁰ и др.).

Социологическая школа. Для нее характерно понимание мифов как непосредственного выражения связи первобытного общества с окружающим миром (Л. Леви-Брюль¹¹), или как «переживаемой реальности» и обоснования социальной практики (Б. Малиновский).

Психоаналитическая школа. З. Фрейд в качестве истока мифа определял индивидуальное бессознательное, генератором которого является либидо. Либидинальный эдипов комплекс реализуется в мифах и произведениях искусства¹² (как, собственно, и в культуре вообще).

Более популярной оказалась психоаналитическая модель мифологии К.Г. Юнга, в которой миф рассматривается с точки зрения коллективного бессознательного, выполняющего роль чего-то вроде генетического кода человечества, кирпичиками которого являются архетипы (греч. «arhetipikos» — первообраз, модель) — символические прайобразы, априорно формирующие активность воображения. Согласно Юнгу, архетипы используют образы внешнего мира для описания бессознательных душевных событий. Фактически, окружающий мир только поставляет некоторые реалии для

⁴ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

⁵ Chambers E. K. The Medieval Stage. 2 vols. Oxford, 1948.

⁶ Weston J. From Ritual to Romance. L., 1921.

⁷ Harrison J.E. Ancient Art and Ritual. L., 1951.

⁸ Raglan F.R.S. The origins of religion. L., 1949.

⁹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная смеговая культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

¹⁰ Фрейденберг О.М. Поэтике сюжета и жанра. М., 1997.

¹¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1939.

¹² Фрейд З. Психология первобытной культуры и религии. СПб., 1997; Он же. Художник и фантазирование. М., 1995; Он же. Достоевский и отцеубийство // Классический психоанализ и художественная литература. СПб., 2002. С. 70-88 и др.

© Софья Тихонова

¹ Вундт В. Миф и религия. СПб., 1912. С. 4–35.

² Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 508–509.

³ Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии., 1971. № 7; Он же. Поэтика мифа. М., 1976. С. 12–162.

© Софья Тихонова

мифического выражения душевных состояний: творение мира трактуется как история рождения «я», постепенная эмансипация личности, творение света – в смысле проявления света сознания. В итоге мифология полностью совпадает с психологией. «Психомифология» является только самоописанием души. Для Юнга субъектом мифа всегда является не отдельный индивид, а архаический коллектив.

Психоаналитические исследования мифологии были продолжены Э. Фроммом в работе «Забытый язык. Введение к пониманию снов, сказок и мифов»¹³. По его мнению, наряду с многочисленными языками мира существует и единый универсальный язык, общий для всех народов и всех эпох. Это символический язык снов и мифов, выступающий проявлением внутреннего опыта, более архаичного по сравнению с внешним опытом, связанным с цивилизацией. В древности человек свободно владел этим языком. Однако в настоящий период эта способность в значительной мере утрачена, что лишает современного человека возможности освоить действительность во всей многогранности.

Архетипическая линия психоаналитической школы получила развитие и новую интерпретацию в работах М. Элиаде¹⁴, Г. Башляра¹⁵, Е.М. Мелетинского¹⁶.

Символическая школа. Для представителей этой школы характерна интенция к восприятию мифа вне социокультурной детерминации. Внутренний поэтический мир символов, поэтических образов и эмоций наделялся статусом высшей, истинной реальности по отношению к предметному миру. Культивируя имманентное исследование мифов и литературных произведений, символическая школа опиралась на традиции немецкого идеализма, в первую очередь, на труды Шеллинга и Гегеля, которые впервые поставили проблему символической структуры как специфической сущности мифа. Также важную роль в «символической» методологии играли упоминавшиеся идеи М. Мюллера, ставшие основой филологического анализа мифов. Лингвистическое направление данной школы представлено работами А.Н. Афанасьева, В.А. Масловой, М.М. Маковского и др. Философское направление разрабатывалось

А.Ф. Лосевым. Феноменологическая диалектика Лосева объединила миф как форму сознания и миф как коммуникацию с Богом. Его концептуальное стремление понять миф внутри опиралось на три онтологических момента – первосущность, софийность и прасимвол¹⁷.

Трансцендентальная школа по сути представляет собой своеобразное преломление исканий символической школы. Однако ее специфичность позволяет нам, вслед за Д.П. Козолупенко¹⁸ выделить ее в отдельную школу.

Исследование мифомышления как целостной способности создания символической системы осуществлено Э. Кассирером.¹⁹ Размышления Кассирера о природе мифомышления сконцентрированы вокруг постулата о том, что способность к символотворчеству является качественным отличием человека от других живых существ. Посредством мифа человеческое сознание возвышается над предметным миром. После этого оно переходит на все более высокие формы символической деятельности. Символ является фундаментом всей духовной жизни человека, распадающейся на автономные символические формы – миф, язык, науку, религию. Концепция автономизации мифа и искусства развивались в работах С. Лангер.

Критиком трансцендентального символизма выступил М. Фосс,²⁰ который предложил новую трактовку взаимосвязи мифа и ритуала: : ритуал есть символическая форма, которая упрощает действительность, заключая ее в стандартные, повторяющиеся схемы, а миф есть метафорический процесс, который богаче и значительнее ритуала. Ритуал вторичен по отношению к мифу, он фиксирует и тем самым упрощает мир мифа.

Структуралистическая школа. Ее теоретическим фундаментом послужили работы К. Леви-Стросса²¹, согласно теории которого, сущность мифа кроется в структурах мышления. Различия между архаическим и современным научным мышлением отнюдь не велики. Они коренятся не в сфере логических операций, а в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу. Человеческая история изменила не мышление, а социальную реальность. Все мифы, как индивидуальные, так и коллективные, как архаичные, так и

¹³ Фромм Э. Забытый язык. Введение к пониманию снов, сказок и мифов. //: Душа человека. М., 1992. С.180-298.

¹⁴ Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость. СПб., 1998.

¹⁵ Башляр Г. Психоанализ огня. М., 1993; Он же. Вода и грезы: Опыт о воображении материи. М., 1998; Он же. Грезы о воздухе: Опыт о воображении. М., 1999; Он же. Земля и грезы о покое. М., 2001.

¹⁶ Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994.

© Софья Тихонова

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Сущность. М., 1994.

¹⁸ Козолупенко Д.П. Миф на гранях культуры. М., 2005. С. 20.

¹⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. СПб., 2002: В 3 тт. Т. 1: Язык; Т. 2: Мифологическое мышление; Т. 3: Феноменология познания.

²⁰ Foss M. Symbol and metaphor human experience. Princeton, 1949.

²¹ Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1999; Он же. Структурная антропология. М., 2001 и др.

© Софья Тихонова

современные отличаются лишь материалом, структуры же всегда остаются неизменными

Для исследования мифологических структур Леви-Стросс разработал метод, состоящий из следующих последовательных операций:

- 1) вычленение бинарных оппозиций;
- 2) рассмотрение механизма замены фундаментальной оппозиции (напр., жизнь/смерть) менее резкой (напр., растительной или животной сферы, а эти, в свою очередь, – более узким противопоставлениям).

В итоге исследователю оказывается доступной смена кода, которая благодаря «порождающей семантике» мифа громоздит все новые и новые мифологические системы. При переходе от мифа к мифу порождающий механизм остается единым, но меняется «код» и «сообщение» (смысл мифа).

Бинарная логика архаического мышления разрабатывалась Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым²². Исследовательская логика К.Леви-Стросса, Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова была продолжена целой серией специальных трудов (работы О.Ревзиной, В.Мароши, А.Жолковского и др).

Стоит отметить, что в русскоязычной традиции структуралистское исследование фольклорного материала было осуществлено задолго до Леви-Стросса В.Я. Проппом²³.

Феноменологическая школа. Представлена работами Ю.С. Осаченко, Л.В. Дмитриевой²⁴, в которых исследовательское внимание концентрируется на разделении мифоса как имманентно сущностной характеристики сознания, базового переживания мира как целого, задающего смысловой контекст восприятия реальности и мифа как данной личностной формы организации человеческого опыта, опредмеченного мифоса. По мнению Ю.С. Осаченко, мифос как первая родовая форма сознания выполнял первоначальную функцию памяти в дописьменную эпоху, оформляя и транслируя то, что определяет самоидентификацию и сознание общества.

Подводя итоги обзора теории мифа, необходимо обозначить те ее концептуальные моменты, которые имеют методологическое значение для изучения современной социальной мифологии. В-первых, это выявление устойчивой связи между работой сознания, мышления, психики и процессами мифотворчества, позволяющее

рассматривать миф как явление, характерное для человека вообще, независимо от хронологических координат его индивидуального бытия (по крайней мере, до перехода процесса филогенеза на новую эволюционную ступень).

Во-вторых, это признание за мифом статуса явления, характерного не только для первобытности, но и для современного общества. Так, Е.М. Мелетинский охарактеризовал XX век как время ремифологизации сознания. «Обнаружение» мифологической канвы в идеологиях тоталитарных систем, политическом дискурсе, массовой культуре способствовало осознанию представителями теории мифа того факта, что миф – универсальное для любой культуры явление. Однако признание универсальности вовсе не равнозначно утверждению, что миф – это застывшая метафизическая сущность.

Анализ современной мифологии невозможен без понимания механизма развития мифологии как таковой. Проблема же заключается в том, теория мифа опирается на исследования архаических обществ. Ее достижения основаны на крытой презумпции изначально сакрального характера мифа.

Материалистическая и позитивистская традиции настаивали на том, что миф – явление вчерашнее, и современность от него почти освободилась. С другой стороны, на протяжении XX века исследователи единогласно утверждали, что массовое общество однозначно мифологизировано именно в силу своей рационалистичности. Горечь разочарования требует компенсации, а узкий позитивизм – преодоления, чем и объясняется интенсивность современного мифотворчества, *возвращение* мифа. Следуя этой логике, приходится допустить, что если железная хватка рационализма будет немного ослаблена, иррационализм рационализма удовлетворяется уютной нишей истории литературы и навсегда оставит в покое социальную жизнь.

Триумфальное шествие мифологии в прошлом столетии (культы личности, тоталитарные идеологии, массовая культура...) достаточно очевидно. Тем не менее, тезис о возвращении мифологии сомнителен. Попытки реанимации любых изживших социальных явлений и практик неизбежно заканчиваются провалом. Например, достижение состояний измененного сознания не позволяет, как это было в древности, достичь гармонии между человеком и родом и оборачивается наркоманией и распадом личности, эксперименты с формами брака – личными трагедиями и т.д. Старые мехи не терпят нового вина. Было бы странно, если бы миф оказался исключением и, вернувшись с пыльных складов истории, начал регулировать социальные процессы. Его бытование в мире постиндустриализма

²² Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

²³ Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Л., 1928

²⁴ Осаченко Ю.С., Дмитриева Л.В. Введение в философию мифа. М., 1994.

свидетельствует само за себя: миф никуда не исчезал, а стало быть, ему не за чем возвращаться.

Нам представляется, что стадийный подход, трактующий миф как атрибут определенной стадии развития общественного сознания, требует преодоления в пользу подхода типологического, рассматривающего мифологию как равноправный (наряду с искусством, наукой, религией и т.п.) тип духовной деятельности, развитие которого вписано в общий контекст эволюции общества.

Современные мифы отличаются от мифов тысячелетней давности не меньше, чем государство Российской Федерации от государственности времен Киевской Руси. К основным отличительным чертам современного социального мифа по отношению к мифу сакральному можно отнести, во-первых, акцидентальный характер его сакрального статуса (некоторые современные мифы могут приобретать статус священных в рамках конкретных социальных групп или институтов). Во-вторых, это принципиально новые технологии мифотворчества, понимаемого как коммуникационный процесс, включающий создание, восприятие и повторение мифа. В-третьих, маргинальный статус по сравнению с другими формами общественного сознания.

В противоположность мифологии архаических обществ, социальная мифология современного общества является совокупностью мифов и мифологем, редко имеющей целостный характер. Точнее, более корректным представляется положение о существовании разрозненных мифологий, мифов и мифологем, циркулирующих в коммуникативных потоках современного общества как в качестве элементов различных идеологий и мировоззрений, так и в качестве относительно самостоятельных явлений. Таким образом, некоторые из современных мифов являются отголоском синкретичной мифологии древности, другие – продуктом сознательного конструирования, мифотворчества.

Социальная мифология эволюционирует. Признание этого утверждения методологической установкой ставит нас перед необходимостью выявить механизмы этой эволюции. Полагаем, что первым шагом в данном направлении должно стать признание коммуникационной природы мифа. Вне социальной коммуникации миф не существует. Есть лишь культурные артефакты – носители объективированной информации, такие, например, как книги или предметы утвари. Но только в процессе коммуникации возможно приобщение к мифу, вхождение в его реальность.

Следующим методологическим постулатом должно стать утверждение, что именно коммуникационные новации способны

вызывать новые формы и виды мифотворчества. Появление письменности привело к распаду «мипоэтического» единства архаических обществ, деградации сакрального мифа, и одновременно, к формированию государства, бюрократии, урбанизации и рационализму. Если учитывать, что коммуникационные новации определяют изменения в составе участников коммуникации, выборе кода и ее результатах (т.е. практически во всей структуре мифотворческого процесса), то степень важности коммуникационного подхода к социальной мифологии оказывается высокой.

Конструирование коммуникационного подхода как инструмента социально-философского анализа предполагает определение методологической парадигмы, позволяющей определить принципы и направления дальнейшего исследования. Мы базируемся на парадигме постнеклассической рациональности.

В рамках нашей работы крайне важно помнить, что миф как феномен социальной онтологии – это не теоретическая конструкция, а реальное явление. Утверждение, что мифы несут отпечаток социальной информации о создавшем их человеческом сообществе, по которой сторонний наблюдатель может осуществить реконструкцию данного сообщества, корректно только в методологическом контексте при абстрагировании от наличной социальной ситуации.

Миф – это то, что является абсолютно естественным и самоочевидным для человека, живущего в обществе этого мифа, то, что выступает «первичной аксиомой, до-словным, основанием самого его бытия»²⁵. И, одновременно, миф выступает полным абсурдом для тех, кто включен в иную мифологическую систему. Миф концентрирует правила поведения в социокультурной реальности и легитимирует их, и в то же время конституирует саму эту реальность. Для нас принципиально то, что мифы являются специфическим, внерациональным, знанием, которое может усваиваться реципиентом до того, как его способность к рациональному критическому познанию будет сформирована, и включаться в структуру его повседневного мира. Разумеется, четкость и сложность мифологического уровня социальной онтологии может сильно варьироваться в зависимости от индивидуальных особенностей человека и от объективного размещения мира его родителей в социальной структуре.

И наконец, любой миф представляет собой комбинацию структурных элементов, и в некоторых ситуациях он на них

²⁵ Козолупенко Д.П. Указ. соч. С. 151.

разлагается, то есть, любой миф может быть представлен как совокупность мифологем и мифем.

Мифологемы – это образно-смысловые единицы мифа²⁶, определяемые как «общее место, идея»²⁷; «любой образ, отвечающий задаче первоначальной систематизации реального жизненного материала»²⁸; Мифологемы отражают и закрепляют наиболее расхожие представления о человеческом мире в его статике и динамике. Они фиксируют представления о сообществе (народ, Родина, Россия...) основные роли, которые выполняют люди для поддержания социального целого (вождь, царь, герой, простой человек, Учитель...), модели (судьба, рок, путь...) и качества их исполнения (патриотизм, смирение...) и т.д.

Понятие «мифема» разрабатывалось К. Леви-Строссом. Мифемы представляют собой большие структурные единицы, которые вычлениваются на уровне фразы и выражают некое отношение. Леви-Стросс пришел к выводу, что именно из мифем складывается синхро-диахроническая структура мифа.

Каждая мифема необходима для реализации цели мифа, но это не означает их равноценности для реципиента. В процессе восприятия мифа индивид акцентирует те мифемы, которые с его точки зрения отражают главный мифологический смысл.

В любой исторический период существует ограниченное количество мифов в чистом виде, т.е. воспринимаемых в качестве подлинной и непреложной истины, знание и принятие которых связано с движением по статусной лестнице и исполнением особо значимых социальных ролей.

²⁶ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. С.33.

²⁷ Лобок А.М. Указ. соч. С. 147.

²⁸ Касавин И.Т. Постигая многообразие разума // Заблуждающийся разум?: Многообразие внепаучного знания. М., 1990. С. 8.

ГЛАВА 9. ВМЕРА

Герой

*Нет ничего столь совершенного,
чтобы быть свободным от всяких упреков.*
Эзон

Сознание людей современных массовых обществ несет в себе продукты распада традиционных типов сознания, отражающих реальность традиционных общественных систем. При этом речь идет не просто «о пережитках», «архетипах» или «мнезических следах» в духе З. Фрейда, но о таких элементах содержания сознания, которые оказываются конститутивными и основополагающими. Это могут быть фундаментальные, выдержавшие проверку временем структуры сознания, которые наиболее просто и обстоятельно позволяют индивиду воспринимать мир, видеть в нем себя и получать уверенность в достоверности своего восприятия.

К числу таких структур сознания принято относить мифологемы, т.е. устойчивые логико-символические конструкции, которые заполняются различным содержанием, но сами играют роль прочных скреп для разрозненных мыслительных и эмоциональных процессов. Эти мифологемы, на наш взгляд, образуют жесткий каркас сознания, который демонстрирует свою крепость всем скоро протекающим представлениям.

Особое внимание обращает на себя мифологема *героя*, которая является столь же устойчивым компонентом сознания, как и мифологема *золотого века*, или мифологема *конца света* и пр. Наши сознания буквально насыщены этими стереотипами. Нам даже нет нужды в том, чтобы специально доказывать их существование. Они просто есть в наших головах, и с этим ничего не поделаешь.

Мифологема *героя* представляет собой устойчивый логико-символический конструкт, который позволяет поддерживать связь между миром, человеком и общественным устройством. В мифе о герое человек находит ответы на вопросы о том, как устроен мир, кто придал этому миру его настоящий облик, как следует вести себя и в чем подражать герою. Но если человек, сознавая мир, делает это в том числе и посредством мифологемы героя, то вопрос о связи между данной мифологемой и общественным устройством его вовсе не занимает. Нам, наоборот, кажется, что этот вопрос крайне важен. Ведь

задаваясь вопросом об этой связи, мы ставим перед философией проблему условий сознания. Таким образом, мы собираемся говорить о мифологеме героя как производной действующего общественного порядка.

Это побуждает нас рассмотреть, прежде всего, две большие проблемы: во-первых, проблему мифологемы героя в качестве содержательного элемента сознания, как она ставилась и рассматривалась в истории философского знания. Во-вторых, проблему мифологемы героя в качестве элемента современного массового сознания и производной существующего общественного порядка.

Итак, классическая философия как философия, тесно связанная с реалиями традиционного общества, ставит вопрос о мифологеме героя в форме различных вопросов, например, вопросов о героическом начале и героизме. Проблематика героического соотносится с общей метафизической проблематикой мира, герой мыслится как особый агент мироздания, наделенный чертами как реального, так и воображаемого бытия. Такая постановка вопроса о герое уходит корнями в мифологическое мышление.

Классическая философия на Западе берет начало в Греции и представляет собой форму высоко теоретического типа сознания, возникающего на останках древнего мифа. В этом смысле она выступает одной из наследниц мифа наряду с поэзией, искусством, риторикой, наукой, религией и пр. Одним из способов философской рефлексии над мифом выступает попытка философского размышления о героях.

Этих опытов философского осмысления мифов о героях в классической философии греков сравнительно немного. Один из них предлагает Платон, который не без иронии предлагает выводить само слово «герой» из имени бога любви Эроса, а, кроме того, от греческого глагола «говорить» (*eirein*)¹. Подобный ход мысли следует признать оригинальным и даже фантастическим с точки зрения этимологии. Дело в том, что античные филологи, хотя и в более поздние времена, никогда не связывали героическое с Эротом. Так, например, Гесикий Александрийский (VI в.) разъясняет понятие «герой» через термины «мощный, сильный, благородный». А. А. Тахо-Годи напоминает также о возможной близости между словом «герой» и именем богини Геры, которая считалась покровительницей многих героев². И все же Платон

отнюдь не случайно пытается связать между собой героическое и Эроса, а также героическое и искусство произнесения речей.

Логика платоновской трактовки героизма становится яснее, если вернуться к собственно платоновскому пониманию Эроса. Он сформулировал его в своем диалоге «Пир», представляющем собой развернутую философскую рефлексию феномена любви. Как известно, этот диалог представляет собой композицию семи последовательно представленных суждений о любви, из которых особенно важно шестое. Это речь Сократа. Устами Сократа Платон повествует о любви (Эросе) как особом демоне, связующем между собой мир людей и мир богов, а потому собирающем в себе свойства тех и других³. Демонический Эрот Платона при этом наделяется главным качеством — стремлением к обладанию благом, которым он не обладает по праву происхождения. В этом и состоит его отличие от богов, которые связаны с благом изначально.

Вот почему Платон выводит слово «герой» из имени Эроса. Он не просто играет на созвучиях, но предлагает теоретическое толкование. Для Платона герои и демоны мыслятся как посредники между богами и людьми, между совершенным и несовершенным бытием. В этом смысле Платон продолжает греческую поэтическую традицию понимания героического, которая также имеет дело с мифологемой героя. В частности, речь идет о греческом эпосе, лирике и драме, которые развивают мифологические представления о героях и героизме.

Здесь следует отметить, что греческая поэзия застает миф о герое на одной из позднейших ступеней его развития. Это становится понятно из опыта компаративистских исследований мифа, принятого в наше время. Так, например, современные исследователи, такие как Е. М. Мелетинский, М. Элиаде, В. Н. Топоров, Дж. Кэмпбелл⁴, выделяют три типа мифических героев, появление которых можно с некоторой долей условности расположить в хронологической последовательности: *первопредки-демиурги* (в греческой мифологии — Девкалион), *культурные герои* (Тесей, Геракл, Дедал) и *герои-вожди (цари)* (Агамемнон, Ахиллес). Каждый из этих типов героев известен и греческому мифологическому сознанию, присутствуя в разных пластах греческой поэзии. При этом в наиболее концентрированном виде поэтическое представление о героях дает Гесиод.

³ Платон. Пир, 199с–212с.

⁴ Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, Элиаде М. Космос и история. М., 1987, Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Т. 6, Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.; Киев, 1997.

¹ Платон. Кратил, 398de.

² Тахо-Годи А. А. Герой // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 294.

У Гесиода мы находим попытку связать мифы о героях с представлениями о различных типах общественного уклада. Важное место в его поэме «Труды и дни» занимает предание о пяти веках, один из которых трактуется как героический. Герои-полубоги Гесиода по своим достоинствам выше не только людей железного века, обреченных богами на тяжелый и безрадостный труд, но они также «справедливейе прежних и лучше», превосходят людей и медного и серебряного веков, уступая лишь поколению золотого века⁵.

В гесиодовской концепции пяти веков мы можем также рассмотреть и зачатки толкования исторического процесса: герой появляется и действует в рамках определенной исторической эпохи — эпохи перехода от медного (бронзового) века к веку железа. Реально эта переходная эпоха действительно может быть названа героической: это была эпоха, когда на сцену истории вышли ранее мало известные, молодые народы, которые, овладев искусством обработки железа и освоив новые военные технологии, смогли бросить вызов одряхлевшим государствам бронзового века (гиксосы, ахейцы и др.). Это была эпоха грандиозного передела жизненного пространства, эпоха учреждения новых ценностей (к концу этой эпохи зарождаются великие мировые религии и первые философские системы), новых форм общественной жизни — поистине эпоха героических свершений. Герой в эту бурную эпоху был совершенно необходим и как военный вождь, и как инициатор и руководитель социальных инноваций (демиург), и как источник нового культурного опыта (культурный герой). У Гесиода мы видим мифопоэтическое отображение этой исторической тенденции.

Поэтому, когда Платон начинает развивать философский анализ понятия «герой», он этим самым предлагает наиболее схематичный способ толкования героя как посредника между божественным и человеческим миропорядком. Однако существует важное отличие платоновской трактовки героя и от представлений о героях, присущих первым греческим поэтам. Так, у Гомера и Гесиода герои — это, прежде всего, борцы с силами хаоса, те, кто очищает землю от чудовищ, строит города и возглавляет многочисленные воинства народов. У Платона же в «Кратиле» герои — это мудрецы и искусные ораторы, диалектики, умеющие ловко ставить вопросы, софисты. Платон, следовательно, интеллектуализирует героизм, делая акцент не на героическом применении силы, а на искусстве владения словом. Впрочем, следует помнить о том, что в рамках греческого полиса

именно слово становится важнейшим инструментом руководства народом, отодвигая на второй план власть грубой силы.

Важно подчеркнуть, что сам Платон видел в своей философии своеобразный ответ всей греческой системе воспитания, в которой высоко ценилась роль именно поэтов⁶. Особое внимание его как философа было приковано к гомеровской поэзии. В «Государстве» и других диалогах Платон предложил альтернативную модель воспитания граждан, которая принципиально отличалась от традиционной модели. В виду этого обстоятельства его трактовка слова «герой» и скрывающегося за ним феномена становится еще более понятной. Платон хорошо понимает, что героическое — это, прежде всего, элемент мифа, предания. Поэтому он предлагает провести должную ревизию мифов, оставив только те, которые позволят наилучшим образом воспитывать молодежь⁷. Так в философии Платона устанавливается тесная связь между героизмом, мифом и искусством управления молодежью.

В поэзии Гомера герои действуют как вожди народов, которые воплощают в себе всю совокупную мощь своих племен. Эпический герой по выражению И. В. Шталь, всегда часть и целое, «каждый» человек племени и «все» племя одновременно. Отсюда его главенствующая роль в племени, народа, воинства, но вместе с тем теснейшая связь с ними. В гомеровском эпосе нет героя без племени, и нет племени без героя. «Даже в том случае, когда герой поднимается в своей славе до значения героя межплеменного, связи с племенем он не теряет». ⁸ Для Платона герой продолжает оставаться вождем, но этот вождь менее всего походит на главаря орды и становится воспитателем и учителем народа. Именно таким героем-учителем Платон изобразил Сократа, который в диалоге «Пир» был вполне определенно назван Эротом, то есть посредником между мудростью богов и человеческим невежеством.

Последнее обстоятельство крайне важно. Надо вспомнить, что философия Платона возникла в эпоху кризиса античного города-государства, когда уже не действовали старые законы морали, а новые были очень несовершенными. Подобно другим современникам Платон глубоко сознавал кризис общества, в котором он жил, и поэтому пытался выработать свой ответ на требования времени. Традиционный миропорядок, в сущности, распался, и для того,

⁵ Йегер В. Пайдея. М., 1997.

⁷ Платон. Государство, 386а–392с.

⁸ Шталь И. В. Художественный мир гомеровского эпоса. М.: 1983, С. 77.

чтобы восстановить разрушенные связи, Платону потребовался миф о герое, которому он придал свое оригинальное толкование.

Соединяя феномен героического с Эротом, Платон рассматривает героя как принцип, обеспечивающий связь между миром подлинного, божественного бытия и миром неподлинного, пребывающего в постоянном становлении человеческого существования. Отождествляя Эрота с Сократом, с «героическим племенем» софистов и ораторов, он представляет героя как личность, которая действует в реальном человеческом мире и несет в себе коллективную мощь народа. Герой у Платона, следовательно, — это в одно и то же время и принцип организации человеческой жизни, и личность, наиболее полно его воплощающая.

Таким образом, в античной мифологии героя была выработана символическая конструкция, соединяющая в себе крайне значимые культурные образы и представления. Миф повествовал о герое как о посреднике между богами и людьми, промежуточном звене между небом и землей, космическом деятеле, демиурге, организаторе порядка, борце с хаосом, живом воплощении мощи народа. Миф создал великую формулу «боги—герои—люди», посредством которой последующие формы общественного сознания (поэзия, философия и др.) пытались удержать суть и смысл человеческого существования. Но миф оперировал образами и именами, тогда как последующие формы мышления, особенно философия, попытались выработать ясные и четкие теоретические представления. Для античной философии миф о герое выступает особым предметом, который крайне непросто подвергнуть осмыслению. Платон для этого прибегает к юмору и уподоблению. Аристотель анализирует миф о герое посредством анализа трагического мифа, лежащего в основе трагедии. Подступиться к мифу напрямую античная философия не может, и это, как думается, вызвано тем, что сама философская наука остается еще крайне зависимой от мифа. В ней самой действуют те же принципы мифологического мышления, которые она пытается подвергнуть рефлексии. Пытаясь анализировать материал, предоставленный самим мифом, философия Платона и Аристотеля едва-едва способна дистанцироваться от него, что не позволяет ей увидеть в мифе всеобъемлющую форму общественного сознания, а в мифологии героя — его значимую структуру.

В эпоху Возрождения в кругах гуманистов возобновляется интерес ко всему античному. Деятели Возрождения реконструируют античность, воссоздают ее облик, стремясь подражать языку, нравам,

искусству одеваться и т.п. Их усилиями восстанавливается модель эпохи, которая сознается как окончательно ушедшая в прошлое⁹. Эта «модельность» античности делает ее обозримой, сопоставимой с другими, позволяет воспринимать ее как объект, материал для изучения.

Этим же чувством живой, серьезной, но все-таки игры, проникнуто и отношение к мифу. Деятели Возрождения называют себя героями, постоянно в письмах, беседах сравнивают себя с ними, рассматривают свою деятельность сопоставимой с деятельностью Геракла, Ахилла, описывают простые жизненные ситуации, используя классические античные сюжеты. Их понимание героев как посредников между небом и землей, полубогов, чьи деяния имеют космологический характер, существующих при жизни в облике смертных выдающихся людей, вполне соответствует античной формуле героя. Героический подвиг — это интеллектуальный труд. Очистить античные тексты от искажения, произнести блестящую речь — великое деяние, вполне заслуживающее всеобщего уважения и почитания. «Все люди почитают в этой жизни, как божественные, замечательнейшие среди человеческого рода и наиболее заслуженные души, а когда те расстаются с телами, им поклоняются в качестве богов, самых дорогих для высшего божества, которые древние называли героями», — утверждал один из деятелей Возрождения Марсилио Фичино¹⁰.

В отношении современных мифологий, которые также называют идеологиями, вырабатывается иная позиция. Они не связаны с коллективными представлениями народа, но касаются сознания масс, которые выступают совершенно особым носителем сознания. Массы — это не народ, а его, так сказать, осколки. Кроме того, массы возникают тогда, когда происходит распад народной жизни, и само формирование масс, связано с целым рядом обстоятельств, которые могут быть вполне конкретно описаны¹¹.

Одну из первых форм критики массового сознания дали К. Маркс и Ф. Энгельс.¹² Они толкуют массовое сознание как *наивное, склонное к мифам сознание*. В этом смысле марксистское толкование данного феномена глубоко родственно остальным традициям толкования массового сознания, распространенным в XIX веке; а также в первой половине XX столетия. Цель марксизма, как известно, заключается в том, чтобы привести наивное идеологическое

⁹ О сознании культурного разрыва с античностью, которое родилось в ренессансной Италии, см.: *Ортега-и-Гассет Х.* Человек в XV веке // *Человек*. 1992. №3.

¹⁰ См.: *Баткин Л.М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 111.

¹¹ О формировании масс см.: *Канетти Э.* Массы и власть. М., 1997.

¹² *Маркс К.* Капитал. Т. 1. М., 1983. С. 80–93.

сознание к точке, где оно сможет удостовериться в собственной наивности и покончить с нею. Однако следует заметить, что эта цель определяется, в свою очередь, особой уверенностью в том, что массовое сознание настолько наивно, что склонно *верить в истинность* своих мифов. Кроме того, в марксизме явно указывается на то, что творцы мифов выступают *обманщиками*, стремясь навязать потребителям мифов, массам, свои лживые поделки как нечто, содержащее в себе истину.

Опыты исследования массового сознания, предпринятые во второй половине XX века, показали, что марксистская критика идеологий уже устарела. Это особенно проявилось в ходе изучения современных мифологий. Как показывает С. Жижек, критика современных форм обработки массового сознания должна быть другой. Согласно Жижеку, современные творцы мифологий — не обманщики, а циники. Они даже больше не стремятся вводить в заблуждение, а просто, не стесняясь, навязывают массам те или иные стереотипы. Формирование современных мифов, следовательно, осуществляется вполне откровенно.

С. Московичи дал один из наиболее развернутых примеров социально-философского толкования проблемы мифа о герое применительно к феномену массового сознания.

Так, Московичи замечает: «Историки и социологи учат нас выявлять скрытые и безличные причины, действующие за фасадом событий и поведения людей. Они объясняют их власть объективными законами экономики и техники. За блеском так называемых великих людей они заставляют нас увидеть труд народа, работу промышленников и финансистов. Они предостерегают нас против мифа о герое, об этой провиденциальной личности, появление которой было бы достаточно, чтобы изменить ход истории». Однако, что же происходит? Общество, массы находятся в плену мифов о героях, считает Московичи. Мы являемся свидетелями того, как продолжают жить мифы о героях, меняющих и направляющих ход истории. «Этот миф продолжает с успехом разыгрываться. Он возрождается из пепла в строгом ритуале церемоний, в парадах и речах. Толпы участвуют в гигантских инсценировках на стадионах или около мавзолеев, которые оставляют далеко позади себя чествование римских или китайских императоров... Вожди наделяются чрезвычайной миссией. Они слышат долгожданными мессиями, пришедшими вести свой народ к земле обетованной. И, несмотря на предостережения некоторых светлых умов, масса видит себя в них, узнает и как бы обобщает в них себя. Она их боготворит и прославляет подобно «сверхчеловекам», наделенным

всемогуществом и всеведением, которые умеют служить людям, владея над ними. Пленённая и напуганная масса превращает этих новоявленных Заратустр в полубогов, все суждения которых непреложны, все действия справедливы, все речи истинны»¹³.

Формируя свои представления о герое, Московичи выдвигает, на первый взгляд уже известную со времен Гегеля идею: великие люди делают историю. Но ситуацию меняет позиция, с которой Московичи вслед за М. Вебером «смотрит на великих людей»: именно масса, толпа делает из великих людей героев (не необходимость, не «голос» абсолютной идеи), и это «делание» основано на системе представлений «коллективной иллюзии». Выявляя иррациональную сущность многих сторон поведения масс, он показывает, что *герой выступает для масс олицетворением возможности решения их основных проблем, что герой и массы смотрятся друг в друга как в зеркало*. Герой выступает как воплощение основной идеи толпы: это может быть идея социальной справедливости, свободы и т.д. Согласно Московичи, масса создает героев для удовлетворения своих недостижимых желаний. Герои, кроме того, нужны ей для того, чтобы получить ориентиры в своем движении. Масса признает в героях своих вождей. Они нужны ей, чтобы понукать самой собой, поскольку масса словно бы точно знает, что без героев не будет и ее самой. Мифологема героя в сознании массы выступает, следовательно, особым образом самой массы. Масса, неспособная сказать о себе «я», предоставляет сделать это собственному мифу о герое.

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать важное замечание. Следует различать миф о конкретном герое, который выполняет функцию фиксации в общественном сознании вполне определенного подвига или поступка, и более общую универсальную мифологему героя, которая является как бы обобщением всех исторически сформировавшихся героических мифов. *Мифологема героя — это исторически сформированная, обобщенная, хранящаяся в социальной памяти архетипическая форма, в которую как бы «отливается» деятельность каждого нового исторического героя, что и позволяет ему соответствовать общепринятому героическому статусу.*

¹³ Московичи С. Век толп. М., 1998. С. 24–25.

Сказка

*Сказка – ложь, да в ней намек,
Добрым молодцам урок.*
А.С. Пушкин

Сказки являются непосредственным отображением психических процессов коллективного бессознательного, поэтому по своей ценности для научного исследования они превосходят любой другой материал. В сказках архетипы предстают в наиболее простой, чистой и краткой форме, благодаря этому архетипические образы дают нам ключ для осмысления процессов, происходящих в коллективной психике. В мифах, легендах или другом более развернутом мифологическом материале мы приходим к пониманию базисных структурных образований (паттернов) человеческой психики, постигая их сквозь культурные наслоения. Таких специфических культурных наслоений в волшебных сказках значительно меньше, и поэтому они с большей ясностью отражают базисные паттерны психики.

Согласно концепции К.Г. Юнга, любой архетип, в сущности, является неведомым психическим феноменом, а следовательно, невозможно сколько-нибудь удовлетворительно перевести содержание архетипического образа на язык мышления. Лучшее, что можно предпринять в данном случае, — это попытаться описать его либо на основе собственного психического опыта, либо опираясь на данные сравнительных исследований, в которых проясняется, если так можно выразиться, вся цепь ассоциаций, окружающих собой архетипические образы. Таким образом, волшебная сказка сама и является своим лучшим объяснением, а ее значение заключено во всей той совокупности мотивов, которые объединены ходом развития сказки. Выражаясь метафорически, бессознательное находится в таком же положении, как и человек, увидевший или испытавший нечто необычное и желающий поделиться своими впечатлениями с другими людьми. Но так как то, с чем он столкнулся, никогда еще не было сформулировано с помощью понятий, ему не хватает средств для адекватного выражения впечатлений. В подобной ситуации человек обычно предпринимает многократные попытки объяснить случившееся. Пытаясь вызвать у слушателей ответную реакцию, он интуитивно использует аналогии с уже известными фактами, дополняет и развивает свою точку зрения до тех пор, пока не убедится в том, что его поняли правильно. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что любая волшебная сказка является относительно закрытой системой, выражающей некое сущностное психологическое

значение, содержащееся в ряде сменяющих друг друга символических картин и событий, посредством которых оно и может быть раскрыто.

Обычно разные волшебные сказки дают усредненную картину различных этапов или стадий такого взаимодействия. Одни сказки более подробно задерживаются на начальных стадиях, связанных с проблемой тени, а о том, что происходит дальше, дают лишь общее представление. Другие особое значение придают рассмотрению анимы и анимуса, а также образов отца и матери, стоящих за ними, замалчивая при этом проблему тени и всего того, что с ней связано.

Третьи же акцентируют свое внимание на мотиве недоступности и недостижимости сокровища и на связанных с этим переживаниях. Несмотря на различие делаемых акцентов, по своему значению все сказки равны, так как в мире архетипов нет градации ценностей: любой архетип по своей сути является не только одной из форм коллективного бессознательного, но и его отражением в целом.

Однако не следует рассматривать архетипический образ как статический, так как он вместе с тем представляет собой сложный символический процесс, включающий в себя и другие образы. Другими словами, можно сказать, что архетип — это специфический психический импульс, действующий наподобие отдельного луча радиации и одновременно как единое магнитное поле, распространяясь по всем направлениям.

Таким образом, ведущий архетип в качестве потока психической энергии «системы» пронизывает все остальные задействованные архетипы.

Изучение сказок началось еще с античности. Так, уже в диалогах Платона можно прочесть о том, как в давние времена старые женщины рассказывали своим детям символические истории — мифы. Уже тогда сказки были связаны с воспитанием и обучением детей.

Большое внимание теории сказки, изучению различных школ и направлений, связанных с этой проблемой, уделяется в работе М.-Л. фон Франц «Психология Сказки. Толкование волшебных сказок»¹, где выделены следующие основные научные направления.

1. Направление, созданное братьями Гримм. Религиозные искания побудили знаменитых братьев Гримм заняться собирательством фольклорных сказок. Тем не менее, братья Гримм еще не обладали тем научным подходом по отношению к сказкам, в соответствии с которым работают современные фольклористы и этнографы, которые пытаются записывать сказки дословно, оставляя

¹ См. подробнее: Франц М.-Л., фон. Психология Сказки. Толкование волшебных сказок. Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке. СПб, 1998.

их в таком виде, в каком они были произнесены самими рассказчиками. Собрание сказок, опубликованных братьями Гримм, имело громадный успех. Национальные собрания сказок стали создаваться в каждой стране. Исследователи были потрясены огромным количеством повторяющихся тем: одна и та же тема в тысячах вариаций вновь встречалась во французских, русских, финских и итальянских собраниях. В связи с этим возобновился и интерес к исследованию сохранившихся следов «древней мудрости» или «веры».

2. Так называемая символическая школа, наиболее яркими представителями которой были Гейне, Ф. Кройцер и Гёррес. Основная идея, развиваемая данным направлением, заключалась в том, что сказки и мифы — это символическое отображение глубинной философской мысли, а также своего рода мистическое учение о самых сокровенных истинах, касающихся Бога и мира.

3. Данное направление связано с историческим и научным интересом к проблеме происхождения повторяющихся мотивов. Так как в то время гипотеза о коллективном бессознательном или о единой психической структуре еще не существовала (хотя некоторые авторы косвенно указывали на нее), возникло желание установить источник волшебных сказок и механизмы их миграции. Подобные теории пытались создать и многие ученые. В результате с целью объединения проводимых исследований был создан фольклорный центр, так называемая «финская школа», первыми представителями которой были Каарле Крон и Антти Аарне (Kaarle Krohn и Antti Aarne). Они, в свою очередь, утверждали, что невозможно указать какую-либо одну страну, откуда вели бы свое происхождение все волшебные сказки. Скорее всего, следует предположить, что разные сказки возникли в разных странах. Они собрали множество сказок, разделив их по типам. Идея заключалась в следующем: например, если из всех сказок о «красавице и чудовище» или сказок, где главному герою помогает какое-либо животное выбрать самую лучшую и подробную версию, наиболее поэтичную и понятную, то именно она и будет являться первичной, а остальные следует рассматривать как производные от нее. Исследования в этом направлении проводятся до сих пор.

4. Литературоведческая школа. В рамках данной школы различия между разного рода рассказами (а именно: мифами, легендами, развлекательными историями, сказками о животных, рассказами-шутками и классическими волшебными сказками) рассматривались с чисто литературной и формальной точки зрения. Данное направление создало свой тип исследования. Используя обычный для литературоведения метод, исследователи начали

проводить, например, сравнительный анализ героя легенды с типом героя в классических волшебных сказках и т. д.

5. Последнее, современное, направление представлено этнологами, археологами и специалистами по мифологии и сравнительной истории религии. Практически все они знакомы с работами К.-Г. Юнга и его психологией и, тем не менее, в своей интерпретации мифологических мотивов неверно используют его идеи, умалчивая как о его гипотезе, так, естественно, и о его имени. Однако человеческая индивидуальность и ее психическая структура не рассматриваются в качестве отправной точки для создания мифологических символов. Если так можно выразиться, они «сидят» в центре архетипа, предоставляя ему возможность самому поэтично и «научно» себя амплифицировать. В области мифологии известны такие имена, как Петтацоне (Pettazone), Ю. Швабе (Julius Schwabe, Archetyp und Tierkreis), а также Мирча Элиаде. В том же ключе работают со сказками Отто Гут (Otto Huth), Р. Грейвс (Robert Graves) и отчасти Эрих Фромм.

В научной литературе делаются попытки разделения сказки и мифа. Строгое различие мифа и сказки имеет большое значение, как теоретическое, так и практическое. В теоретической плоскости оно связано с вопросом о соотношении первобытной синкретической идеологии (а на более поздней стадии — религиозной идеологии) и искусства. Сказка обычно трактуется как явление чисто художественное, а в мифе неразличимы элементы бессознательно-поэтические, зачатки религиозных и донаучных представлений, часто имеются следы связи с ритуалами. Практически очень важно разграничение мифа и сказки в архаической культуре, поскольку «первобытные» сказки еще сами не отпочковались окончательно от мифов, к которым восходит в конечном счете их жанровый генезис. На трудность такого разграничения в рамках первобытного фольклора не раз указывали крупнейшие знатоки мифологии американских индейцев, например такие, как Ф. Боас и С. Томпсон. С. Томпсон считает миф разновидностью сказки². Некоторые, наоборот, склонны все первобытные сказки называть мифами³. Спорадически в качестве компромисса появляется термин «мифологические сказки»⁴. При издании подобных текстов терминологический разнобой очень велик.

² Thompson S. Myth and Folk-Tale / Journal of American Folklore, 1955. Vol. 68. № 270.

³ См., например, сборник статей о фольклоре культурно-отсталых народов под общим названием "The Anthropologist Looks at Myth" (Austin; London, 1966).

⁴ См., например: *Мифологические сказки и исторические предания эпических / Записки, введение и комментарии Б.О. Долгих. М., 1961.*

Он отражает как факт реальной близости мифов и архаических «сказок», так и путаницу в самой науке.

Следует отметить, что не только в первобытном фольклоре происходит смешение мифа и сказки. Такое смешение имеется и в древнегреческой традиции, которой принадлежит сам термин «миф». Многие греческие «мифы» можно рассматривать как типичные сказки или исторические предания. Само слово «миф» обозначает рассказ, повествование, басню и т. п. Это исходное понимание мифа нельзя считать полностью анахронистическим, ибо мифы несводимы к чистым «представлениям», «объяснениям», воплощению элементарных эмоций, описанию обрядов и т. д. Мифические представления о космосе, социально-родовых отношениях, обычаях, обрядах, формах поведения и т. п., как правило, передаются в виде рассказа о происхождении тех или иных элементов природы, культуры, об установлении обрядов и обычаев. Иными словами, первобытный миф принципиально этиологичен и принципиально повествователен. События давно прошедших времен первотворения оказываются своеобразными «кирпичиками» мироустройства. Поэтому противопоставление мифа и сказки как явлений, относящихся к разным сферам – «мировоззрения» и «повествования» – несостоятельно.

За полтора столетия существования науки о фольклоре выдвигались различные конкретные критерии для отделения мифа от сказки. Представители так называемой мифологической школы XIX века различали прежде всего повествования о богах или героях, тематику небесную (до Маннгардта, открывшего земную «нижнюю» мифологию) или земную. Неомифологи-ритуалисты (Сэнтив, Рэглин и др.) выдвигают на первый план прочность связи с ритуалом. Психолог О. Ранк считает миф откровенным выражением эдипова комплекса, а сказку (возникшую в период упорядоченных семейных отношений) – завуалированным, с вытеснениями и подменами⁵. Другой психолог, Геза Рохайм⁶, сходным образом различает миф и сказку по их отношению к так называемому *Super ego*: мифы созданы с точки зрения «отцов» и рисуют трагически смерть и апофеоз «первоотца», а сказки – с позиции «сыновей», что ведет к подсознательным заменам (демоны – плохие родители), а также к торжеству эроса и счастливому концу.

Популярная на Западе неомифологическая школа в литературоведении (во многом опирающаяся на психоаналитика

К. Юнга) тяготеет к полному переносу признаков мифа не только на сказку, но на литературу в целом, стирая таким образом всякие грани между ними. А. Йоллес⁷, видевший в сказке и мифе «простые формы», непосредственно вырастающие из самого языка, связывал миф с вопросительной формой, а сказку – с идеальным уровнем опитатива. Немецкий сказковед Фридрих фон дер Лайен называет сказку «игровой формой» мифа⁸.

Классик американской этнографии Ф. Боас указывал на признаваемую самими аборигенами важность отнесения действия в мифах (в отличие от сказки) к стародавним временам. Американский ученый У. Бэском⁹ противопоставляет миф и сказку по признакам веры (реальность – вымысел), времени и места (определенные – неопределенные), отношения (религиозное – нерелигиозное), особенностям главного героя (нечеловеческий в мифе – как нечеловеческий, так и человеческий в сказке), по обстановке рассказывания. Американский структуралист Алан Дандес видит различия мифа и сказки в коллективном или индивидуальном характере исходной «недостачи» или нарушенного табу в завязке повествования¹⁰. Сходный критерий еще ранее выдвигался Е.М. Мелетинским¹¹. Заслуживает внимания, что американские структуралисты А. Дандес и супруги Маранда¹² не находят структурных различий между мифом и сказкой, а лидер французских структуралистов К. Леви-Строс считает, что различие между мифом и сказкой чисто количественное: в сказке ослаблена транспозиция темы (свободнее замены, большая возможность «игры»), и сказки сконструированы на основе более слабых противопоставлений (локальное, социальное, моральное, а не космологическое, метафизическое, природное).

Ведутся споры о том, является ли связь с ритуалом обязательной для мифа. Современные неомифологи, как уже отмечалось, склонны видеть в мифах исключительно отражение обрядов и даже в известном смысле их составную часть. Естественно, что в отрыве мифа от ритуала они усматривают главную предпосылку для превращения мифов в сказки. Эта концепция страдает односторонностью. Даже у

⁷ См.: Jolles A. Einfache Formen, Legende, Sagen... Halle/Saale, 1929; 2. Aufl. 1961.

⁸ См.: Leyen F. von der. Mythos und Märchen / Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Göttingen, 1959.

⁹ См.: Bascom W. The Forms of Folklore / Journal of American Folklore. 1965. № 307. P. 5.

¹⁰ См.: Dandés A. The Morphology of North American Indian Folktales № 195. Helsinki, 1964 (FFC № 195).

¹¹ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 24.

¹² См.: Maranda E., Maranda P. Structural Models in Folklore / Midwest Folklore. 1962. Vol. 12.

© Александр Назаров

⁵ См.: Rank O. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Wien, 1919.

⁶ См.: Roheim G. Myth and Folk-Tale / American Imago. 1941.

© Александр Назаров

австралийцев записаны многочисленные мифы, не имеющие обрядовых эквивалентов и обрядовой основы для своих сюжетов. Э. Станнер показал в своем интересном исследовании «О религии аборигенов»¹³, что между мифами и обрядами североавстралийских племен большей частью обнаруживаются внутреннее единство и структурное тождество, но это вовсе не результат происхождения мифа от обряда, что наряду с ритуальными мифами имеются «амифные» ритуалы и «неритуальные» мифы. В культурах менее архаических, чем австралийская, неритуальных мифов еще больше. Однако для тех мифов, которые все же имеют обрядовую основу и тесно переплетены с ритуалами (являясь их составными частями или обязательным «комментарием» к ним), разрыв непосредственной связи с ритуальной жизнью племени, безусловно, есть первый шаг в сторону сказки. Следует заметить, что и независимо от живой связи с конкретным обрядовым действием рассказывание мифов в первобытном обществе обставилось известными условиями и запретами в смысле места и времени, рассказчика и аудитории, исходя из веры в магическую силу слова, повествования. Реликты различных запретов такого рода сохраняются очень долго.

Отмена специфических ограничений на рассказывание мифов, допущение в число слушателей «непосвященных» (женщин и детей) невольно влекли изменение установки рассказчика и развитие развлекательного момента. Речь идет о десакрализации – важнейшем стимуле для превращения мифа в сказку. Самый «механизм» десакрализации и его значение отчетливо видны на тех же австралийских примерах. Из тотемических мифов изымается священная информация о мифических маршрутах тотемных предков; зато усиливается внимание к «семейным» отношениям тотемных предков, их ссорам и дракам, ко всякого рода авантурным моментам, по отношению к которым допускается большая свобода варьирования и тем самым выдумки¹⁴.

Десакрализация неизбежно ослабляет веру в достоверность повествования. Она, разумеется, не приводит сразу к сознательной выдумке, к восприятию повествования как «небылицы», но строгая достоверность уступает место нестрогой достоверности, что в свою очередь открывает путь для более свободной и разрешенной выдумки, фантазии рассказчика. Соотношение сакральности (достоверности) и несакральности (недостоверности) как раз лежит в основе

терминологических различий между двумя категориями повествовательного фольклора у аборигенов – носителей архаических фольклорных традиций. Разумеется, вера в подлинность рассказываемого возможна и без сакрализации. С другой стороны, десакрализованный миф – еще не сказка в строго научном понимании. У меланезийцев и полинезийцев, в отличие от австралийцев и папуасов, большинство популярных мифов не имеет священного характера, и нет уверенности, что они имели такой характер в прошлом.

Очень характерный признак мифа – отнесение действия к мифическим временам. В развитой сказке их вытесняет зачин, указывающий на неопределенное время и место действия.

Формирование классической формы сказки завершилось далеко за историческими пределами первобытнообщинного строя, в обществе, гораздо более развитом. Предпосылкой был упадок мифологического мировоззрения, которое «превратилось» теперь в поэтическую форму сказки. Это и был окончательный разрыв синкретической связи с мифом. Очень существенным моментом формирования классической формы сказки является отрыв сказочной фантастики от конкретных «племенных» верований, создание весьма условной поэтической мифологии сказки.

Классическая сказка отлична от мифа и от не полностью отпочковавшейся от него первобытной сказки и структурно. Первобытный миф представляет собой серию «потерь» и «приобретений», связываемых деяниями мифических героев, а классическая сказка дает сложную ступенчатую иерархическую структуру, основу которой составляет противопоставление предварительного испытания основному. Так, В. Я. Пропп отмечал, что в результате предварительного испытания (проверка свойств героя, знания им правил поведения, его доброты) герой получает от «дарителя» лишь чудесное средство, с помощью которого он в основном испытании – подвиге – достигает важнейшей сказочной цели – ликвидации первоначальной потери, беды, «недостачи». Очень часто за основным испытанием следует дополнительное испытание – на идентификацию: герой должен доказать, что именно он совершил подвиг, а не соперники-самозванцы¹⁵.

В мифах, легендах или любом другом, более развернутом, мифологическом материале мы постигаем базисные паттерны человеческой психики, преодолевая множество культурных наслоений. Сказки же отражают эти паттерны в психическом более ясно и четко,

¹³ См.: Stanner W.E.H. On Aboriginal Religion. Sidney, 1966

¹⁴ См. подробней: Мелетинский Е.М. Повествовательный фольклор австралийцев / Мифы и сказки Австралии / Собр. К.Лапглю-Паркер. М., 1965.

© Александр Назаров

¹⁵ См.: Пропп В.Я. Мифология сказки. Л., 1928; 2-е изд. М., 1969.

© Александр Назаров

так как включают гораздо меньше специфического культурного материала.

С нашей точки зрения, сказки всегда были прекрасным инструментом управления и трансформации. Через сказки передавались из поколения в поколение культурные ценности; с помощью сказок выражались различные идеи, чтобы людям было проще их понять и чему-то научиться. Древние рассказчики помогали найти ответ на многие сложные вопросы, выражали невыразимое и поддерживали в трудные времена. Они воспламеняли воображение своих слушателей с помощью слов и зрительных образов; устанавливали с ними тесный контакт и добивались невероятного уровня эмпатии.

Выражение эмоций в процессе рассказывания и слушания сказок всегда было исключительно человеческой чертой. Более того, обычно в такой ситуации выражать эмоции — нормально и безопасно. Ведь цель сказок — передавать не только факты и информацию, но и мысли, идеи и чувства. Отчасти роль традиционного рассказчика состояла в том, чтобы отвечать на вечные стереотипы: «Как мы сюда попали?», «Когда мир закончит свое существование?», «Что с нами происходит после смерти?» и т.д. Притчи, мифы и легенды были созданы для того, чтобы отвечать на подобные вопросы и дать слушателю ощущение комфорта. Вот как пишет о сказках Бруно Беттельхейм: «Волшебные сказки говорят нам: полная радости и смысла, счастливая жизнь возможна, несмотря на все бедствия, — но только если мы не уклоняемся от опасных битв, без которых человек никогда не сможет постичь свое истинное предназначение»¹⁶.

Когда мы слышим сказку — современную или традиционную, реальную или вымышленную, ее смысл может расширить наш собственный опыт, пусть хотя бы и на мгновение, и научить, пусть иногда бессознательно, видеть «карты реальности» других людей. Именно поэтому наш разум часто трансформирует то, что мы услышали о других людях, в нашу собственную ситуацию. Если послание истории вызывает в нас эмоциональный отклик, значит, она может стать для нас источником важных знаний о самих себе и собственных эмоциях.

¹⁶ Bettelheim, B. The Uses of Enchantment: The meaning and importance of fairy tales, Penguin, London., 1991

Героиня

...эмансипированная женщина стала синонимом развратной женщины.

Н. Лесков

Не эмансипированная и уподобленная мужчине женщина, а вечная женственность должна играть будущую роль в грядущий период истории.

Н. Бердяев

Изображение героини в русской литературе часто неразрывно связано с вопросом о предназначении женщины, о правомерности и неправомерности женской эмансипации. От чего же предполагается освободить женщину?

Ab ovo. «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева»¹ (2: 11 – 13). Вслед за Священным писанием Домострой определил место женщины в доме, семье очень строго, особый упор делая на чувстве долга и на нравственных основах семейной жизни. Домострой жестко ограничивает свободу передвижения женщины (жены), не говорит (не допускает мысли) о свободе любовного выбора².

В русской литературе обнаруживается линия, прямо связанная с евангелиевской трактовкой женщины, как существа, в муках должной избывать свой грех. «Впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (2:15). То есть избывание греха связано со строжайшим исполнением нравственных законов.

Интересно, что Пушкин изображает Татьяну Ларину христианкой по сути. Без прямых указаний на детали эта тема присутствует в нравственном существе героини. Татьяна не способна разрушить счастье своего мужа (Всех выше грудь и плечи поднимал// Вошедший с нею генерал).

В. Белинский в том, что Татьяна отвергает Онегина, видит ее слабость. Неистовый критик принадлежал той эпохе, над которой возымели особую власть просветительские взгляды освобождения, эмансипации женщины. Он истолковывал поведение Татьяны, как поведение светской дамы, не желающей расстаться с комфортом.

¹ Первое послание к Тимофею святого апостола Павла.

² Домострой. СПб.: Наука, 2000. См гл. 12,16,25,27, 29, 33,34, 40, 41, 42.

Белинский грешит не только с воззрений этических, но и с точки зрения сословных традиций, так как замужняя дама приобретает большую свободу, чем дворянская девушка (крестьянская женщина, наоборот, теряет в замужестве свободу). Для Пушкина важна моральная сторона выбора героини, упрек же Белинского не случаен. В 60-е гг. XIX века многие нравственные категории получили новую оценку и в особенности, встречая противников и сторонников, вопрос об эмансипации женщины. К 50-60 годам позапрошлого столетия «женский вопрос» был уже теоретически поставлен и обсужден на Западе в целом ряде публицистических очерков, социологических исследований, моральных трактатов, полемических брошюр и других изданий, среди которых особенно выделялась статья Джона Стюарта Милля «Об эмансипации женщины».

В России проблема женской эмансипации, так или иначе, затрагивалась всеми известными писателями – А.И. Герценом, И.С. Тургеневым³, И.А. Гончаровым, Л.Н. Толстым, Ф.М. Достоевским. Широко обсуждалась эта тема на страницах журналов «Современник», «Русское слово», «Отечественные записки», «Вестник Европы». В Петербург пожаловала госпожа де Сталь, не обошлось и без влияния романов Жорж Санд.

Яростным защитником прав женщин становится Н.Г. Чернышевский. Идея эмансипации присутствует в каждом из его художественных произведений и декларируется в программном романе «Что делать?». Для Н.Г. Чернышевского идея освобождения женщины приобретает самодовлеющий характер, он отстаивает право женщин на самостоятельный и независимый труд, который обеспечил бы женщине экономическую независимость, стал основой женского чувства собственного достоинства. Чернышевский утверждает первое право женщины на выбор в любви, в своих письмах к Ольге Сократовне пишет о полной ее свободе в любовных делах. (Эти теоретические установки не смогли избавить Чернышевского от душевных страданий в связи с многочисленными любовными увлечениями его жены). Счастливые супруги у Чернышевского не злоупотребляют физическими контактами и находят взаимное удовлетворение в частых и долгих разговорах.

У Чернышевского нашлись очень серьезные оппоненты в лице Н.С. Лескова, Ф. Достоевского и Л. Толстого. Последовательно

³ Тип «тургеневской женщины» часто называют идеалом. Тургенев говорит о любви не столько как о любви-наслаждении, сколько о любви-жертве, болезни, страдании. У Тургенева наблюдается сопоставление женщины положительной (святой, идеальной) и отрицательной (грешной, развращенной),

проводил свою линию Н. С. Лесков – убежденный враг женской эмансипации, утверждавший, что нужны добрые жены и добрые матери, в них нуждается Россия более, чем в гениальных министрах и генералах, что чтить следует женщину хорошую семьянинку, и от этого идеала истинный русский человек не должен отступаться. Ф. М. Достоевский неоднократно пародировал эмансипированных женщин и их образ жизни (вспомним хотя бы рассказ «Крокодил», где многие увидели семью Чернышевских). Достоевский иронизирует по поводу внешней и внутренней сути эмансипации. Его перу принадлежат не только иронические пассажи в «Преступлении и наказании», но и, например, стихотворение «Офицер и нигилистка». Стихотворение малоизвестно современному читателю, поэтому позволим большую цитату:

«Нигилистка объясняется хоть и глупо, но вполне по Дарвину. Офицер тоже выдерживает характер: эстетик и отличается позорною слабостью к полу (*le sexe*). Так что если б не было так глупо, то было бы, может быть, и умно. Вообще это произведение бездарности, одушевленной благородными чувствами. Впрочем, вот вся эта сцена в стихах с ее ретроградным заглавием.

Борьба нигилизма с честностью
(Сцена почище комедии)

Действующие.

Офицер, впрочем отставной и из Костромы, 40 лет, собой как и все; капельку толст. Со шпагой и при своем капитале. Желает исполнить закон. Но слышал о нигилистах и, прежде чем выбрать невесту, желает истребить их всех до единого. С этой целью прибыл в столицу. Читал не много, слышал не ясно. О фиктивном браке не имеет понятия, что и составляет фатум статьи. Губит себя излишним благородством души, хотя заметно неостроумен. Пылк. Поражается умом. При всякой новой идее стоит как баран, увидавший новые ворота; но, раскусив противуречие, мигом весь краснеет как индийский петух и сердится. Вообще глупая

Нигилистка, 22 года, стрижена. Особа путешествующая. Слушала лекции; делала ответы, видала виды. Хитра и пронырлива. Фанатична. Брюнетка, стройна, недурна очень и знает это. Напоминает осу. Любит горькое. Пропагандирует где попало, даже на лестницах.

Занавес подымается

Дрянной кирпичный портик, старый и выкрашенный желтою краскою. Двенадцать обколотых узеньких ступенек. Офицер с неопущенною шпагой наголо бежит вверх по ступенькам, кричит и желает истребить всех нигилистов. Навстречу ему медленно спускается нигилистка. Их взгляды встречаются. Офицер поражен; останавливается.

Нигилистка

Куда стремишься, офицер?

© Светлана Коневец

Офицер

Стремлюсь освободить Россию!

Нигилистка (с вывертом)

Давно ль, мой милый «командер»,
Ты влопался в сию стихию?

Офицер (со строгостью)

Давно ль власы остригла ты?

Нигилистка (полузакрывающая ресницы)

С тех пор как о вопросе женском
Познала первые мечты.

Офицер (пораженный снова)

Служив в просторе деревенском
Среди природной простоты,
Не мог познать я сих вопросов.
Во всем полку один лишь Носов,
Поручик, «Сына» получал.
Но о вопросах «Сын» молчал.
Спрошу тебя как верный Росс,
Что значит женский сей вопрос?

Нигилистка

Мне кажется, что ты не рос.

Офицер

Я Росс!!

Нигилистка

Но ты меня не понял.
Я говорю, что ты не рос,
Лишь в смысле том, что не дорос.

Офицер

Твой каламбур меня не пронял.

Нигилистка

Но я сейчас тебя пройму.
Представь, что, снова в Кострому
В фиктивном браке возвратясь
И уж на церкви не крестясь,
Ты приступил со мной скорей
К распространению идей...⁴

Прекрасная ниспровергательница устоев доводит Офицера до истерики:

«... Офицер (не своим голосом)

О нигилистка! Караул!

Нигилистка бежит и, подобно тигрице, с хохотом прыгает со ступенек портика. Вот тут-то офицер и хотел было окончательно заколоть ее, но эстетика опять помешала делу: легкокрылая грациозность прыжка и обаятельная прелесть мелькнувшей из-под платья пяточки вдруг и сразу останавливают его столбом на месте и красного, подобно воротнику.

На горизонте показывается тень как бы Андрея Краевского.

Занавес опускается».

Здесь в забавной форме представлены все приметы эмансипированной женщины: занятие науками, смелые разговоры, стрижка⁵.... Дело не во внешней насмешке, дело в вещах сущностных. Достоевский был убежден, что хрустальный рай и эмансипация имеют внутренний порок. Люди 60-х гг. XIX в. уповали на разум как на Бога. Разум заменяет Бога. Этот же постулат применяется к женщине. Достоевский же говорит, что природа человеческая ретроградна, что человеку бывает чрезвычайно приятно самого себя обмануть. Описывая отношения Верховенского и Ставрогиной, Достоевский пишет: « Великая тайна – сердце человеческое, а женское особенно».

У Чернышевского, осознав, что быть падшей женщиной дурно, Крюкова исправляется во имя «досмертной» идиллии с Кирсановым. Достоевский показывает другое: если даже в женском сердце достаточно сил победить, герой не в состоянии ее спасти. Спасение не в перемене внешнего положения женщины (Стоит Крюковой уйти из дома разврата – и она спасена.). Все решается на уровне разума. Как только Крюковой объяснили, что ее положение дурно, как только она это поняла, то, будто по волшебству, исправляется. У Достоевского Соня Мармеладова – праведница. Все более сложно объяснить, одного разума мало. Дело не в том, что женщина пала, глубже пали все вокруг, так как в каждом человеке разверзается бездна, и часто победить в себе чудовище не поможет ни разум, ни хрустальный дворец.

Другой оппонент Чернышевского – Л.Н. Толстой. В романе «Война и мир» представлена эмансипированная женщина Элен. Она демонстрирует линию поведения, идущую от Наполеона. Он первый подал пример развода. Элен пытается выйти замуж при живом муже, прикидывает, как это выгоднее сделать. Более того, Элен пытается изменить веру.

Толстой показывает, что часто эмансипация становится освобождением от нравственных обязательств. Писатель задается вопросом: «Должна ли женщина желать свободы?» В финале романа женщина, выполняя свои извечные обязанности, не имеет возможности пользоваться свободой. И есть нечто в этих обязанностях, что больше, чем правда. Толстого часто упрекали в таком финале. Вспоминая Наташу первого бала, нельзя не сожалеть

⁵ Символом и одновременно маркировкой «новой» женщины становилась стрижка, вернее, коротко остриженные волосы взамен сложной модной прически или длинных открытых кос у девушек. Чтобы стать свободной, женщине необходимо было «освободиться» от привычного телесного опыта. Поэтому стрижка волос чаще всего и становилась тем символическим жестом, которым женщина открывала для себя новый путь в жизни.

о чем-то утраченном. Но Толстой показывает, что цветение души Наташи было подготовкой к тяжелому труду, который она несет как жена и мать. Ее дети – богатая пища для ее внутреннего существа.

В романе «Анна Каренина» тема истинного и мнимого освобождения женщины – главная. Традиционная литературоведческая трактовка (женщина соединилась с возлюбленным вне брака назло обществу) поверхностна.

Анне и Вронскому соединение представлялось истинным счастьем, но когда это произошло, Анна склоняет свою некогда гордую голову и произносит: «Какое счастье? Смерть...». И Толстой доводит до конца эту тему. Он жесток по отношению к Анне. По Толстому, материнство – единственное, что оправдывает брак. Если в начале романа Анна – страстно любящая мать, ее брак с Карениным приближен к христианскому идеалу, то брак с Вронским, брак для наслаждения – безнравственен. Поэтому она, скорее, уговаривает себя любить свою дочь, чем испытывает подлинное чувство: Анна не помнит милых подробностей младенчества дочери, но не забывает своего раздражения по поводу беременности и своей внешней, как ей кажется, женской непривлекательности. Толстой осуждает Анну за то, что она любит Вронского как любовница, и их любовь высвечивается в сценах, связанных со смертью. Неправедная любовь неразрывна с ужасом, страхом греха и смертью. Так, Анна сообщает о своей беременности на скачках, и Вронский ломает хребет своей любимой лошади Фру-Фру. Сцены смерти и разрушения сопровождают пару Анна–Вронский.

Толстой показывает, что и счастливый брак не может существовать без трагического, но союз только любовный основан на разрушении. Анна совершает то, чего не сделала Татьяна. Ее страсть оставляет трагический след в жизни Вронского, Каренина, Сережи.

Анна осуществляет идеал эмансипированной женщины: много читает, пытается писать, говорит умно и небрежно. Глазами Левина, любясь красотой, умом, образованностью, простотой и задушевностью Анны, Толстой пишет: «Какая удивительная, милая и жалкая женщина»⁶. Для Толстого это всего лишь разные формы лжи, так как для Анны нет правды в главном, нет того, что есть в Татьяне. Право на выбор, по мнению писателя, существует для женщины только во внешних формах.

Современное общество увлекается игрушками. Конечно, глупо отказывать женщине в эмансипации вообще. Но сбылась и обратная сторона предсказаний русских писателей. Женщина не освободилась от одиночества, тянет тяжелый воз, лишилась многих привилегий. Невозможно найти другую страну, где столько писателей восхищались и воспевали женщин за сильный характер и необыкновенные способности. Но в этой же стране сила обернулась женским проклятием.

⁶ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 12 томах. Т.9. М., 1959. С.295.

Масоны

Масонство не принадлежит ни к какой стране, его нельзя назвать ни французским, ни шотландским, ни — американским. Оно не может быть ни шведским в Стокгольме, ни прусским в Берлине, ни турецким в Константинополе, потому только, что оно там существует. Оно одно и всемирно. Оно имеет многие центры своей деятельности, но в то же время имеет один центр единства.

А. Д. Философов.

С первых дней своего существования масонские ложи считались тайными организациями, куда непосвященные не принимались. Масоны устанавливали ритуал приема в свою организацию и некоторые обряды. Молоток, угольник, циркуль и другие инструменты каменщиков служили для них символами, каждый из которых был или напоминанием для масона об его обязанности, или символизировал какое-нибудь положительное качество, которого нужно было достигнуть. Большею частью масонами становились глубоко верующие люди, которые на свою «строительную» деятельность смотрели как на подражание Великому Зодчему, Строителю Миров, поэтому Бог получил у них название Великого Архитектора и Великого Строителя.

Вера в Высшую, руководящую развитием жизни в Мироздании Силу, братство всех людей и народов, общность и единство религий и служение общему благу стали основными принципами учения масонов.

Будучи тайными организациями, претендующими на власть, эти ордена связывают свое формирование со строгой инициацией. Инициация является, прежде всего, одной из форм передачи властных полномочий, обязательным условием которой служит наличие некоей организационной структуры или инициатической организации, разделяющей ценности и практикующей ритуалы, заимствованные ею из глубокой традиции. (По мнению Р. Генона, только эзотерические организации могут считаться собственно инициатическими, все же остальные, включая и религиозные, хоть и осуществляющие ритуальные «посвящения», но не связанные с высшим принципом, таковыми не являются.) Эпоха подобных организаций в Европе заканчивается вместе с существованием

герметических христианских сект Средневековья, и до XIX века дошли лишь две организации, пережившие существенную деградацию, но все же причастные истинно традиционному источнику, имеющие большое число разновидностей и ответвлений, — масонство и «компаньонаж»¹. Истинный источник инициации всегда имеет нечеловеческое, сакральное происхождение, и авторы инициатических ритуалов и символов всегда анонимны.

Для романтического мышления начала XIX принципиально характерно недоверие к видимой реальности, романтизм подозревает, что «истинная реальность отличается от того, что явлено взору, что истинная власть действует тайно, что история, экономика, мысль человеческая приводятся в движение вовсе не теми механизмами, какие видит простодушный наблюдатель»². Именно вера в особенное могущество тайных сил в первой половине XIX века и привела к бурному росту тайных обществ политического и религиозного толка, как вымышленных, так и реальных.

Первоначально власть как форма управления духовными влияниями исходит из высшего инициатического центра, распространяясь по иерархизированным структурам; этот высший центр и является хранителем традиции. Все тайные братства, ложи, ордена и созданные масонами организации роднят между собой три черты: герметичность, то есть закрытость их для непосвященных; иерархия структуры управления; скрытая даже для их членов окончательная Конечная Цель (Замысел, План). Британская энциклопедия, определяя масонство как «учение и практику секретного братского ордена, крупнейшей всемирной организации»³, подчеркивает, что свое профессиональное мастерство масоны используют для влияния на властные структуры и для прорыва в них.

Жесткая иерархичность и тайна составляют самую сильную сторону подобных организаций и одновременно побуждают их к реальной политической деятельности по захвату власти. Двойная нравственность и специфические этические принципы (отдельно для «своих» и «чужих») облегчают подобную работу, проводимую ложами и сектами: двойная нравственность, как и двойное право, дополняют этот дуализм, на котором строятся организация и деятельность эзотерических обществ.

¹ Генон Р. Заметки об инициации. С. 118–119.

² Леруа М. Миф о иезуитах. М., 2001. С. 428.

³ Генон Р. Указ. соч. С. 121.

© Ольга Трофимова

Этим же обусловлена и неизбежная синкретичность их идеологий, уже в эпоху Средневековья представляющих собой пестрый конгломерат ересей, ритуалов и символов. Так, в средневековых строительных организациях, из которых позже выходит масонство, строительная символика оказалась тесно переплетенной с военной; в орденах тамплиеров ощущались самые заметные влияния восточных и манихейских ересей, а члены масонских лож могли спокойно действовать под прикрытием легальных и официальных организаций. Однако идейным стержнем всех этих эзотерических обществ являлась некая тайна, передаваемая в процессе инициатического посвящения в рамках строгой сакральной традиции: тайной этого всегда располагали лишь высшие разряды посвященных.

Масонство немыслимо без системы, сети организаций с унифицированными принципами построения, иерархией и символикой. Обрядность и ритуал призваны закрепить, законсервировать орденскую традицию, передаваемую в форме зашифрованных смыслов. Система эта представляет «государство в государстве», располагая собственными ветвями и функциями властвования, идеологией и службами. Тем самым «идея масонства тесно слита с его организацией, так как оно думает осуществить свои идеи именно в форме организации, являющейся прототипом вообще человеческой организации. Человечество будет устроено так, как устроено масонское общество»⁴. Это символическое масонство в организационном плане устроено в форме федерации лож, представители которых образуют Великие ложи и периодически собираются на конвенты (съезды). Первое звено системы занимается «тайной учения» и подбирает новых членов, второе является административно-исполнительным органом, третье — органом законодательным.

Вся система лож управляется из тайного центра, при этом подчинение низших степеней высшим осуществляется самыми разными способами: высший уровень действует на низший уровень методом внушения, эффективность которого обеспечивается заведомо подготовленной системой повиновения и тайны. Систематическая практика тайны и клятв вырабатывает в членах тайных обществ привычку к повиновению, воспитывает бессознательную дисциплину, формируя массу, готовую выполнить любой приказ.

Каменщики-строители установили в своих ложах три категории ремесленников: ученика, отбывающего свой срок выучки, товарища

мастера, или полноправного члена строительной корпорации и мастера-строителя, направлявшего работу в ложах. Ложи каменщиков-строителей дали понятие об особых уложениях, где были изложены обязанности и правила учеников и полноправных членов корпорации и легендарная история строительного искусства. Клятва повиновения правилам корпорации и клятва хранить в тайне ее секреты от каменщиков-строителей перешли и к современным масонам. Так же как и современные масоны, члены корпорации каменщиков-строителей имели право рассчитывать на гостеприимство и помощь всех ее лож, разбросанных по всей стране. Вступление в члены корпорации, прохождение стажа учеников и получение степени мастера с некоторыми изменениями и дополнениями перешло и к современным масонам.

Возникновение лож или их подобий повсюду свидетельствовало об относительном процветании общества, которое неизбежно отражалось в изысканных интерьерах, в элегантных одеждах, в банкетах и празднествах. Несмотря на некоторое пристрастие масонов к коллективным возлияниям, ложи прививали людям представления о благопристойности, формировали их характер, приучали к дисциплине и хорошим манерам. Лондонские мастерские иногда арендовали театры для совместного просмотра спектаклей, и, по свидетельству очевидцев, «братья» вели себя гораздо достойнее, чем завязые театралы. Правила, которые сегодня заставляют зрителей умолкать в театре или на концерте и слушать артистов, формировались довольно медленно, и следует признать немалую роль масонства в утверждении представлений о приличиях и сдержанности во второй половине столетия. В целом Просвещение было очень сложным процессом, связанным с развитием идей и новых форм социальной практики — публичных дискуссий, общения, индивидуального чтения, упразднения цензуры. Все они требовали более широкого распространения правил учтивости, соблюдения известной дисциплины и декораума. Ложи участвовали в этом процессе.

Тайные общества XIX века и их идеологии родились сразу в двух идеолого-политических мирах, заметно расширившихся в постреволюционное время: из мифа о тайном ордена, готовящем и совершающем революции (происхождение которого восходит к тамплиерам и даже более ранним временам), и мифа о иезуитах-ордене, своими принципами деятельности и организационной структурой повлиявшем на формирование всей системы политически ориентированных масонских лож, прежде всего, иллюминатов. Баварские иллюминаты, возглавляемые А.Вейсгауптом, определено

⁴ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 437.

заимствовали многие принципы, положенные в основу Общества Иисуса, и само «это использование определенных особенностей структуры религиозного ордена в светских целях предвещает возникновение идеологий — мирских религий, адепты которых будут стараться создать рай на земле»⁵. Структура и принципы ордена иезуитов тем легче могли быть приспособлены к политическим целям, что сами иезуиты постоянно использовали мирские средства для достижения целей религиозных, подготовив тем самым почву для секуляризации своих духовных принципов.

Тайные политические организации возрождали в Европе своеобразный клерикализм без священников, религиозность без трансцендентности, ордена, в которых место мистики занимала политика, а идеал милосердия сменился идеей справедливости⁶.

Закрепленная в уставах ордена эзотерическая цель масонской деятельности — уничтожение между людьми различий ранга, верований, мнений, отечества — не может быть осуществлена без коренного социально-политического переворота, разрушения существующего строя и всех его основ. Политическая направленность деятельности масонских лож особенно откровенно проявляется в предреволюционные и революционные периоды истории (Французской революции предшествовала целая череда конгрессов, проводимых масонами во Франции и Германии), все революции и перевороты XIX века планировались и осуществлялись под руководством этих тайных центров. Центры действуют постоянно как в мирное, так и в революционное время, подготавливая почву для последующих преобразований, и эзотерические общества методично, быстро или медленно, но постепенно продвигаются к поставленной цели. Одной из сторон деятельности тайных обществ является также создание легальных и подчас вполне легитимных организаций самого широкого спектра: «Комитет 300» (основан в 1729 г.), объединяющий высших по рангу Вольных Каменщиков из сфер политики, экономики и церкви; «Совет 33», представляющий элиту «Комитета 300»; Клуб-Ротари; Общество Бильдербергеров, основанное в «Отеле де Бильдербергер» (Голландия) в 1954 г. ста двадцатью финансистами США, Западной Европы и Канады и часто называемое «невидимым мировым правительством»; «Трехсторонняя Комиссия», основанная в 1973 г. Дэвидом Рокфеллером и Збигневом Бжезински и ныне контролирующая американскую экономику, политику, армию и средства массовой информации; Римский Клуб и даже ООН. Печати,

⁵ Леруа М. Указ. соч. С. 231.

⁶ Леруа М. Указ. соч. С. 441.

эмблемы, гербы и флаги всех этих организаций носят явственный отпечаток масонской символики: на них изображаются и всевидящий глаз Люцифера, и сложенные из 33 (либо из 13) камней пирамиды, и девизы типа «Новый Мировой Порядок» и «Наше дело победит» (оба девиза присутствуют на гербе ООН). Вся эта символика получила настолько широкое распространение, ее можно видеть всюду, начиная с долларовых купюр и кончая эмблемами фирм.

Вообще и масонская метафизика, и масонская символика оказали большое влияние на культуру и искусство. Знаменитая опера В. А. Моцарта «Волшебная флейта» — это гимн масонству. Собор Святого Павла в Лондоне, некоторые церкви в Москве и многое другое несут на себе влияние идеологии вольных каменщиков. Знаменитая формула: Свобода, Равенство и Братство — хартия политической свободы — чисто масонское произведение. «Декларация прав человека» была составлена масоном Томасом Джефферсоном (впоследствии президент в Америке) при участии масона Франклина и объявлена на конгрессе колоний в Филадельфии в 1776 году. Идея народовластия и народоправства (пресловутый «суверенитет народа») и теория разделения властей — все это зародилось в масонских головах и из масонских лож широко распространилось по всему свету. «В ритуалах и символах, — говорит Т. Соколовская, — раскрывалась вся сущность масонской организации: тайна, неразрывная связь каждого отдельного члена со всем обществом, наказуемость предателей, защита общества и отдельного брата, широкая пропаганда масонских идей и борьба за масонские идеалы»⁷.

Символы и эмблемы до предела насыщают все масонские ритуалы, за ними скрываются важнейшие идеи и цели орденов и обществ; важнейшим символом масонских систем является Храм Соломона, вокруг «строительства» которого организуется вся внешняя и внутренняя деятельность лож.

Архитектура, этот излюбленный масонами тип ремесла, символически зашифрованного в обрядах и ритуалах масонства, соответствовала в умозрительном плане мастерству иного рода, о котором говорил еще Платон, — ткачеству. Кропотливая и сложная техника этих ремесел, когда сырой материал преобразуется в произведение искусства и когда вместе с материей алхимически трансформируется душа самого творца, вполне приложима по своим устремлениям и методам к сфере политического, то есть к сфере управления духовными влияниями, к сфере властвования. (Ж. Ле Гофф приводит множество примеров использования чудесного в

⁷ Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. С. 14.

политических целях, называя это формой «присвоения чудесного». Королевские и феодальные династии часто пытались вывести свои родословные от мифических существ, и подобные поиски мифологических истоков зачатую вводили в «тревожный и загадочный мир чудесного»⁸.) Арки, колонны, пирамиды и т.д. играют выдающуюся роль в масонском ритуале. Как правило, они обозначают границу сакрального пространства, на котором происходят различные акты инициации, или символизируют отдельные догматы и традиции ордена. Архитектурные символы связывают ложи с мистериями Лабиринта, Элевсина или Храма Соломона — во всех случаях эти символы призваны демонстрировать сферы и объем власти, которой наделялись отдельные статусы адептов, расположенные по всей шкале иерархии.

Картина тайной власти, пронизывающей все клетки и структуры общества, действующей по командам из единого центра и формирующей политическую ситуацию в отдельных странах и всей Европе, была нарисована европейскими публицистами еще в предреволюционный и ранний послереволюционный периоды. Масонство представлялось им могущественной силой, способной разрушить всю Европу, низвергать королей и управлять общественным мнением. Сочетание принципов тайной организации с наличием у ее лидеров абсолютной власти делало миф о масонской системе одновременно притягательным и угрожающим для наблюдателя. Сам этот миф становился программой к действию и движущей силой: неожиданно «сама история становится плодом вымысла, мечтой или кошмаром воображения, способного, благодаря удивительной алхимии письма и чтения, превращать не только события в знаки, но и знаки в события»⁹. (Как заметил Умберто Эко, «все, что произошло в жизни человечества, предсказано романами-фельетонами», и в этой связи вся история оказывается сотканной из наших снов). Созданный нашим сознанием политический миф стремится объективировать воображаемое и фантастическое зло, редуцируя общественную структуру к борьбе лишь двух главных факторов — добра и зла; при этом политический миф пытается убедить общество истребить это зло, разумеется, отождествляя его со своим политическим противником. Не стоит ожидать от него четкого описания этого врага, ведь сам миф по определению существует в атмосфере «зыбкой, темной и противоречивой»¹⁰, определенность

⁸ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 50.

⁹ Леруа М. Указ. соч. С. 447.

¹⁰ Там же. С. 449.

лишь уничтожает его пафос, превращая миф в банальное заблуждение.

Тайная власть тайных организаций очень скоро превращается в архетип политического сознания XIX века, и идеальные типы властных структур, приписываемые масонам и иезуитам, становятся образцами для подражания. Если бы их не было, их надо было создать. Борцы с тайными силами сами стремятся внедриться в эти системы с целью приобретения политического и организационного опыта, а также для разрушительной борьбы с ними и проведения провокаций. Сами же агенты тайных обществ уже давно внедрились во все официальные государственные и религиозные структуры: идет бурная борьба тайных сил, и весь XIX век проходит под ее знаком.

И вот в недрах этой тайной борьбы очень скоро начинают вызревать вполне реальные новые революционные силы, провозглашающие уже знакомые политические лозунги; их цель — разрушить «старый порядок» и осуществить политическую месть за павших в борьбе с режимом собственных святых и мучеников.

Центральной линией развития человеческого рода для масонов выступает история масонского ордена. Он оказывается связующим звеном в сохранении подлинной человечности и Откровения, выступает как среда, в которой должно произойти единение с Богом. Так, по мнению русских масонов Дух Святой присутствует в каждом из людей, делая их сынами Божьими. Но он раскрывается не в каждом из них, а только в «благоразумных». История мира в аспекте соединения человека с Богом как бы располагается концентрическими кругами, в центре которых стоит орден, а внутри него выделяется группа людей — просвещенных и мудрых, которые уже входят в соединение с Богом. Смысловое духовное единство исторического процесса жизни людей обеспечивается не Церковью, а орденом как «Храмом Бога Живого». Именно орден, степень его распространенности в общественной жизни является духовным проводником гармоничного устройства как самого общества, так и человека. Целостность исторического процесса сохраняется благодаря причастности к «Высшему знанию», а люди, на которых указал Божий Промысел, сохраняют и передают его, обеспечивая духовную основу развития человеческого рода. Масонство по своим целям и задачам служило удовлетворению религиозной потребности на венцеровской основе.

Незаметно создался не только новый образ власти, всемогущей и повсеместной, но также и набор способов ее захвата и сохранения: тайное проникновение в общество, пропаганда, контроль над умами. Очень скоро он завораживает и борцов с самой тайной властью, они

начинают действовать теми же методами, что и их противники. Более того, «реальные заговоры устраивают ради противодействия заговорам вымышленным»¹¹, и революционеры начинают действовать в противовес и навстречу готовящемуся (реальному или мнимому) заговору консерваторов и реакционеров.

В том, что касается истории России, образ масона-врага был «популярен» в советской литературе прошлых лет. В масонах видели заговорщиков. Духовенство связывало с ними создание тайных кружков, например, теософических обществ или сатанинских сект. Представители белой эмиграции валили все беды России и, в первую очередь, свержение абсолютной монархии, на масонов. Царская полиция обвиняла в масонстве революционеров, изображая их марионетками масонских заговорщиков. Здесь следует сослаться на мнение Н. Берберовой, свидетеля и непосредственного участника исторических событий. В своей книге «Люди и ложи» она говорит о большой роли масонских орденов в истории России, в том числе в ее революционном движении, особенно в событиях Февральской революции. Но что касается самих масонов, то, по мнению Н. Берберовой, они желали мирного обновления России, путем ее эволюционного преобразования¹².

Считая Бога «Великим архитектором Мира», масоны отводят себе скромную роль каменщиков. С кельмой в одной руке и со шпагой в другой, в фартуках, украшенных масонскими знаками, они совершают свои обряды и ритуалы на тайных встречах посвященных. Масонство — это и школа тренинга в совместном братском делании. Потому оно подразумевает обуздание всяческих личных, стало быть темпераментных, установок ради блага цеха. Проходя через дверь Храма и занимая в нем свое место, масон обязан помнить, что он простой каменщик и все в храме для него лишь собратья-каменщики, мастеровые, задействованные в Едином делании, занятые, как и он, строительством Храма Господа. Личные приязни и неприязни должны отпасть. Эгоистическим целям и духу обособления не должно быть места в его служении. Строительство Храма — единственная неизменная задача, а всё прочее подчинено этой цели. Данный ответственный настрой масонство стремится воспитать многими способами. Грубый камень должен стать гладким камнем, чтобы плавно войти в свою нишу в стенах храма — камнем живым, как выразился Св. Петр, добавляющим храму красоты и силы и помещенным в нем мудростью руководящих мастеров-каменщиков.

¹¹ Там же. С. 451.

¹² Берберова Н. Люди и ложи. Русские масоны XX столетия. Харьков, 1997.

Цель, стоящая перед человечеством в настоящее время, — это стяжание артельного, или группового, духа и раскрытие группового сознания. Последнее должно показать роль, которую единица играет внутри целого, то, как она действует в большей структуре. Нигде это нельзя усвоить настолько всесторонне и эффективно, как в масонстве.

Обряды, церемонии и посвящения масонства можно считать слабыми олицетворениями, символическими отображениями главных духовных посвящений, через которые должно пройти всякое человеческое существо, прежде чем достигнет своей цели — явленной божественности — и сможет наконец вступить за завесу, оставив нам пример стойкости и самоконтроля, который собратья его могут стремиться превзойти. Надо заметить: в долгой истории человечества не было времени, когда бы в той или иной форме ни разыгрывались такие драматические эпизоды, как символические масонские посвящения, отзвуки которых прослеживаются тут и там в церемониалах и символизме древних обрядов расы.

Несмотря на разноречивость, искажения, неверные представления, различия в процедурах и терминологии, можно видеть, как золотая нить масонского учения и традиции тянется через мистерии канувших веков, через символизм мировых Писаний, через слои мистических и оккультных выражений истины. Зыбкие следы ее можно обнаружить у первобытных рас; знаки, символы, мифы, иносказания, легенды и ритуалы, исторические организации и племенные мероприятия — все они доказывают, что история вечного человеческого поиска, свидетельства его видения, его цель и веки его прогресса от тьмы к свету сохранялись на протяжении веков и могут быть открыты теми, кто заинтересован в подобных разысканиях. Что масонство, каким мы его знаем, может быть современным, недавним образованием — несомненно, верно. Однако то, что современное масонство — дитя прошлого и унаследовало тайную традицию, которая, под различными наименованиями, вела искателей прошлых веков, — столь же значительная правда.

Подводя итоги, стоит отметить, что в настоящее время нет такого центра, который объединил бы и руководил бы всеми масонскими ложами, какие в данное время существуют. Многие государства имеют ложи, которые служат интересам только своего государства, своей нации или своей религии. В современное масонство внесена политика, коммерция, протекционизм и служение не общему, но личному благу. И, конечно, раз связь с источником Света потеряна, то высшая эзотерическая мудрость там более не преподается. Не имея общего руководящего центра и общих руководящих идей, современное масонство разделилось на множество

самостоятельных лож, которые ведут самостоятельную политику. Среди них есть как ложи более или менее «светлые», так определенно вредные и даже «темные». Вследствие этого полагать, что современное масонство представляет грозную сплоченную силу, которая держит в своих руках судьбу планеты, не приходится. Каждая масонская ложа имеет силу в зоне собственного влияния – в своей стране и в своей сфере деятельности.

Иллюзию могущества масонов поддерживает появление множества разных организаций, не имеющих ничего общего с масонами, но, тем не менее, проповедующих в искаженном виде некоторые из тех идей, которые составляли сущность учения масонов, ибо эти идеи, имея своим источником божественную мудрость или теософию, всегда жили и будут жить среди человечества.

Революция

Я – мастер красного цеха

Борис Савинков

Кидая бомбы в аппарат насилия, мы
врываемся в сознание масс!

Фракция Красной Армии

В работе «13 опытов о Ленине»¹ С. Жижек пишет о Ленине как о гегельянце и о Гегеле как о ленинисте. Ключевым здесь является вопрос о революции, точнее – о восприятии идеи революции. С позиций марксизма Ленина можно обозначить как алхимика революции, который искусственно толкает общество к смене производственных отношений, которые себя еще не исчерпали. И только Гегель, говорящий о диктате идеи, способен подтолкнуть нас к конструированию революции из разума в действительность.

В этой связи идеи Ф. Фукуямы оказываются даже антигегельянскими, или же псевдогегельянскими, поскольку ими утверждается следующее: «окончательная Формула наилучшего социального порядка была найдена в капиталистической либеральной демократии, ныне не существует пространства для дальнейшего концептуального прогресса, есть только эмпирические препятствия, которые будут преодолены»². Его оговорка в «Конце истории?!» о возможной идеологической угрозе со стороны ислама оказалась пророческой...

Таким образом, радикализм Ленина, как собственно радикализм вообще, является выражением не стихийного, иррационального, бессознательного («Русский бунт – бессмысленный и беспощадный»), а наивысшим воплощением разума, упорядоченности и смыслоосмысленности. Образ революционера-радикала традиционно противопоставляется обывателю-консерватору, благопристойному и благообразному бюргеру, являющемуся опорой реакции и контрреволюции.

В этом смысле наиболее успешным философским портретом обывателя является хайдеггеровский персонаж «люди» (*das Man*). Как известно, в этом образе воплощен всякий, кто из околотка своего быта не желает внимать зову бытия. Обыватель бытийствует *как положено*, или «в мире»; это означает, что свое существование он не

¹ Жижек С. 13 опытов о Ленине. М., 2002.

² Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. М., 2002. С. 149.

© Константин Халин

может помыслить себе иначе как непрременную вовлеченность в порядок определенных обстоятельств, как окружение себя средой значимых и значащих вещей, как наполненность жизни повсеместно напоминающими о себе делами и смыслами — и это при том, что вопрос о предельных основаниях мира как такового не ставится; напротив, ставятся и могут ставиться лишь *технические*, т.е. касающиеся *всегда уже только* (Хайдеггер определял подобный способ бытия через понятие «априористического перфекта» «внутреннего пользования») вопросы. Иными словами, *сам мир ему не дан, даны только «вещи» и их «отношения».*

Что до властителя, то он, с одной стороны, символизирует собой сам принцип «мирности мира» как упорядоченной системы значений, но с другой (и это принципиально для обывательского сознания) — сам занимает в этой системе одну из бесчисленных значимых позиций: он укоренен в системе, он есть сама укорененность всякого сущего. Иное дело — революционер, этот принципиально внеположный элемент, чистая избыточность; он не просто преступник, который использует связи не так как все, он врывается в самое сердце осмысленного существования, подрывая его фундаментальные устои. И проблема заключается в том, каким образом ему удастся склонить обывателя на свою сторону — учитывая, что диалог между ними изначально невозможен, немислим

Отечественный исследователь С. Чупринин проводит интересные аналогии между химическим понятием «свободные радикалы» и его значением в политической науке⁴. Нам кажется уместно развернуть эту аналогию, чтобы посредством ее попытаться представить сущность и основные черты радикализма вообще и левого в частности. «Свободные радикалы — это вещества, у которых не хватает одного электрона, поэтому они стремятся все окислить, то есть забрать недостающий электрон у одной из молекул в клетках организма. Если это происходит, нарушается внутриклеточный баланс, происходит моментальная цепная реакция, и в ослабленную клетку проникают миллиарды новых разрушителей здоровья».⁵ Таким образом, за счет ускорения окислительных процессов усиливается процесс старения организма.

³ Погребняк А.А. К метафизике социального взрыва (краткий опыт о революции) // Революция и современность. Сборник, посвященный памяти доцента кафедры социальной философии и философии истории Почепко В.А. СПб, 2001. С.91-92.

⁴ Чупринин С. Свободные радикалы // Знамя. 2003. № 9.

⁵ Это определение свободных радикалов приводит С. Чупринин.

Идея о роли свободных радикалов в процессе старения была выдвинута в середине 1950-х гг. Д. Харманом из Университета штата Небраска. Свободные радикалы возникают во многих биологических реакциях. Поскольку такие соединения несут неспаренный электрон, они могут окислять — и тем самым повреждать — ДНК, белки, липиды и другие молекулы в организме. Свободные радикалы также способствуют появлению еще большего количества радикалов и родственных окислителей, таких, как перекись водорода (H_2O_2), инициируя каскад разрушительных процессов. Харман предположил, что к старению организма приводит накопление в клетках и тканях необратимых окислительных разрушений.

Многие исследователи серьезно рассматривают возможность того, что свободные радикалы являются значительным фактором процесса старения. Свидетельства такой роли свободных радикалов заключаются в основном в корреляциях, нежели в прямых данных о причинно-следственной связи. Например, если вызванные свободными радикалами необратимые повреждения служат причиной старения, то, чем больше у животного интенсивность метаболизма (т. е. скорость потребления кислорода), тем меньше должна быть продолжительность его жизни, ведь при высокоинтенсивном обмене веществ должны быстро образовываться свободные радикалы. И действительно, основной уровень метаболизма (т. е. его интенсивность в состоянии покоя) данного вида обратно пропорционален свойственной ему продолжительности жизни: у мышей интенсивность обмена веществ значительно выше, чем у людей, и они редко живут более трех лет.

В политике и социальных науках (как, впрочем, и в обыденном дискурсе) радикалом (от лат. *radix* — «корень») называют сторонника коренных, решительных мер. В XIX в. радикальными партиями называли партии, которые выступали за расширение избирательных и гражданских прав, за участие народных масс в политике и увеличение социального обеспечения. «Радикальный» и в данном контексте означает «коренной»; здесь смысл этой метафоры заключается в том, что радикализм представляет собой реформы, затрагивающие основы, «корни» системы.

Однако этимология также ведет к знаменитому сатирическому сравнению между французскими радикалами и редисками (франц. — *radis*), «красными снаружи и белыми внутри»⁶.

Что же касается «левизны», то современном политическом лексиконе термином «левые» обозначают сторонников прогрессивного

⁶ Политика: Толковый словарь: Русско-английский. М., 2001. С. 526

социалистического направления, но изначально термин имел буквальный смысл. В генеральных штатах, созданных во Франции в 1789 г., простолудины (третье сословие – представители городских корпораций) сидели слева от короля, поскольку дворяне занимали более почетные места справа. Такова связь этого термина со значением слова «левый», т. е. относящийся к «руке, которая обычно бывает слабее другой». На заседании Национального собрания времен Французской революции обычно радикалы и сторонники равенства занимали левую сторону зала, если смотреть с места председательствующего. Реальное содержание понятия «левый» («левое крыло») существенно меняется в зависимости от места или времени, в результате чего носит довольно расплывчатый характер, но, как правило, подразумевает следующее: 1) приверженность равенству (эгалитаризм); 2) опору на (организованный) рабочий класс; 3) поддержку национализации промышленности; 4) антагонизм по отношению к иерархии; 5) неприятие националистической внутренней и внешней политики⁷.

Таким образом, в словосочетании «левый радикализм» термин «левый» указывает на содержание планируемых преобразований, их суть, а «радикализм» означает решительность и используемые способы планируемых преобразований, при этом эти способы могут включать в себя и террористическую тактику.

Подобно описываемым химией радикалам левые радикалы отчаянно толкают общество вперед, провозглашая прогрессивные идеалы, – некий ускоренный социально-политический метаболизм. Но зачастую этот радикализм выливается либо в экстремистскую тактику, либо заканчивается настолько масштабными политическими чистками, что под этот беспощадный молох попадают даже те, кто был зачинателем прогрессивных преобразований. (Неслучайно один из корифеев Великой Французской буржуазной революции говорил: «Революция пожирает своих детей»).

Подобно химическим радикалам, радикалы политические достаточно агрессивны: они могут вступать в политические реакции с другими и становиться еще более агрессивными (в химии – окислители, в политике – экстремисты). Альянс левых радикалов с другими не исключен, кроме откровенно правых и тяготеющих к фашизму, хотя в политике, в принципе, нет ничего невозможного.

Когда государственная машина дает слабину, не справляется с назревшими социальными проблемами, этой слабостью стремятся воспользоваться радикалы. Они устремляются в образовавшиеся

бреши, разлагая систему изнутри, изматывая ее в бесконечных баталиях – митингах и демонстрациях, публичных дискуссиях и парламентской борьбе, – а затем добивают жестоко и решительно, как бы вымещая на ней весь накопившийся за годы несправедливостей народный гнев.

Если обратиться к российской истории, то можно констатировать тот факт, что еще с периода Средневековья в русском национальном сознании прослеживаются идеи революционаризма и радикализма. Их истоки можно увидеть еще в работах Иосифа Волоцкого, в его взглядах на систему отношений «церковь–народ–государство». В его сочинениях был достаточно четко прописана проблема отношения к правительству, переставшему стоять на страже истинной веры. Утверждая примат «правого славия», он утверждает, что истинный православный не обязан признавать такое правительство и ему повиноваться. Этот тезис взяли на вооружение раскольники, когда, по их мнению, государство перестало быть хранителем правопорядка.

Именно во время раскола, по мнению евразийца Н.Н. Алексеева, купируется государственничество русского мирозерцания. Даже те шатания, которые претерпевает церковь в ходе реформ и расхождение религиозного сознания народа с официальной религиозностью оказались неспособны существенно поколебать вековую традицию «держаться за государство, за царскую власть. И он держался так вплоть до царствования Петра I, вплоть до учреждения империи, когда, по мнению довольно широких народных кругов, государство бесповоротно впало в грех⁸.

Вообще первыми мощными витками левого радикализма в России явились еще крестьянские восстания XVII и XVIII вв. Так восстание Ивана Болотникова (1606-1609) было направлено против засилья бояр и боярского царя Василия Шуйского, притеснения крестьян и городских низов, в защиту самозванца «царевича Дмитрия». Восстание проходило под лозунгами уничтожения бояр и присваивания их имущества и земли, при этом присоединившимся к восставшим было обещано передать в собственность отнятое у знати.

Восстание под предводительством Степана Разина проходило в 1670-1671 гг. и имело похожую программу. Разин призывал к уничтожению бояр и всей структуры управления государством – в том числе органов и чиновников, взимавших налоги. Сами же

⁷ Там же. С. 286

⁸ Алексеев Н.Н. Идея «Земного града» в христианском вероучении // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998. С. 79-80.

восставшие создавали свои органы власти по образцу казачьего самоуправления.

Обозначенные народно-революционные движения не были случайными. Так в советских исследованиях по истории закрепощения крестьянства тщательно прослеживается, каким образом вследствие феодальной эксплуатации и роста закрепощения формировались глубинные социальные конфликты. Также советские историки указывают на то, что развитие феодализма росло и вширь, так как вместе с хозяйственным освоением новых земель росло и число феодально зависимых крестьян, руками которых эта земля осваивалась.⁹

Пожалуй, одним из первых ярких представителей теоретического революционаризма и радикализма на русской почве следует назвать Александра Николаевича Радищева (1749-1802). В эпоху просвещенного абсолютизма он выпустил в свет произведение «Путешествие из Петербурга в Москву». Императрица Екатерина II, прочитав книгу, заявила, что Радищев – «бунтовщик похуже Пугачева». В результате автор был приговорен к смерти, которая затем была заменена бессрочной ссылкой, отмененной только Александром I.

В «Путешествии» Радищев опирался на наиболее радикальные направления французского Просвещения, концепции общественного договора и естественного права. Он бичует не только жестокость и несправедливость помещиков, но и крепостничество как политическое явление, санкционированное правовой системой России, ведет речь не просто о пороках помещиков, но о порочности порабощении человека человеком.

Радищев отмечает, что все величие власти монарха лишь затушевывает его подлинную деспотическую сущность. Оплотом в угнетении монархией крестьянства он видит духовенство, которое стремится обожествить и оправдать царскую власть в глазах угнетенных. Мысль о невозможности просвещения монарха породила и опровержение возможности реформ с его стороны, так как он никогда не согласится на добровольное ограничение своей власти.

Радищев выступает за отмену крепостного права не сверху – монарх и поддерживающие его помещики никогда не пойдут на это, а снизу – путем народной революции. При этом он предостерегает правящее сословие от повторения ужасов пугачевщины и гнева

⁹ Напр.: *Корецкий В.И.* Закрепощение крестьян и классовая борьба в России во второй половине XVI в. М., 1970; *Шапиро А.Л.* Русское крестьянство в период закрепощения. М., 1975 и др.

народного. Чем более силен гнет со стороны угнетателей, тем более беспощаден будет народный гнев, справедливо замечает автор «Путешествия». В оде «Вольность», которая вошла в книгу, на примере истории описываются следствия народного восстания – например, казнь монарха. Причину терпеливости крестьянства Радищев видит в его крайнем невежестве, когда, решившись на бунт, крестьяне уничтожают помещиков, вместо того чтобы уничтожить саму крепостническую систему.

В отличие от мыслителей либерального направления Радищев полагал, что насилие и жестокость, сопровождающие революцию, являются следствием беззакония и жестокости правящего класса, воспитавшего в народе ненависть и презрение к своим угнетателям. Истребление дворянства, которое происходило в период Французской революции, не принесло никакого ущерба обществу.

В первой четверти XIX в. радикальную теорию преобразования общества разрабатывали тайные общества декабристов.

Первая декабристская организация – «Союз спасения» была образована в 1816 г. и преследовала цель установления в России конституционной монархии и отмены крепостного права. В 1818 г. эта организация реорганизуется в Союз благоденствия, а затем, в начале 1820-х, разделяется на Северное (в Петербурге) и Южное (на Украине) общества.

Наиболее радикальные взгляды выразил руководитель Южного общества Павел Иванович Пестель (1793-1826), который в своей программе «Русская Правда», кроме отмены крепостного права предлагал целую систему помощи развитию крестьянского хозяйства. Пестель выступает сторонником политических свобод независимо от нажитого гражданином имущества; по его мнению, богатым достаточно и наличия материальных благ, чтобы желать еще и большей власти. Он также выступает как последовательный приверженец республиканского строя.

Высшим органом законодательной власти в республике, по мысли Пестеля, должно стать Народное Вече, пятая часть состава которого меняется ежегодно. Оно же вырабатывает основной закон, Конституцию, которую потом выносят на референдум.

Высший орган исполнительной власти формируется на основе всеобщих выборов и состоит из пяти человек, одного из которых выдвигает законодательное собрание. Все нижестоящие структуры исполнительной власти подчиняются ее высшему органу. Для контроля за обеими ветвями власти учреждается специальный контролирующий орган.

Пестель выступает против федерализма, предлагаемого Муравьевым, так как видит в нем опасность межнациональных конфликтов, тогда как в централизованном государстве произойдет языковая и культурная ассимиляция народностей, включение их в состав русской нации.

На первом этапе воплощения в жизнь своей политической программы Пестель предусматривал так называемый период временного правления тайных обществ и военных, которые должны претворить в жизнь теоретические разработки. Но, как известно, этим чаяниям не суждено было сбыться: восстание было подавлено, его руководители и активные участники казнены, а большинство декабристов отправлено в сибирскую ссылку¹⁰.

Но это были лишь «первые ласточки» той мощной волны левого радикализма, который захлестнул Россию во второй половине XIX в., с новой силой он продолжился в начале XX в. и продолжает играть заметную роль в политической жизни России в наши дни.

Сегодня большинство социально-политических и экономических противоречий, столетия раздиравших российское общество, по-прежнему сохраняется. Перспективы революции, казалось бы, постоянно сохраняются. Так еще в середине XX в. дискурс о конце капитализма был не только актуален, но и казался вполне научно обоснованным. Электротехническая революция 1870-1914 гг. привела к быстрому росту производительности и общественного характера производства, что в свою очередь вело к учащению экономических кризисов и росту их разрушительности. Так, с 1825 г., когда разразился первый кризис, по 1866 г. кризисы чередовались через 10-11 лет, с 1866 по 1920 гг. кризисы повторялись через 7-9 лет, после же кризиса 1929-1933 гг. кризисный цикл стал равняться 4-6 годам¹¹.

Однако даже регулярность кризисов экономической системы капитализма и нарастание взаимосвязанности мировой системы еще не дали основание западным социологам и экономистам сделать выводы, подобно тем, что сделал Дж. Гэлбрейт, который писал: «Катализатором революции должен был стать капиталистический кризис – некая апокалиптическая депрессия, призванная окончательно разрушить уже подорванную систему. Однако необходимым и неотъемлемым условием существования индустриальной системы является наличие механизма регулирования совокупного спроса; создавая предпосылки планирования, этот механизм сулит возможность предотвращения или смягчения

депрессии. Следовательно, опасность наступления апокалиптического кризиса представляется еще более далекой... Все факторы, от которых, как раньше казалось, зависит революция, да и сама революция утратили значение».¹²

Еще один момент... Не следует забывать, что вначале мы исходили из гегельянского тезиса о примате идеи над реальностью, теории над практикой. Будучи включенными в общество постмодерна, наши идеи предстают в переваренном обществом потребления виде. В этой связи реальные социальные антагонизмы нивелируются отсутствием критического мышления. Поэтому, «если сегодня кто-то следует призывам, он не действует в пустом пространстве, это будет действие в рамках господствующих идеологических координат: те, кто действительно хочет сделать что-то, чтобы помочь людям, будут вовлечены в деятельность организаций вроде «Врачей без границ», «Гринпис», феминистских и антирасистских кампаний (или, по крайней мере, умеренных антиглобалистских организаций), которые не только допускаются, но и приветствуются средствами массовой информации, даже если они касаются экономической сферы; к ним терпимо относятся и оказывают им поддержку до тех пор, пока они не подходят слишком близко к определенной границе»¹³.

В этом свете ненависть к глобализации, практикуемая современными левыми интеллектуалами, сродни либеральной демагогии о правах меньшинств, необходимости помощи голодающим, насилии в семье и насилии политическом: «Давайте больше говорить об этом, чтобы изменилось как можно меньше». Данный тезис как нельзя более адекватно отражает незыблемость фундаментальных политических мифов современной западноевропейской демократии как политического института.

Проблематичность политического действия в современном обществе во многом определяется телеологическим вакуумом. В мире постмодерна субъекты еще действуют, но уже не верят. «За них верят сами вещи»¹⁴. В нашем случае за субъектов верят классические понятия Просвещения, некогда служившие аксиологическими ориентирами, но сегодня вылинявшие до ранга мифологем. Свобода, плюрализм, многопартийность, гражданское общество, разделение властей – весь этот набор либеральных демократических ценностей определяет идеологический облик капитализма, по крайней мере, до сих пор определял.

¹⁰ Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1968. С. 344-345.

¹¹ Жижек С. 13 опытов о Ленине. М., 2003. С. 21.

¹² Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 41.

© Константин Халин

¹⁰ Подробнее см.: Халин К.Е. История политических и правовых учений: Учебник. М., 2004.

¹¹ Ставинский И. Капитализм сегодня и капитализм завтра. М., 1997. С. 93-95.

Неслучайно Жижек обращается к лакановскому примеру с хором в древнегреческой трагедии. Зрители, приходящие в театр, уставшие и не отрешенные от повседневных забот, не могут целиком отдаться переживанию происходящего на сцене. Вместо них переживает – страх, сострадание, горе – хор: при этом страдают все – как средний класс развитых европейских стран, сидящий перед экранами телевизоров, так и те, кто отсылает сострадающие «посты» на форумы сайтов антиглобалистских организаций. Все они страдают: переживают за обездоленные третьи страны, за разлагающую политику МВФ и ВТО, за самих себя – как Жозе Бове, который так и не смог привить всему миру любовь к многообразию французских сыров, и, наконец, за самих преуспевающих граждан «золотого миллиарда», за тех из них, кто, к величайшему сожалению антиглобалистов, не смог осознать всю опасность неоллиберального дивного мира и опасности фаст-фудизации. Общество постмодерна не только переварило революционность, но и породило другой его вид, примером которого может служить антиглобалистское движение; революционное действие сегодня можно обозначить термином «революционирование», в смысле наличия потребности, но отсутствия возможности достичь результата привычным путем. Как результат – отказ от революционных стратегий преобразования общества и имплицитный тезис о том, что в обществе постмодерна не может быть революций: оно, подобно раковой опухоли, поглощает здоровые клетки социальной критики, производя-симулируя ее в адаптированном безвредном для себя виде.

Пароход

В декабре того же года пароход Добровольного флота «Саратов» шел в Индийском океане на Владивосток. Под горячим тентом, натянутом на баке, в неподвижном зное, в горячем полусвете, в блеске зеркальных отражений от воды, сидели и лежали на палубе до пояса голые арестанты с наполовину выбритыми, страшными головами, в штанах из белой парусины, с кольцами кандалов на щиколках босых ног.

И.А. Бунин

С лязгом, скитом, визгом опускается над Русской Историей железный занавес.

-- Представление кончилось.

Публика встала.

-- Пора надеть шубу и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось.

В.В. Розанов

Если начать рассматривать историю ХХ в. через призму мифологемы парохода, то результат будет неоднозначным. Ведь что такое пароход, как не ужасное порождение «технически-машинной стадии истории человечества»? Благодаря этому изобретению американца Роберта Фултона, начиная с 1807 г. и на протяжении двух столетий человек пытается покорить все возможные водные поверхности, доверяя свою жизнь лишь паровому двигателю и гребневому винту. Это стремление покорить стихию, возвести остров незыблемости и надежности в сердце океана сыграло с нами злую шутку. Крупнейшие катастрофы были связаны именно с этим гигантским, сложным и громоздким результатом научно-технического прогресса. Поэтому страх и недоверие к инструменту покорения морских пространств претворяется в такие апофеозы массовой культуры, как фильм «Титаник» – чем больше погибший пароход, тем сильнее впечатление. Однако «Титаник» навсегда останется на дне мирового океана и на дне нашего сердца (*my heart will go on*)

напоминанием о беспочвенности наших притязаний. О леденящий душу миф о пароходе-убийце!

В русской, или точнее, советской истории был другой, не менее трагичный пароход, который, спустя почти 70 лет, охочие до броских определений журналисты окрестили «философским». Это историческое событие часто вспоминают последние два десятилетия. Не будем приводить здесь все публикации на данную тему и обрисовывать общую разработанность проблематики, достаточно сказать, что в учебных программах вузов часто встречается курс под названием «Культура русского зарубежья», в рамках которого тема «философского парохода» является одной из ключевых. Беспрецедентная акция² Советского правительства по высылке сотен представителей интеллектуальной элиты царской России – политических деятелей, ученых, инженеров, кооператоров, экономистов, писателей, историков и, естественно философов, давших имя этому неоднозначному событию – стала символом русской эмиграции.

Цель данного текста не в том, чтобы описывать события до и после отплытия парохода, и не в том, чтобы выяснить причины акции. Мы попытаемся понять, что же есть сам пароход, как пассажиры воспринимали его, как вели себя, как переживали разлуку с Родиной, что видели в последние моменты отъезда из России, чего ждали в будущем. Возможно, кому-то из читателей такая цель покажется незначительной, но для автора важно понять, что скрывается за данной мифологемой, тихо покачивающейся на волнах Финского залива.

«Философский пароход». А почему именно философский? Не исторический, не инженерный, не политический, а именно философский. Ведь философов на нем было не так уж и много, совершенно определенно меньше, чем представителей иных сфер русской культуры. Здесь разногласий между исследователями почти не возникает – депортации подверглись «корифеи русского идеализма». Для того чтобы согласиться с этим утверждением, достаточно посмотреть список высланных философов, неоднократно повторяемый во всех публикациях. С.С. Хоружий определил их следующим образом: «Наибольший культурный вес и значимость представляет, безусловно, группа философов. Это – основа русской мысли нашего века, включающая фигуры мирового масштаба»³. В

² Это выражение чаще всего употребляется в статьях на подобную тему, не будем отходить от традиции.

³ См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. 1994.

этот список, согласно данным Хоружего входили Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, И.А. Ильин, Ф.А. Степун, И.И. Лапшин, П.А. Сорокин.

Стоит уточнить, что не все из перечисленных уехали из России на «философском пароходе», некоторые, например, Ф.А. Степун и П.А. Сорокин покинули страну поездом, выехав из Москвы в Ригу. Оба в воспоминаниях описывают свой отъезд очень подробно, вплоть до описания тех вещей, которые власти разрешили взять с собой: «...разрешалось взять: одно зимнее и одно летнее пальто, один костюм, по две штуки всякого белья, две денные рубашки, две ночные, две пары кальсон, две пары чулок. Золотые вещи, драгоценные камни, за исключением венчальных колец, были к вывозу запрещены; даже и нательные кресты надо было снимать с шеи. Кроме вещей разрешалось, впрочем, взять небольшое количество валюты, если не ошибаюсь, по 20 долларов на человека; но откуда ее взять, когда за хранение ее полагалась тюрьма, а в отдельных случаях даже и смертная казнь»⁴.

Однако вернемся к пароходу. Исторические документы свидетельствуют о том, что их было как минимум два и зафрахтованы они были в Германии. Первый «философский пароход» – «Обербургомистр Хакен» – отправился в Германию в г. Штеттин 29 сентября 1922 г. На нем навсегда покидали Россию Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и С.Е. Трубецкой. Второй – «Пруссия» – отплыл 16 ноября 1922 г., увозя с собой Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина, И.И. Лапшина и др.⁵ Многие из них описывают посадку на пароходы, путь и прибытие в Штеттин в своих воспоминаниях. Благодаря этим свидетельствам очевидцев можно представить, как выглядели эти пароходы.

Об истории самих пароходов, принявших столь необычных пассажиров, практически ничего не известно. В архивах сохранилась фотография, на которой запечатлен «Обербургомистр Хакен» – достаточно солидный и внушительный пароход, хотя, вполне возможно, не слишком комфортабельный. Но в тот момент изгнанников это, скорее всего, мало беспокоило. Как пишет в своих воспоминания М.М. Новиков, последний выборный ректор МГУ, профессор биологии, в обед кормили вкусно и обильно, несмотря на то что в Германии в то время ощущалось послевоенное продовольственное напряжение. «Все последующие три дня нашего

⁴ См.: Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб. 2000.

⁵ См.: Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом–осенью 1922 г.) // Вопросы философии. 2003. №7. С.113–137.

пути до Штеттина мы чувствовали себя как в первом классе санатории»⁶. По свидетельству некоторых пассажиров, обстановка во время плавания была вполне теплой и добросердечная. Возможно, люди пытались каким-то образом развеять тяжкие мысли о будущем и безрадостные воспоминания о недавнем прошлом. Так, например, прошло празднование именин Веры, Надежды, Любви и Софии, в связи с которым М.А. Осоргин произносил праздничную «витиеватую заздравную речь в честь всех именинниц: «С нами мудрость (София), Вера, Надежда, но нет — Любви, Любовь осталась там... в России!»⁷.

У немецкой стороны сам факт высылки интеллигенции из России вызывал смешанное чувство недоумения, жалости и осознания важности собственной миссии. Возможно, поэтому именитым пассажирам было предложено оставить свои записи в своеобразных «Золотых книгах», которые хранились на пароходах⁸. Одним из первых в такой книге отметился Ф. Шалапин, изобразив себя «голым, со спины, переходящим море вброд. Надпись гласила, что весь мир ему — дом». Однозначно оценить настроение изгнанников как восторженное или угнетенное нельзя, но с уверенностью можно констатировать, что безразличных к своей предстоящей участи и судьбе оставшейся позади России не было точно. Ни одно воспоминание, ни одна автобиография не обходится без выражений сожаления и даже неприятия удела эмигранта. Пожалуй, самые лаконичные и наиболее цитируемые слова были написаны Н.А. Бердяевым в своей философской автобиографии: «Когда мне сказали, что меня высылают, у меня сделалась тоска»⁹. Тосковал не только Бердяев, глубокое чувство тоски охватило большую часть высылаемых, некоторых она заставила вернуться, невзирая на угрозу расстрела. М.А. Осоргин в своих воспоминаниях не справился с «мягкостью тона», который он избрал для описания событий перед отъездом. Как истинный писатель он не смог не подчеркнуть трагичность момента для высылаемых: «...никакая Европа их манить к себе не могла; вся их жизнь и работа были связаны с Россией связью единственной и нерушимой отдельно от цели существования»¹⁰.

Никто не хотел уезжать, однако и оставаться было нельзя. Ни работать, ни писать, ни публиковаться и даже жить было практически невозможно. При каждом малейшем поводе «хлыст диктатуры» опускался на головы будущих пассажиров все с большей и большей силой. В 1919 – 1920 гг. почти каждый день приходили известия о смерти близких и коллег, «собрания профессорско-преподавательского состава теперь немногим отличаются от поминок по нашим коллегам». Закрывая одно из таких заседаний, ректор Шимкевич обратился к присутствующим с мрачным юмором: «Господа, покорнейше прошу вас не умирать так быстро. Отходя в мир иной, вы находите успокоения для себя, но создаете массу неудобств нам. Вы же знаете как трудно обеспечить вас гробами, что нет лошадей для перевозки ваших останков на кладбище и как дорого стоит вырыть могилу для вашего вечного успокоения. Думайте прежде всего о своих коллегах, пожалуйста, и старайтесь протянуть как можно дальше»¹¹. Даже новая экономическая политика ленинского правительства не могла в полной мере справиться с ситуацией, хотя во многом облегчила материальное положение интеллигенции. В своих воспоминаниях Н.О. Лосский так написал о жившем в его петербургском доме в ожидании первого парохода Н. Бердяеве¹²: «оказалось, что Бердяев испытывает какие-то тяжелые кошмары, кричит и борется, по-видимому, с какой-то злою силою»¹³. После этих тяжелых лет кошмары будут мучить Н.А. Бердяева еще долгое время.

Возвращаясь к событиям, связанным с высылкой, стоит упомянуть о том, какой запомнили набережную Васильевского острова пассажиры пароходов. Это было последнее впечатление, наполненное близкими и родными лицами, которое многие старались сохранить в своей памяти до момента возвращения. «Пруссия» отправлялась ранним утром (пассажиров разместили на ней еще накануне вечером), поэтому набережная была в это время еще пустынной, только вокруг парохода стояла небольшая группа людей, среди которых были в основном пришедшие попрощаться коллеги и родственники отъезжавших. Н.О. Лосскому это утро запомнилось таким: «Утром на следующий день на рассвете приехало на пристань много лиц провожать отъезжающих, не только родных, но и знакомых. В числе провожающих нас, имевших мужество прийти на пристынь, был профессор Н.И. Кареев. Последнее впечатление от

⁶ Цит. по: Волошина В.Ю. Культура русского Зарубежья. Мультимедиа курс. Омск. 2001.

⁷ Цит. по: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. 1994.

⁸ Об этом эпизоде пишут С.С. Хоружий в указанной выше работе, ссылаясь на свидетельство В.А. Решиковой, дочери А.И. Угрюмова и пассажирки «философского парохода», а также В. Шенталинский (Шенталинский В. Осколки серебряного века // Новый мир. №№5-6. 1998).

⁹ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С.226.

¹⁰ Осоргин М.А. Как нас уехали // Хрестоматия по истории России. 1917-1940. Под ред проф. М.Е. Главатского. М., 1994. С.265-268.

© Елена Медведева

¹¹ Сорокин П.А. Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992. С. 71.

¹² Бердяев размещался в кабинете Лосского на диване.

¹³ Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С.186.

© Елена Медведева

любимого мной Петербурга была картина красивого силуэта Исаакиевского собора и зданий набережной на фоне неба»¹⁴. Никто из них никогда больше не увидит Петербурга и набережной Невы.

Мысль о высылке значительной части представителей русской культуры и науки пришла В.И. Ленину незадолго до апоплексического удара. Определяя одно из самых страшных и серьезных наказаний, изгнание из Отечества, отрыв от родного дома, от родных корней для лишних в новом мире людей, Ленин продемонстрировал неплохое понимание традиций античности, к то же сам Ленин некоторое время жил в эмиграции и, безусловно, знал обо всей тяжести положения *ἀπολις*. Остракизм был законодательно оформлен в Афинах при Клизфене для защиты устоев демократии; позже он активно применялся в политической истории многих народов и стал послушным орудием в политической борьбе. В том числе В.И. Ленин преуспел в изгнании многих, по его мнению, стремящихся низвергнуть власть пролетариата в стране.

Действительно, как для осужденных на остракизм в Афинах, так и для русских интеллигентов это стало единственной возможностью спасти свою жизнь. Однако, оказавшись за «железным занавесом», многие потеряли свой статус, положение, уважение прежде всего к себе, хотя философов это затронуло в меньшей степени. Парадоксально, но русская философия, которая представляла достаточно замкнутое, специфическое явление, быстро и плодотворно прижилась на новой почве. На эту деталь обращает внимание В.В. Костиков «...в отличие от писателей, известность которых фактически не выходила за круг эмиграции, работы русских философов получили в Западной Европе широкое распространение. Их знали не только в русских кварталах Берлина и Парижа — они сделались величинами мирового масштаба, а русская философская мысль благодаря их трудам стала частью философской культуры человечества»¹⁵.

Вездесущее око ГПУ было представлено отрядом чекистов, «кожаных курток», как их именовали в народе. Они следили за пассажирами, пока пароход не остановился недалеко от Кронштадта. Такое сопровождение вызывало крайнее беспокойство в стане изгнанников и породило немедленно множество домыслов и страхов по поводу их дальнейшей судьбы. Бывший ректор МГУ М.М. Новиков, вспоминая страшное эмоциональное напряжение, вызванное таким соседством, писал: «Начались разговоры о том, что нас везут не

в Германию, что нас вернут в Ленинград или высадят в Кронштадте и т. д. А пароход, под руководством лоцмана, двигался с чрезвычайной медлительностью, как бы испытывая наше терпение»¹⁶. Однако, добравшись до Кронштадта неприятные провожатые покинули пароходы, что, безусловно, вызвало вздох облегчения у осторожных в выражении своих мыслей и чувств пассажиров. Какова была роль этих агентов, доподлинно неизвестно, вполне возможно, что они следили за тем, чтобы никто самовольно не покинул судна, пока оно не пересечет определенную границу. Еще свежо было воспоминание о восстании в Кронштадте, которое с трудом удалось подавить, поэтому ГПУ решило лишний раз перестраховаться.

Выше уже говорилось о том, что обстановка на пароходах была вполне комфортной и не вызвала особых нареканий. Внимание странников было сосредоточено на мыслях о предстоящей встрече с границей. Многие начали обмениваться мнениями по поводу того, как вести себя и как отвечать на радостные приветствия встречающих, что говорить на митингах и торжественных приемах, посвященных прибытию в Германию. Организовывали даже собрания профессоров. Но для эмигрантской общественности явление философского парохода было из ряда вон выходящим, поэтому никто не знал, что делать, как реагировать, какую встречу организовать прибывающим на «Обербургомитре Хакене». Когда пароход готов был пришвартоваться к пристани Штеттина, на палубу вышел Н.А. Бердяев, пытавшийся разглядеть тех, кто стоял на берегу. Результат его не вполне удовлетворил. Единственное, что он мог констатировать: «Что-то никого там не видно». Однако С.Е. Трубецкой, уточнил, что на пристани находилось «несколько упитанных немцев с толстыми, налитыми пивом животами». Вот и все встречающие.

Сам факт и обстоятельства приезда застали эмиграцию врасплох. Тем не менее, событие не осталось без внимания. Отношение к нему было неоднозначным, многим казалось, что прибывшие были агентами Советской власти, призванными попытаться сломить боевой дух эмиграции. Сам Н.А. Бердяев, обосновывающий свою социальную позицию и отрицательное к ней отношение со стороны эмигрантской общественности, в своих воспоминаниях говорит об этом так: «После переезда в Западную Европу я в эмоциональной подпочве вернулся к социальным взглядам моей молодости, но на новых духовных основаниях. И произошло это вследствие двойной душевной реакции — реакции

¹⁴ Там же. С. 186.

¹⁵ Костиков В.В. Не будем проклинать изгнание. Пути и судьбы русской эмиграции. М., 1990. С. 175.

¹⁶ Цит. по: Волошина В.Ю. Культура русского Зарубежья. Мультимедиа курс. Омск. 2001.

против окружающего буржуазно-капиталистического мира и реакции против настроений русской эмиграции. Я всегда был склонен к протесту против окружающей среды, я ею определялся отрицательно, что, впрочем, тоже есть зависимость»¹⁷.

Второй пароход был встречен с большей отзывчивостью. Более того, встречающимися все уже было подготовлено к приезду, о чем свидетельствует Н.О. Лосский. Буквально через два дня он получил письмо от П.Б. Струве, в котором тот предлагал принять поддержку чехословацкого правительства и перебраться в Прагу на постоянное место жительства, виза на въезд в страну была уже готова. Н.А. Бердяева и С.Л. Франка к этому времени уже планировали организовать журнал и заниматься литературной деятельностью¹⁸.

Анализируя причины проведенной советским правительством акции, Ф.А. Степун в 1923 г. писал, что российская интеллигенция после Гражданской войны в массе своей была лояльна по отношению к власти. Однако большевикам, по мнению Степуна, «очевидно, мало одной только лояльности, т.е. мало признания советской власти как факта и силы; они требуют еще и внутреннего приятия себя, т.е. признания себя и своей власти за истину и добро»¹⁹, на что русские интеллигенты пойти не могли. Большевикам для дальнейших экспериментов в стране необходимо было уничтожить внутреннее сопротивление, что они успешно и осуществили за три месяца 1922 г. Инакомыслящая часть русской интеллигенции была выдворена или отправлена в ссылку, оставшихся в стране ждала менее завидная участь. В любом случае, по замыслу большевиков, «философский пароход» должен быть стать вечно скитающимся «Летучим голландцем» без права возвращения на Родину.

Оправдываясь перед международной общественностью, Л.Д. Троцкий в интервью А.Л. Стронг, опубликованном 30 августа 1922 г. в газете «Известия», пытался оправдать предпринятые меры своеобразным «большевистским гуманизмом». «Те элементы, которые мы высылаем или будем высылать, – заявил он, – сами по себе политически ничтожны. Но они – потенциальные орудия в руках наших возможных врагов. В случае новых военных осложнений... все эти непримиримые и неисправимые элементы окажутся военно-политической агентурой врага. И мы будем вынуждены расстреливать их по законам войны. Вот почему мы предпочитаем сейчас, в спокойный период, выслать их заблаговременно. И я выражаю

надежду, что вы не откажетесь признать нашу предусмотрительную гуманность и возьмете на себя ее защиту перед общественным мнением».²⁰

До сих пор нет однозначного ответа на вопрос, что представлял собой «философский пароход», какое место занимает он в истории России. Было ли это спасение для русской философской мысли или это было ее наказание? Но без сомнения можно утверждать, что подобное событие в мировой истории никогда не повторялось, и, надемся, не повторится. Некоторые авторы определяют весь период эмиграции как «философскую флотилию». По нашему мнению, уместней было бы назвать этот исход «философской армадой», поскольку более масштабной акции подобного рода мир еще не видел и не был к ней готов. В результате Россия стала обладательницей, как справедливо отмечают современные отечественные авторы, «едва ли не самой большой диаспоры в мире», насчитывающей десятки миллионов человек. Выступая в конгрессе США президент Рузвельт сказал, что Россия сполна рассчиталась с мировым сообществом за долги царского правительства, отдав миру С. Рахманинова, А. Павлова, Ф. Шаляпина и многих других.

¹⁷ Цит. по: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. 1994. С. 76.

¹⁸ См.: Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С.187.

¹⁹ Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк II // Соч. М., 2000. С. 224

© Елена Медведева

²⁰ См.: Тов. Троцкий об отношении Европы и Америки // Известия. 1922. 30 августа. С. 1
© Елена Медведева

Ностальгия

*И каждый вечер, в час назначенный
(Иль это только снится мне?),
Девичий стан, шелками схваченный,
В туманном движется окне.*

А. Блок

Ностальгия. Каждый из нас вкладывает в это слово свой сакральный смысл, свои эмоции и воспоминания. Ностальгию (от др.-греч. «возвращение на родину, боль») определяют как тоску по родине, по родному дому; тоску о пережитом, об утраченном; воспоминания о лучшем прошлом.

Первым это понятие ввел врач Иоганн Хофер в труде «*Dissertatio medica de Nostalgia oder Heimweh*» (1688), где шла речь о заболеваниях швейцарских солдат, служивших наемниками вдали от своей страны, и студентов, которые исцелялись вскоре после возвращения на родину¹. Хофером выделялись три стадии развития этого заболевания: на первой больной чувствует себя уставшим, печальным, он молчалив, ищет уединения, постоянно думает о родных местах, но не говорит об этом; на второй – мысли о родине становятся идефикс, появляется бессонница, пропадает аппетит, нарушается пищеварение, повышается кровяное давление; и на третьей стадии окончательно формируется бредовая идея или возникает состояние острого помешательства, также возникает возможность смерти от истощения, если больной не получает сообщение о возможности вернуться на родину. Это состояние порой распространялось в виде эпидемий (например, у наполеоновских солдат)².

В XVIII столетии, в рамках философии Ж.Ж. Руссо, ностальгия стала пониматься как тоска по неиспорченным нравам сельского мира, тесно связанного с природой. В последнее время интерес к данному явлению возрождается на основе понимания его как состояния неудовлетворенности жизнью у современного человека.

Р.Ф. Анкерсмит описывает ностальгию как острое переживание, которое, во-первых, является «наиболее «фундаментальным» чувством относительно нашего местоположения в пространстве и времени», но пространственные измерения здесь являются

преимущественными перед временным; во-вторых, «ностальгия ставит перед нами цель, которая выбирает средства, никогда не реализующие эту цель, и, как ни парадоксально, это оказывается именно целью ностальгического»³.

Новалис называл ностальгию «тягой повсюду быть дома». Исходя из его слов, мы повсюду не дома. Повсюду быть дома – значит быть не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, а быть дома всегда и, главное, в целом. Это и есть мир. Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это напряжение. Мы всегда на пути к этому целому. Но нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей мучительной тяготе. Мы на пути к этому. Мы сами же и есть переход⁴.

Итак, человек всю жизнь в пути, в поиске. Он бывает счастлив, но никогда его счастье не бывает абсолютным. Счастье было абсолютным в раю, когда человек не знал зла и жил в гармонии с Богом. Возможно, человеческая неудовлетворённость – это только тоска по потерянному раю? Мы ищем любовь, тепло, свет, гармонию, мы ищем признакирая на земле. Кто как не женщина может создать подобиерая на земле? Женщина – миф о потерянном рае, путь к нему.

Возможно, ностальгия по потерянному Раю является следствием смутного воспоминания о первичном блаженстве пребывания в утробе матери. Ребенок после своего рождения должен получить столько любви, чтобы суметь «простить» свое рождение на свет, он должен полюбить мир, чтобы ностальгия по первичному блаженству не мучила его всю жизнь. Но он полюбит мир только в том случае, если тот будет улыбаться ему. А для ребенка весь мир – это человек, который находится рядом с ним, чаще всего, это его мать.

Когда младенец плачет, и никто не подходит к нему целую минуту (что для него почти вечность; не из таких ли смутных воспоминаний рождается страх о муках вечных в Аду, где плач и нет прощения?), к нему, улыбаясь, подходит женщина. Ребенок плачет, и она проверяет, сухо ли ему. Он продолжает плакать, и она предлагает ему молоко. Он не хочет есть и продолжает плакать, и она берет его на руки и поет ему грустную песенку. Она разделяет его страхи. Кто-то, кто его любит, должен взять его на руки и защитить. Кто-то должен помочь ему пережить его страхи, он еще не может это сделать

¹ Новиков Е. О ностальгии // <http://www.proza.ru/texts/2006/12/26-176.html>

² Психологический толковый словарь // <http://magazine.mospsy.ru/dictionary/dictionary.php?term=1822000>

© Ольга Красильникова, Евгения Сидорина

³ Анкерсмит Р.Ф. История и тропология: Взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 371

⁴ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. М., 1994. С.12.

© Ольга Красильникова, Евгения Сидорина

сам. Кто-то должен его понять и посочувствовать, спев грустную песенку.

Когда дети подрастают, мама многим из них представляется идеальной женщиной. Некоторые мужчины через всю жизнь проносят списанный с матери идеал, примеряя к нему своих спутниц.

Каждый женский образ способен отозваться в душе мужчины ностальгией. В школе мальчики влюблялись в ангелоподобных девочек, похожих на маленьких нежных принцесс, или в хулиганок с разбитыми коленками, подобных отважным амазонкам. Со временем, появляются новые образы. Например, образ невесты – невинный, лёгкий, похожий на свежий ветерок, на необъятное небо. Образ роковой женщины, страстной, властолюбивой. Мы приходим к образу жены, с которой рука об руку и в радости и в горе, которая сделает тебя бессмертным путём деторождения, которая мудра и сострадательна. Каждый из этих образов – особенная неповторимая ностальгия, кусочек потерянного намирая.

Раем принято считать посмертное место воздаяния праведников, совершенное состояние блаженства и легендарную прародину человечества. Традиционное местоположениерая – небеса, хотя существует представление о Земном Рае – Эдеме. Каким же представляется рай в некоторых религиях.

Истоки представления о Рае уходят в первобытные верования в загробное существование души. В Библии (Ветхий Завет) рай изображен как Эдемский сад со своей рекой, которая разделялась на четыре рукава и несла жизнь четырем земным областям, со своими деревьями, которые Адам должен был возделывать и хранить. Миф о первозданном рае, в котором жил Первочеловек, и о «райских кущах», куда смертные могут проникнуть лишь с трудом, был широко известен ещё в древние времена. Как любой «рай», Эдем располагается в Центре Мира. В саду растут Древо Жизни и Древо Познания добра и зла (2:9). Яхве заповедал человеку: «...от всякого дерева в саду ты будешь есть. А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (2:16-17). Этот запрет таит в себе идею сущностной ценности познания. Говоря по-иному, познание может радикально изменить структуру человеческого бытия.

Однако змею удается искусить Еву. Он убеждает её в том, что олюди не только не умрут, овладев символом Жизни (чудесным плодом, молодильным источником, сокровищем и т.д.), но и откроют себе глаза, и будут они, подобно богам, знающим добро и зло. Но, сделавшись всеведущим, равным «богам», Адам мог посягнуть и на Древо Жизни (относительно которого Яхве ничего ему не говорил) и

обрести бессмертие. Библейский текст ясен и категоричен: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял бы также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (3:22). Так Бог изгоняет Адама и Еву из Рая, обрекая их на тяжкий труд ради выживания. Так люди потеряли рай. Это христианская интерпретациярая.

Коран описывает рай следующим образом: «Для богобоязненных есть место спасения – сады и виноградники, и полногрудые сверстницы, и кубок полный. Не услышат они там ни болтовни, ни обвинения во лжи... В садах благодати – толпа первых и немного последних, на ложах расшитых, облокотившись на них друг против друга. Обходят их мальчики вечно юные с чашами, сосудами и кубками из текучего источника – от него не страдают головной болью и ослаблением... среди лотоса, лишённого шипов, и талха, увешанного плодами, и тени протянутой, и воды текучей, и плодов обильных, не истощаемых и не запретных, и ковров разостланных, Мы ведь создали их творением и сделали их девственницами, мужа любящими, сверстницами...» (Коран, 78: 31-35; 56:12-19; 28-37). В Исламе упоминается, что человек не может познать или представить истинную сущность Рая. Как изложено в хадисе, Всевышний Аллах сказал: «Я приготовил для Моих праведных слугителей то, что не видел еще ни один глаз, и не слышало ни одно ухо, и не чуяло ни одно сердце».

Итак, рай можно заслужить жизнью по определённым правилам, заповедям, если рассматривать потерянный рай как категорию исключительно религиозную. Мы же возьмём потерянный рай как явление более широкое. Примем потерянный рай призмой, через которую мы посмотрим на женщину, идеальную женщину.

В каждой эпохе, в каждом этносе существует определённый образ идеальной женщины, так называемый эталон. Стереотипы были всегда, и, будем реалистами, оторваться от них мы не сможем. Но в отношениях между мужчиной и женщиной существует нечто большее, чем поиск друг в друге идеала. Мужчина скорее ищет в женщине не просто эталонные качества, а те её качества, которые совпадают с его личным представлением о своей второй половине. Он ищет в женщине возможность создать свой мир, своё счастье, он ищет рай на Земле, он ищет целостность, любовь. Это возможно лишь в том случае, когда мир мужчины и мир женщины воссоединяются, и получается третий мир – мир любви, мир гармонии, покоя и радости. В нём сливаются воедино две планеты, две энергетика, в нём оба

могут найти всё, обрести новое всемогущее «Я», это величайшее счастье, истинное наслаждение и блаженство⁵. Это мир, в котором мужчина находит, обретает себя, становится великодушнее, сильнее. Это мир, который дарит ему возможность увидеть то, чего он никогда ранее не мог увидеть, который позволяет познать, пережить, почувствовать невероятное, потрясающее. Это мир, который награждает его истинной жизнью, истинным смыслом. «И потому я чувствовал себя антагонистически близким Маге, наша любовь была диалектической любовью, которая связывает магнит и железные опилки, нападение и защиту, мяч и стенку. Мага не знала, что мои поцелуи были подобны глазам, которые начинали видеть сквозь нее и дальше, и что я как бы выходил, перелитый в иную форму, в мир, где, стоя на черной корме, точно безумствующий лоцман, отрубал и отбрасывал воды времени – метафизической реки»⁶, – так (немного забежим вперед) представлена любовь Орасио к Маге в романе Х. Кортасара.

Женщина и любовь – путь к раю. Истинным же образом потерянного рая (будь то Эдемский сад, или виноградник с полногрудыми сверстницами) на Земле является наш мир, общество, гармоничное существование в нём. Созданный двумя любящими людьми внутренний мир, о котором мы писали выше, необходим человеку, чтобы сделать его (человека) сильным, способным творить, быть востребованным во внешнем мире. Иначе говоря, женщина, семья, любовь, должны стать частью мужчины, чтобы он во внешнем мире не думал, не помнил о них, а чувствовал их как свою руку или нос. Его жизнь, результаты его труда обретут особый смысл. Он реализует свои таланты, он приблизится к Богу, он найдёт себя, благодаря женщине, посредством любви к ней. С женщины всё начинается, ведь она – мать (мужчина – сын), женщиной продолжается жизнь и род, ведь она – мать (мужчина – отец). Женщина – это и любовь, и бессмертие. Женщина – это миф о потерянном рае.

Но у каждого своё представление о рае и о женщине. Есть женщины, которые заставляют грустить о них всю жизнь. Жизнь мужчины в этом случае превращается в бесконечную ностальгию, и это тоже своего рода счастье. Приведём определение ностальгии известного религиоведа и историка религий Мирчи Элиаде: «Самая заурядная ностальгия таит в себе ностальгию по утраченному раю... можно проанализировать образы, внезапно пробужденные музыкой,

подчас даже пошлейшим романсом, и убедиться, что они воплощают ностальгию по мифическому прошлому, превратившемуся в архетип; что это прошлое, помимо сожаления о безвозвратно утерянном времени, может быть истолковано на тысячу иных ладов: оно отражает то, что могло быть, но чего не было; в нем сквозит томление всего сущего, становящегося самим собой, только переставая быть чем-то другим; навеянная романсом тоска по иным странам и временам, будь то старое доброе время, Россия с ее бакалейками, романтический Восток, Гаити с киноэкрана, американский миллионер, экзотический принц и т.д.; то есть, в конечном счете, тяга к чему-то абсолютно иному, несовместимому с теперешним днем, недостижимому и безвозвратно утерянному – тоска по раю».

Ностальгию, тоску по потерянному раю олицетворяет, по нашему мнению, роман аргентинского писателя Хулио Кортасара «Игра в классики». На протяжении всего романа читатель как бы толкает камень, следуя за ним из клетки в клетку, из главы в главу, в стремлении достичь Неба. Но, по задумке автора, роман не может закончиться. Ведь клетки классиков нарисованы на земле, а земля круглая, и, следовательно, продолжая игру, можно обогнуть земной шар и прийти к исходной точке, где Небо сомкнется с Землей. Так же как и мандалы, создаваемые тибетскими монахами, после создания должны быть разрушены. Ведь только так их можно создать вновь.

Герои романа, основатели Клуба Змеи, Клуба интеллектуалов, инфантильны и эгоцентричны, ищут свой рай и свои пути его достижения. Они рисуют, пишут, сочиняют музыку, спорят и в спорах пытаются найти истину. «В Клубе, постоянно говорили о ностальгиях, о познаниях столь далеких, что вполне можно считать их основополагающими, об оборотных сторонах медалей, о другой стороне Луны»⁷. Герои Кортасара, постоянно пытаются найти то, чего они не могут увидеть, до чего не могут дотронуться, но чувствуют, что каким-то магическим образом оно неразрывно связано с их сущностью, их раем.

И тогда полной антогонией Клубу выступает образ главной героини романа Лусии. Прозвище Лусии – Мага – есть не что иное, как женский род от слова «маг». Мага естественна как сама Жизнь. Мага, не раздумывая часами, как это делают члены Клуба, действует и живет этим движением. Она находится вне времени. Ее любимыми собеседниками были сумасшедшие бродяжки, дворовые коты и опавшие листья. «Мага сразу грустнела, а потом, подобрав на краю тротуара опавший лист, разговаривала с ним о чем-то, проводила им

⁵ Проханов И. Три сада. – М, 1987. С.122

⁶ Кортасар Х. Игра в классики. – М, 1992. С.16.

© Ольга Красильникова, Евгения Сидорина

⁷ Там же. С.40

© Ольга Красильникова, Евгения Сидорина

по ладони, переворачивала его со стороны на сторону, разглаживала, а под конец, сняв с него мякоть, обнажала прожилки, и его зеленый паутинчатый призрак тенью ложился ей на кожу»⁸.

В первой же главе, в части под названием «По ту сторону», при первом знакомстве с миром Маги мы слышим эхо из потустороннего мира, когда герои, Орасио Оливерйра и Мага, разыгрывают представление по случаю гибели зонтика, посчитав, что «зонтик найденный на площади, должен умереть достойным образом», «под твой, Мага, крик, напомнивший мне проклятия валькирий». Мага предстает в образе валькирии, прилетевшей из Вальхаллы, что бы отобрать храбрейших из воинов и отправить их туда, где они продолжают прежнюю героическую жизнь. Но, одновременно, Мага является зеркалом. «Твои глаза, в которые я смотрелся, всегда были ужасным зеркалом, а сама ты, как машина, только и умела повторять»⁹.

«Мага – принявшая человеческий облик туманность». «Она была совсем как растение, как улитка, всем своим существом прилепленная к самым таинственным вещам»¹⁰. Подобные описания Маги, неоднозначные, неопределенные, но с возникающим ощущением прикосновения к самому непостижимому и желанному, единственные честные описания восприятия ее героями романа. Здесь описываются не ее действия, сопряженные причинно-следственной связью, которой, по сути, не существует, ни слова, которые она произносит, так как то, что она говорит, считается глупостью. Это те чувства, которые по природе своей не подвластны слову. Но в этих описаниях кроется, восприятие, ощущение, вызываемое присутствием Маги. Чувства и желания исключительно личностные и, следовательно, являющиеся зеркальным отражением Маги. А Мага в свою очередь, являясь вещью в себе, целостна по своей сути, могла быть лишь зеркалом других, не проявляя себя во вне.

«Не раз я видел, как она с восхищением разглядывала в зеркале свое тело, приподнимая груди ладонями, как на сирийских статуэтках, и медленным взглядом словно оглаживала кожу. И я не мог устоять перед желанием позвать ее и почувствовать, как она снова со мной после того, как только что целое мгновение (!!!) была так одинока и так влюблена, уверовав в вечность своего тела»¹¹. «И всегда она была сама по себе, целиком и полностью». Так описывает ее Орасио, самый близкий Маге человек, человек который ее любил,

хотя и не хотел признаваться себе в этом. И через Орасио, через его поиск земного рая можно познать и сущность зеркала Маги. Представления Маги, как вещи в себе, как целостности, невинности и первобытной чистоты, полностью соотносятся с его представлением о рае: «Взять бы за руку Магу, Магу: Маг, Мага, Магиня, вывести ее под дождь, увести за собой, как дымок сигареты, как что-то свое, неотъемлемое, увести под дождь. И снова заняться любовью, но так что бы и Маге было хорошо, а не только затем, чтобы побыть вместе и разбежаться, словно ничего и не было, ибо такая легкость в отношении скорее всего прикрывает бесполезность любых попыток по-настоящему быть близкими, - на такую близость способна марионетка, действующая в соответствии с алгоритмом, грубо говоря, общим для ученых собак и полковничьих дочерей. И если бы все это – жиденский рассвет, который начинал липнуть к окну мансарды, и печальное лицо Маги, глядящей на Грегоровиуса, глядящего на Магу, глядящую на Грегоровиуса, и Бэпс, которая снова плачет втихомолку, невидимая для Рональда, а тот не плачет, а словно утонул в нимбе сигаретного дыма и водочных испарений, и Перико, этот испанский призрак, взобравшийся на табурет презрения и душевного словоблудия, если бы все это можно было экстраполировать, если бы всего этого не было, не было на самом деле, а лишь находилось здесь для того только, чтобы кто-нибудь (кто угодно, но в данный момент он, потому что именно он об этом думал и только он мог с точностью знать, что он думает, вот тебе, затрепанный старикашка Картезий!), – чтобы кто-нибудь из всех, кто здесь есть, попотев как следует, вгрызаясь зубами и вырывая – уж не знаю что, но вырывая с корнем, – из всего этого смог выдавить крошечную цикаду спокойствия, малюсенького сверчка радости, выйти через какую угодно дверь в какой угодно сад (столь же аллегорический для всех остальных, как и мандала аллегорична для всех), и в этом саду сумел бы сорвать единственный цветок, и пусть цветок этот будет Мага, или Бэпс, или Вонг, лишь бы их можно было объяснить, и объяснив, воссоздать где-нибудь вне Клуба, представить какими они становятся вне этих стен, когда выйдут за этот порог, наверное, это – не что иное, как тоска по земному раю, по идеалу чистоты, при том что чистота неминуемо будет плодом упрощения; пал слон, пали ладьи, пешки покидают доску, и посреди поля, огромные, как антрацитные львы, остаются короли в окружении самого чистого, самого непорочного, бьющегося до конца воинства; на заре в роковом поединке скрестятся копыта, и станет ясно, кому какая участь, и наступит мир и покой»¹².

⁸ Там же. С.41

⁹ Там же. С.21

¹⁰ Там же. С.474.

¹¹ Там же. С.21.

¹² Там же. С.81-82.

Воссоздание вне времени, вне истории, вне Клуба, себя и всех остальных, всего человечества, воссоздание в их чистом, истинном образе необходимо, чтобы понять их такими, какими они были изначально, до вкушения плодов дерева Добра и Зла. Вот истинный рай для Орасио, его сообщество желаний или желанное сообщество. И путь к своему потерянному раю он видел в Маге, а точнее через нее или из нее. Она была как существо из потустороннего мира, жившая среди них. «Она обучала его смотреть и видеть; не подозревая того, что обучает...». Орасио, желая действовать, в долгих раздумьях, выбирает бездействие, не находя оправдания движению. Движения Маги напоминают беспорядочные движения мухи, летающей по комнате, которой не нужны никакие оправдания. «Счастливица, она могла верить в то, чего не видела своими глазами, она составляла единое целое с непрерывным процессом жизни. Счастливица, она была в этой комнате, имела полное право на все, до чего могла дотронуться, и что жило рядом с нею: рыба, плывущая по течению, лист на дереве, облако в небе, образ в стихотворении...»¹³.

Возможно, Орасио сознательно отказался от своего рая, как вечный странник, который отказывается от домашнего очага, не в силах оставить свой путь. Обрести свой рай в бесконечном стремлении к нему. Ведь мечта живёт до тех пор, пока не сбудется. Путь к раю, который предлагала Мага – конечен, его результатом должна была стать жизнь как она есть, без слов, без теории. Мага знала тайну, но она не знала слов, и не могла бы узнать, потому что их нет, потому что секрет и Мага родились раньше Вавилонской башни. Орасио теряет Магу, чтобы искать её вечно, её как часть своего потерянного рая.

Ностальгия придаёт нашей жизни особый смысл. В ностальгии мы сильнее времени и пространства. Перебирая крупинцы памяти, мы можем оказаться вновь там, где были так счастливы когда-то. Люди, которых мы утратили навсегда, вновь с нами; рай, который мы покинули, вновь вокруг нас. Главное, быть готовым вернуться к жизни на земле. Вернуться к людям реальным. Со временем память стирает плохое. Зачастую, люди из далёкого прошлого кажутся нам идеальными, жизнь прошедшая кажется безоблачной. Поэтому переход к настоящему порой горек. Ностальгия похожа на кофе, который вы уже выпили, но вкус и запах ещё продолжаете чувствовать. Ностальгия – «это так радостно и так печально»¹⁴.

ГЛАВА 99. СЕГОДНЯ

Вождь

*Я запутался в своих ипостасях, они переплелись
в гордиев узел, который я не смог разрубить.
Будь я просто солдатом, и только солдатом...
Эрнесто Че Гевара*

В истории человечества вожди существовали всегда. Их боялись и любили, им подчинялись и пытались свергнуть, каждый хотел занять их место, но лишь немногие действительно могли сделать это. Вожди всегда были окружены ореолом тайны и недоступности. Они купались в восхищенных взглядах и в то же время становились жертвами жестоких заговоров. Их судьбы, полные невероятных событий, постепенно превратились в легенды, бережно хранимые народной молвой. Реальность и миф органично переплелись в образе вождя, правда и вымысел слились в единое целое.

Что же лежит в основе феномена под названием «вождь»? Кто он, этот человек, способный управлять толпой?

Вождь – это не официальный правитель. (Хотя в некоторых государствах имел место вождизм – политика, направленная на утверждение одного человека в роли непререкаемого руководителя. Для вождизма характерна личная преданность одному человеку, называемому вождем и признанному идейным руководителем в жёстко централизованных структурах государства или партии. Ярким примером вождизма может служить политическое устройство СССР, КНДР, Нацистской Германии).

Вождь – это не лидер. (Тем не менее, зачастую он выполняет функции лидера, то есть является членом группы, за которым она признает право принимать ответственные решения в значимых для нее ситуациях, т.е. наиболее авторитетной личностью, реально играющей центральную роль в организации совместной деятельности и регулировании взаимоотношений в группе¹).

Вождь – это нечто большее. Он находится вне толпы, выше толпы, которой управляет. Вождь идеализируется, обожествляется, ему приписывается сверхчеловеческая, магическая сила. Вождю не подчиняются, в вождя *верят*. Но и сам вождь должен быть захвачен

¹³ Там же. С.36.

¹⁴ Козлов С. Правда, мы будем всегда. М, 2004. С.12.

© Ольга Красильникова, Евгения Сидорина

¹ См.: Свободная энциклопедия «Википедия» // <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D1%80>.
© Дарья Беспалова

глубокой верой, лишь преданная убежденность в своих идеалах, в своих целях может вести за собой народ.

И, как это не парадоксально, судьба массы людей зачастую зависит именно от одного человека, способного выделиться из толпы, завоевать ее расположение и повести к новым горизонтам. Но это должен быть особенный человек: свободный, сильный, независимый, самостоятельный, уверенный в себе. Причем вождь должен обладать всеми этими качествами в превосходной степени, чтобы заручиться поддержкой и любовью народа. Благодаря вождю, а точнее, благодаря всеобщей любви к нему, масса обретает целостность, связь. В руках талантливого вождя – счастье вверенного ему народа. История человечества содержит множество доказательств этого факта.

Одним из ярчайших образцов вождя является латиноамериканский революционер, команданте Кубинской революции 1959 года Эрнесто Че Гевара. Вся его жизнь полна приключений и борьбы.

Когда читаешь биографию Эрнесто Гевары, кажется, что ему изначально суждено было стать великим вождем. Жизнь воспитывала в нем необходимые качества с самого рождения. В своих мемуарах Эрнесто-старший, отец Гевары, описывает, как его сын, только-только научившись ходить, приносил по поручению взрослых мате из кухни. По дороге ему необходимо было преодолеть небольшую канавку, в которой проходила водосточная труба. «Почти всегда маленький мальчик спотыкался там, падал и разливал мате. И каждый раз он раздраженно поднимался, возвращался за новым стаканом и, споткнувшись о трубу, опять падал. Он снова и снова ходил за мате, пока не научился перепрыгивать через канаву»². Упорство, настойчивая вера в важность преодоления препятствий есть определяющие качества Гевары как человека и как вождя.

Следующим испытанием, преподнесенным жизнью в созидательных целях, стала тяжелая форма астмы, которой Эрнесто страдал с трехлетнего возраста. Болезнь была настолько сильной, что его родители всерьез опасались за его жизнь. Эрнесто представлял собой недуг в виде конусообразной пещеры: пока вниз спускается ниточка воздуха – он жив, как только она пропадет – наступит конец. И он держался за жизнь. Он боролся с приступами. Он до последнего отказывался от помощи. Он не хотел ни от кого зависеть.

Астма формировала характер Эрнесто. Вынужденный долгое время проводить в постели, он полюбил играть в шахматы и читать. Книги сопровождали Гевару в течение всей жизни: даже в его

походном рюкзаке можно было обнаружить несколько любимых томов. Че – страстный читатель и почитатель книг. Большую часть написанного им самим составляют выписки, заметки, словари и пр.

Болезнь дала ему возможность почувствовать себя в центре внимания. Часто приступы настигали Гевару во время семейных праздников, когда на юного Эрнесто обрушивалось сочувствие всех многочисленных родственников. В «Пражских тетрадах» Абеля Поссе описан следующий эпизод: «Обычно приступы не были особенно тяжелыми. К ужину Тэтэ появлялся аккуратно причесанный и принимал поздравления, как герой, возвращающийся после очередного подвига»³.

Но самое главное, астма научила его не бояться смерти. Мать, Селия де ла Серна, учила маленького Тэтэ: «Смерть – вроде дикой собаки. Она боится того, кто смело идет ей навстречу, и убегает, поджавши хвост. Она пугает только тогда, когда чувствует, что ее бояться. Ясно?»⁴ И Эрнесто усвоил урок. Он развивал в себе вкус к опасности. Он играл в противоположенные ему подвижные игры. Гевара с редким личным мужеством и упорством преодолевал астму и наложенные ей ограничения.

Элиас Канетти в своем труде «Масса и власть»⁵ подчеркивает, что человек становится вождем, в том числе благодаря праву распоряжаться жизнью и смертью. Гевара еще в детстве подчинил свою смерть. Уже в детстве он стал вождем. В «Пражских тетрадах» Абеля Поссе находим следующее: «Я – всегда рядом со смертью, я навсегда пришел в ее владения. У черепа нет слез. Я почувствовал, что наши 20 бойцов и простые крестьяне смотрят на меня как-то по-особому. Это длилось одно мгновение. 21 июня я получил звание команданте»⁶.

Эрнесто обладал поразительной харизмой. Никто не мог устоять перед его обаянием. Из-за болезни юный Гевара испытывал неприязнь к личной гигиене, носил по неделе одну и ту же нейлоновую рубашку и абсолютно не умел танцевать, что является позором для аргентинца. Однако это не мешало ему чувствовать себя уверенно в любой ситуации. Ярким примером этого могут служить романтические отношения Гевары с Чичиной, девушкой, семья которой относилась к старой олигархии Кордовы. Долорес Мьяно, двоюродная сестра Чичины, вспоминает следующее: «Эрнесто влюбился в принцессу. Она олицетворяла все то, что он презирал,

³ Поссе А. Пражские тетради. // Иностранная литература 2003 № 4 С. 175.

⁴ Там же. С. 177.

⁵ Канетти Э. Масса и власть // Психология масс. Хрестоматия. Самара, 1998.

⁶ Поссе А. Указ. соч. С. 159.

© Дарья Беспалова

как, впрочем, и он для нее. Невозможные отношения... То, что Эрнесто не обращает никакого внимания на свою одежду, но стремится дать понять, что он находится выше моды, было одной из любимых тем разговора у наших друзей. Нужно представлять себе образ мыслей провинциальной олигархии, для того чтобы оценить, насколько удивительную фигуру являл собой Эрнесто»⁷. Посещая этот дом, Гевара никогда не был обеспокоен своей бедностью, не казался задетым богатством всех остальных, а, напротив, был уравновешен и приятен в общении.

Все вышеперечисленное – факты реальной биографии Эрнесто Че Гевары. Но существует еще и легендарный, мифологический уровень его жизни. Густав Лебон писал: «Разве мы знаем хоть одно слово правды о жизни великих людей, игравших выдающуюся роль в истории человечества? По всей вероятности, нет! В сущности, впрочем, действительная жизнь их для нас имеет мало значения; нам интересно знать этих великих людей только такими, какими их создала народная легенда. Именно такие, легендарные, а вовсе не действительные герои и оказывают влияние на душу толпы»⁸.

Жизнь и особенно смерть Че стали благодатной почвой для появления ряда легенд. Обстоятельства гибели революционера и захоронения его тела до сих пор покрыты тайной. Известно, что 8 октября 1967 года раненного в ногу Гевару допрашивали в сельской школе местечка Игера в Боливии, а затем расстреляли. Чтобы избежать помпезных похорон на Кубе и превращения могилы Гевары в место поклонения революционеров всего мира, было решено тайно похоронить Че Гевару в Боливийском городке Вальегранде в братской могиле. Но в этом случае требовались объективные доказательства того, что 9 октября был расстрелян именно легендарный Че. С мертвого Гевары сняли маску лица, отрубили кисти рук для проведения дактилоскопической экспертизы, и лишь после этого тело погрузили на самолет и отправили в Вальегранд. Сначала власти распространили ложное сообщение о том, что он был убит в бою, а тело его кремировано. Эта официальная версия, хотя и просуществовала много лет, всегда вызывала сомнения: по законам католической церкви Боливии запрещается кремировать мертвого, да и сжечь полностью труп в тех условиях было достаточно сложно. В конце концов, генерал Марио Варгос раскрыл многолетнюю тайну захоронения кубинского революционера, и 17 октября 1997 года останки Че были преданы земле на Кубе в городке Санта-Клара, в

мавзолее, устроенном в основании памятника, воздвигнутого к 20-й годовщине его гибели»⁹.

Но в начале 2007 года очередную сенсацию преподнес экс-агент ЦРУ Густаво Вильолдо, заявивший, что в мавзолее Че на Кубе находятся останки другого человека. Он участвовал в похоронах Че и утверждает, что реальные останки Гевары все еще покоятся в братской могиле на территории Боливии. Подобные слухи появляются с завидной периодичностью. Даже спустя сорок лет обстоятельства гибели великого команданте продолжают будоражить умы, заставляя проводить все новые и новые исследования и экспертизы.

Налет тайны способствует появлению легенд. Например, существует слух о «Проклятии Че». На протяжении первых пятнадцати лет после смерти команданте произошел целый ряд удивительных совпадений, в результате которых большинство людей, имевших отношение к пленению и расстрелу Че Гевары, умерли неестественной смертью. С кем-то происходили несчастные случаи, кого-то расстреливали партизаны нового поколения, кто-то тяжело заболел... Несомненно, это связано лишь с тем, что участники той истории жили в беспокойное время. Но невольно возникает мысль, что это призрак Че вернулся на землю, чтобы продолжить свою борьбу.

Однако подобные легенды не помешали многим людям заняться коллекционированием вещей, принадлежавших Геваре. Эти предметы до сих пор пользуются популярностью и даже почитанием. Например, на Кубе, в редакции «Верде Оливо», хранится фотоаппарат, якобы принадлежавший Че, кубинские крестьяне с удовольствием демонстрируют туристам всевозможные табуретки, сидя на которых, Гевара якобы пил мате. У Че, противника буржуазного общества жизни, было очень немного личных вещей, но уж их использовали по максимуму. Торговля его скудным имуществом началась немедленно после смерти и продолжается по сей день. Например, главный сержант, в руки которого попала паркеровская ручка Че, позволял журналистам фотографировать ее за определенную плату. А совсем недавно, в октябре 2007 года на продажу был выставлен лот, содержащий прядь волос Че длиной 7,5 сантиметров, карточку с отпечатками пальцев, взятых у Че Гевары после смерти, карту местности Вальегранде на испанском языке размером 60 на 60 сантиметров, на которой есть отметка места гибели Че Гевары, письмо к Че военного содержания, 52 фотографии в альбоме под

⁷ Тайбо П.И. Указ. соч. С. 31.

⁸ Лебон Г. Психология масс. М., 2000. С. 177.

© Дарья Беспалова

⁹ См.: Сычев С. Посмертие Че. // <http://www.mn.ru/issuc.php?2007-39-27>.

© Дарья Беспалова

заголовком «Фотографии кампании против повстанческого отряда Че Гевары в Боливии», а также 23 вырезки из газет октября 1967 года с материалами, которые касались гибели Че Гевары. Лот был продан почти за 120 тысяч долларов.

Но пряди волос Че стали не только предметом продажи, но и священными реликвиями. Боливийские крестьяне до сих пор хранят клочки волос, срезанные с его бороды уже после убийства, а также испачканные кровью лоскуты его одежды. Для них Гевара – покровитель «Святой Эрнесто Ла-Игерский». В церквях глухих боливийских деревушек образы Че висят рядом с иконами Христа, Девы Марии, папы Иоанна Павла II. Не отстает в этом начинании и Куба. В церкви города Матансаса Гевара изображен в сонме ангелов. А в другой церкви, в мексиканском штате Тамаулипас, он делит угол фрески с дьяволом¹⁰.

Удивительно, но образ Гевары используют в религиозных целях даже в современной Европе, далекой от революционных идей Латинской Америки. Например, существует британская христианская благотворительная организация *Church Advertising Network* (CAN), которая разрабатывает рекламные кампании Церквей с 1991 года. Одной из целей данных кампаний было разрушение общественного стереотипа Иисуса Христа как безответного человека и привлечение молодежи в Церковь. Для достижения необходимого результата в 1991 году организация соединила в своих постерах два образа – Иисуса Христа в терновом венце и Че Гевары. Подобная параллель была призвана продемонстрировать глубинную революционность христианства. Однако многие британцы восприняли эту рекламу как кощунство¹¹.

Своеобразное идеологическое значение образ кубинского революционера имел в СССР. Поэтому особый интерес вызывает изучение биографии Че Гевары советского времени. Популярностью пользуется, например, биография Эрнесто Че Гевары из серии «Жизнь замечательных людей», написанная И. Лаврецким. В этой книге присутствует множество мелких искажений реальной биографии Че, призванных сделать образ Гевары более социалистическим.

Своеобразной «подгонке» подвергается происхождение Гевары. Известно, что он принадлежит к древнему аргентинскому роду: по линии отца Эрнесто Гевара – аргентинец в двенадцатом поколении, а

по линии матери – в восьмом. Трудно найти более древний аргентинский род. В книге Лаврецкого эта информация присутствует, однако поясняется сноской: «Сам Че не придавал никакого значения своей родословной, и если упоминал о ней, то только в шутку. В 1964 г. на письмо одной сеньоры из Касабланки, некой Марии Росарио Гевары, спрашивавшей, откуда родом его предки, Че ответил: «Товарищ! Откровенно говоря, точно не знаю, из какой части Испании пришли мои предки. Не думаю, что мы с Вами близкие родственники, но если Вы способны трепетать от негодования каждый раз, когда совершается несправедливость в этом мире, мы с Вами – товарищи, а это гораздо важнее!»¹²

С точки зрения советской идеологии в происхождении Гевары много минусов. Одним из них является генерал Хосе де ла Серна-э-Инохоса, который был последним испанским вице-королем Перу. Мать Гевары, Селия де ла Серна, принадлежит к одному с ним роду. Однако упоминание данного персонажа в книге сопровождается следующим восторженным замечанием, касающимся того, что имя генерала встречается в статье Маркса и Энгельса «Аякучо»: «Маркс и Энгельс были универсальными учеными, они интересовались важнейшими событиями своего века, и сражение при Аякучо, окончательно закрепившее борьбу наших патриотов за независимость, не могло не привлечь их внимания»¹³.

Еще один компрометирующий факт связан с образом жизни отца Эрнесто. Гевара Линч был по натуре авантюристом. Он бросил учебу ради того, чтобы войти в мир мелкого бизнеса. Собственное преуспевание имело для него огромное значение. Сначала он владел плантацией иерба-мате, затем – строил дома в Кордове, Буэнос-Айресе и других аргентинских городах. Однако предприниматель из Эрнесто Гевары Линча не получился, он часто прогорал. В книге Лаврецкого Геваре Линчу приписываются следующие слова: «Я так и не сколотил себе никакого состояния. Наживаться за счет других я не умел, поэтому другие наживались за мой счет. Но я об этом не жалею. Ведь главное в жизни не деньги, а чистая совесть»¹⁴.

Тема богатства, а точнее его бесполезности, развивается в книге довольно активно. Известно, что предки Гевары разбогатели в период «Золотой лихорадки» в Америке. Однако их имущество было незаконным путем присвоено американскими властями. Вот что думает об этом отец Че: «Впрочем, не будем жалеть об этом. Ведь

¹⁰ См.: Тайбо П. И. Указ. соч. С. 759.

¹¹ См.: NEWSru.com от 15 сентября 2005 // http://palm.newsru.com/religy/15sep2005/christ_revolution.html.

© Дарья Беспалова

¹² Лаврецкий И.Р. Эрнесто Че Гевара. М., 1973. С. 8.

¹³ Там же. С. 14.

¹⁴ Там же. С. 8.

© Дарья Беспалова

если бы нам возвратили тогда земли, как знать, может быть, судьба нашей семьи повернулась бы совсем в другую сторону и вместо героического майора Че, отдавшего свою жизнь за свободу, где-нибудь жил бы, утопая в богатстве и роскоши, еще один бездельник»¹⁵.

Принципиальным в идеологическом плане вопросом является отношение к религии. В книге Лаврецкого отец Гевары дает на него четкий, однозначный ответ: «Что касается религии, то в этом вопросе у нас было полное согласие с Селией. Ни мы, ни наши дети в церковь не ходили»¹⁶. Однако автор другой биографии, Пако Игнасио Тайбо II, пишет следующее: «Селия де ла Серна, мать Че, в молодости благочестивая католичка, склонилась в дальнейшем к либерализму, сохранив при этом часть сильных убеждений своей религии»¹⁷.

Подобной коррекции в книге подвергаются многие мелкие подробности. Например, когда упоминается, что Эрнесто очень любил книги, читал с раннего детства, приводится описание домашней библиотеки: «Тут была и классика – от испанской до русской, и книги по истории, философии, психологии, искусству. Были работы Маркса, Энгельса, Ленина. Имелись и книги Кропоткина, Бакунина»¹⁸. Хотя доподлинно известно, что учением Маркса, социалистическими идеями, Гевара заинтересовался много позже, только в юности.

Однако подобные искажения – не самое страшное, ведь Гевара действительно был «профессиональным революционером», как его называют в энциклопедическом справочнике «Кто есть кто»¹⁹. Социалистические идеи были ему близки. Гораздо белее значительную трансформацию претерпел образ Гевары в капиталистическом мире.

Судьба сыграла с ним злую шутку: презирающий буржуазные ценности, Гевара стал лицом многих современных рекламных компаний. Образ Че претерпел глобальное изменение, в результате которого осталось лишь графическое его изображение.

Снимок Эрнесто Че Гевары, позже превратившийся в торговую марку, был сделан 5 марта 1960 года. В этот день в Гаване хоронили 136 герильяс, погибших при взрыве корабля с грузом оружия. Штатный фотограф газеты «Революция» Альберто Корда

фотографировал в основном Фиделя Кастро, но случайно сделал несколько снимков Че Гевары, неожиданно появившегося на сцене. Снимки получились нечеткие и в целом неудачные, но именно один из тех негативов стал со временем самым известным и растражированным портретом XX века.

Изображение превратилось из фотографии реального человека Эрнесто Гевары в своеобразный иероглиф, символизирующий свободу, протест, революционную романтику. Портрет приковывает взгляд благодаря своей особой энергетике. Неудивительно, что его стали использовать в коммерческих целях. Оно продвигало водку «Smirnoff», украшало часы «Swatch», образ использовали для рекламы автомобилей Mercedes в Германии, кофе в Исландии, компьютеров Apple в Польше, сотовых телефонов в России, а уж количество футболок и постеров с его изображением, которые можно найти в любой точке земного шара, сосчитать просто невозможно.

Конечно, использование портрета великого команданте в коммерческих целях осуждается его родственниками и яркими последователями. Но нас в большей степени интересует не моральный аспект, а сам факт глубинной популярности Гевары как человека, как образа, как бренда. Даже не зная никаких фактов реальной биографии Че (в которой, к слову, много чем можно восхищаться), люди испытывают симпатию к Эрнесто Геваре. Че – символ вне времени, вне эпохи, вне цивилизации. Это воплощение вождя как идеи. «Для толпы надо быть Богом или ничем»²⁰. Гевара выбрал первый вариант.

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ Там же. С. 10.

¹⁷ Тайбо II П. И. Указ. соч. С. 12.

¹⁸ Лаврецкий И.Р. Указ. соч. С. 17.

¹⁹ См.: Белянская В.Ф., Кочеткова П.В., Шубина Т.Г. Кто есть кто. Минск, 1997.

© Дарья Беспалова

²⁰ Лебон Г. Указ. соч. С. 197.

© Дарья Беспалова

Исповедь

*Не стану жечь
тебя глаголом, исповедью, просьбой,
проклятыми вопросами – той остой,
которой речь почти с пелен
заражена – кто знает? – не тобой ли;
надежным, то есть, образом от боли
ты удален.*

И. Бродский

XX век стал веком пишущим и рассказывающим, поскольку основным занятием ушедших на покой политических деятелей оказалось написание мемуаров, призванных «задним числом» облагородить их образ в глазах непочтительных потомков. Век выворачивал себя наизнанку, и те, кто был посмелее, называли себя эксгибиционистами, а остальные скромно оставляли после себя дневники, воспоминания, заметки в ящиках письменного стола – в общем, стремились любой ценой если не покаяться, то хотя бы оправдаться. Но мало кто из тех, кто пытался чернилами замазать кровь на своей покоробленной совести, задумывался о том, откуда берется та форма, в которую он облекает свое творчество.

Исповедальный жанр свойственен всей европейской культуре, которая, несмотря на перманентный процесс секуляризации, продолжает до сих пор оставаться христианской если не по религиозным мотивам, то хотя бы по культурному контексту, из которого черпаются символы и значения для произведений искусства и литературы. Но именно близость, имманентность исповедального слова не позволяет увидеть этот феномен во всей его разноплановости и многообразии проявлений. Узкая трактовка исповеди в христианской догматике зачастую воспринимается как единственно возможная, что затрудняет уяснение того места, которое исповедь занимает в культурной памяти европейской цивилизации¹. Психологическое значение исповеди заключается в том душевном облегчении, которое испытывает человек после изложения мучающих его жизненных обстоятельств или духовных терзаний. Именно на этом феномене построен целительный эффект психоанализа, который, в лакановской интерпретации, возвел исповедальный порыв невротика в первичную стадию психического излечения. Но психологическая

сторона не должна затенять не менее важную роль исповеди, которая проявляется в исследовании этого феномена как культурно обусловленного и исторически динамичного.

Вместе с трансформацией культурного пространства изменяется как содержание исповеди, так и те формы, которые задаются этому жанру господствующими литературными и художественными течениями. В современном мире на роль доминирующего культурного течения в последние годы с все большим основанием претендует постмодернизм, постепенно охватывающий все новые сферы искусства и изменяющий их в соответствии с собственными требованиями. Интересной представляется задача проследить судьбу исповедального жанра в постмодернистской литературе и выявить специфику современного понимания исповеди. Но говорить о существовании литературного жанра, не обращаясь к конкретным произведениям, равнозначно тому, что пытаться рассказать о солнечном свете слепому; поэтому следует сразу оговориться, что рабочим материалом для последующего исследования послужило творчество современного американского писателя-постмодерниста Чака Паланика, в частности, его романы «Бойцовский клуб» и «Дневник».²

Но, как говорится, начнем с истоков... Первые упоминания о существовании исповеди хронологически относятся к I в. н.э., а топологически они оказываются локализованы в районе Мертвого моря, где находились замкнутые иудейские общины, придерживавшиеся мистической направленности и упорно отказывавшиеся от контакта с иерусалимским духовенством. Именно в иудаизме появилось понятие *греха*, который нарушает изначально установленную связь человека с богом и требует, во избежание последствий, обязательных процедур искупления. Грех не ограничивается констатацией отрицательных последствий какого-либо неблагоприятного (с этической или с социальной точки зрения) поступка, а пролонгирует эти последствия в арифметической прогрессии на будущее. Последствия греха никогда не исчезают сами по себе, а производят кумулятивный эффект до тех пор, пока на символическом уровне не будет нейтрализована порождающая эта последствия причина. Например, на средневековом Западе была широко распространена практика эксгумации и крещения останков языческих правителей с целью увеличения божественной благодати, снисходящей на их христианизированных потомков. Производились эти действия не в произвольный момент, а в случае каких-либо бедствий (войн или эпидемий), масштабы которых заставляли

¹ Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт новейшей истории. Т. 1. Одесса, 1984. С. 15-18.

© Даниил Аникин

² Паланик Ч. Бойцовский клуб. М., 2003; Паланик Ч. Дневник. М., 2006.

© Даниил Аникин

усомниться в том, что правитель подверженной напастям страны по-прежнему находится под божественным покровительством³. В ортодоксальной иудейской традиции основным способом искупления греха являлось жертвоприношение, причем сакральная топология ограничивала место совершения жертвоприношений Иерусалимским храмом⁴. Маргинальные иудейские общины (одной из которых на раннем этапе своего существования и было христианство), лишённые возможности использовать жертвоприношения для урегулирования последствий совершенного проступка, были вынуждены искать другой способ искупления грехов. Таким способом стала исповедь.

Использование именно исповеди в качестве символической стратегии нейтрализации греха можно связать с уже проявившимся в тот момент в иудаизме влиянием эллинистической культуры, построенной на господстве культа Слова – Логоса. Знаменитое изречение, открывающее Евангелие от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» – было впервые записано по-гречески, и органическое вживание этих слов в иудео-христианский контекст позволяет говорить о наличии неких культурных параллелизмов. Исповедь изначально имеет *дискурсивную природу*. Слово для того, чтобы стать действием (*verbum caro factum est* – буквально «облачиться в плоть»), должно быть озвучено, проговорено. При этом исповедь нельзя считать магической формулой, поскольку она не ограничивается клишированным набором слов, а является, скорее, актом высвобождения речевого потока от сдерживающих рамок обывденного языка⁵. Если в иудейской религиозной практике господствовало дословное заучивание ритуальных текстов, сопровождавшееся табуированием альтернативных интерпретаций и отклонений от канона, то исповедь, возникающая как раз в момент распада единой иудаистской традиции на множество отдельных ответвлений (саддукеи, фарисеи, ессеи и т.д.), лишена подобной закреплённости⁶.

Главным требованием, предъявляемым к исповеди, является не дословное воспроизведение установленных формул, а свободный порыв и искренность в признании своей вины. Изначально исповедь имеет коллективный характер, поскольку речь исповедующегося

направлена на членов общины, а грех, который искупается посредством исповеди, определяется как виной перед Богом, так и провинностью перед остальными членами общины. Обязательным исповедывание становилось для тех членов общины, которые арестовывались во время гонений на христиан, но затем выпускались из тюрьмы невредимыми, поскольку в этом случае оставалось подозрение, что они втайне отреклись от своей веры и предали своих единоверцев. Исповедь в молчании, провозглашаемая исихазмом, во-первых, является достаточно поздним явлением, а во-вторых, не исключает направленности речевого потока, пусть даже проговариваемого «про себя», на собеседника, в качестве которого могут выступать как члены епископии (раннехристианской общины), так и *alter ego* исповедующегося. Возникновение индивидуальной исповеди, во время которой человек исповедуется прежде всего перед самим собой, следует связать с развитием идеи самосознания в европейской культуре и возрастанием роли ответственности человека не перед общественными ценностями, а перед собственными этическими нормами.

Именно смещение акцентов с социального (община) или теологического (Бог) уровня на уровень конкретной личности сделало возможным трансформацию исповеди из плоскости *речевой* в плоскость *текстовую*. Иначе говоря, исповедь становится письменной, что в раннехристианской культуре выглядело бы своеобразным нонсенсом, отменяющим саму суть акта покаяния перед своими «братьями во Христе». Авторство первого письменного текста под названием «Исповедь» принадлежит Августину Блаженному – личности знаковой для развития всей европейской культуры. Помимо элегантно совмещения в его концепции как неоплатонических, так и новозаветных мотивов, особое внимание приковывает к себе и еще один факт его биографии – Августин поражал своих современников умением читать, как сказали сейчас, «про себя». До этого текст был лишь способом хранения информации, которая актуализировалась в момент произнесения – усваивание евангельских истин осуществлялось монастырской братией, а уже тем более и обычными прихожанами, не владевшими грамотой, на слух. Чтение было коллективным делом, сродни танцу или застолью. Августин предельно четко выразил возникающую как раз в его время тенденцию к постепенному переходу от коллективного к индивидуальному, от акта покаяния к исповедальному тексту. Именно такое понимание исповеди и был господствующим на протяжении длительного промежутка времени, охватившего собой и Средневековье, и Возрождение, и Просвещение.

³ Арвес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 112.

⁴ Подробнее см.: Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 18-23.

⁵ Справедливости ради стоит отметить, что параллельно с развитием христианской догматики канонизации подверглась и исповедь. Начиная с VI в. появляется традиция составления покаянных книг, содержащих формулы исповедывания и отпущения грехов. См. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 1. СПб., 1910. С. 377-378.

⁶ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 286-290.

Кстати, если говорить об эпохе Просвещения, то именно она подарила миру философа, который задолго до Зигмунда Фрейда, смог выразить в нарративной форме свои размышления о потаенной стороне человеческой личности. Речь идет, конечно же, о Жан-Жаке Руссо и его знаменитой «Исповеди», произведшей переворот в умах современников именно благодаря своей откровенности. Впервые в мировой литературе (и, естественно, в исповедальном жанре) был поставлен вопрос не просто о покаянии, но и об оправдании сексуальных инстинктов. Таким образом, исповедь как вид художественного текста приобретала черты не обращенной к богу просьбы о прощении, но утверждения значимости человеческой личности во всем многообразии ее проявлений – от величественных до низменных⁷. Под умелым пером Руссо исповедь приобрела черты дневника, причем дневника, рассчитанного на массовое чтение, предполагающего возможность и даже необходимость прочтения излагаемых событий и переживаний.

Современная культура, провозгласив наступление постмодернистской эпохи, с одной стороны, отстранилась от всей предшествующей традиции (*пост-*), но с другой стороны, только подчеркнула свою преемственность как со стилистикой модерна, так с более ранними художественными стилями и течениями. Провозгласив свою независимость от ранее существовавших идейных установок, постмодерн не смог избежать зависимости на более глубоком, «материальном» (если понимать материю по Аристотелю) уровне – уровне литературного и художественного материала, совокупности сюжетов и приемов, из которых писатель или художник пополняет свой творческий арсенал.

Можно выделить следующие черты постмодернистского подхода к художественному тексту, позволяющие сформировать совершенно иной стереотип исповеди, кардинально отличающийся от существовавшего в классической европейской литературе. Следует сразу отметить, что понятие «классической литературы» в данном контексте охватывает предельно широкий спектр литературных жанров и направлений, сменяющихся в современной культурной ситуации постмодернизмом⁸.

⁷ Ж. Делез не зря будет подчеркивать неслучайность появления маркиза де Сада именно в эпоху Просвещения. Человеческий разум многообразен, а культ разума способен породить не только просвещенного правителя, но и интеллектуального маньяка, от которого остается всего лишь один шаг до незабвенного Г(к)аннибала Лектора.

⁸ Подробнее см.: Кротков Е.А., Манохин Д.К. Парадигма деконструктивизма: философско-методологический анализ // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 46-48.

1. *Ирония.* Ирония заключается в определенной дистанцированности, с которой читатель (критик) может подойти к анализу художественного текста, причем дистанцированности не от самого текста, а от однозначного его истолкования. Ирония создает возможность неоднозначного понимания, позволяет не замыкаться на лежащем на поверхности смысле, а выявляет все возможные нюансы и оттенки смыслового многообразия. У Чака Паланика ирония, сквозящая в авторских ремарках, а также пронизывающая описание того пространственно-временного континуума, в котором существуют главные герои, делает возможным выход за пределы обыденного и повседневного восприятия действительности. Только ироничной отстраненностью можно объяснить ту принципиальную амбивалентность жизненных стратегий, которую демонстрируют герои как «Дневника», так и «Бойцовского клуба» – мелкий клерк, параллельно являющийся основателем сети бойцовских клубов, художница, пытающаяся сбежать от своей творческой сущности, прикидываясь простой официанткой в гостинице. Характерно, что именно ирония становится главным оружием и, одновременно, стратегией выживания в современном интеллектуальном хаосе главного героя другого постмодернистского произведения – «Профессор Криминале» Малькольма Брэдбери⁹.

2. *Синтетизм.* В отличие от четкого разграничения различных сфер знания, свойственного классической европейской культуре, постмодернизм предлагает смешение жанров, своеобразную «Вавилонскую башню», в которой смешиваются различные способы описания и объяснения окружающего мира – от строго научных до религиозных и собственно художественных¹⁰. Любое литературное произведение в постмодернизме – это коллаж, составленный из разнопорядковых элементов. Искусство автора (или, выражаясь терминологией Ролана Барта, скриптора) состоит в том, чтобы склеить из этих элементов текст, обладающий набором смыслов, причем положительные характеристики данного текста оказываются прямо пропорциональны тому количеству смыслов, которое удастся вычитать пытливому исследователю из данного литературного произведения. Если в своем первоначальном понимании исповедь восстанавливала утраченные причинно-следственные связи между человеческими поступками и их последствиями (поступок – его греховная составляющая – возможность искупления), то исповедь в

⁹ Брэдбери М. Профессор Криминале. М., 2000.

¹⁰ Один из наиболее пронизательных современных культурологов и литературных критиков А. Генис, не мудрствуя лукаво, предпочел так и назвать одну из своих работ – «Вавилонская башня. Искусство настоящего времени» (См.: Генис А. Билет в Китай. СПб., 2003).

постмодернизме выполняет прямо противоположную функцию, разлагая человеческую жизнь на составляющие элементы, каждый из которых оказывается лишенным какого-либо смысла. В «Бойцовском клубе» главный герой вообще оказывается шизофреником, страдающим раздвоением личности, причем воспринимающим вторую ипостась своей личности как совершенно иного человека¹¹. Понятно, что в этом случае сложно вести речь о возможности осмысления и искупления своих поступков, поскольку большая их часть оказывается принципиально необъяснимой.

3. *Переосмысление*. Другое название этого приема, может быть, даже более точное – переименование. Речь идет о кардинальной смене способов описания художественной реальности, при которой каждый базовый термин предстает в фигуральном значении, в то время как троп приобретает буквальный характер. Результатом использования данного художественного приема становится *остранение* (в понимании В. Шкловского) действительности, которая становится непонятной и непредсказуемой. Разрыв причинно-следственных связей делает бессмысленным стремление человека понять и объяснить мотивы собственных или, тем более, чужих поступков. Когда-то уютный и обжитой мир становится чужим и потенциально опасным, поскольку любое изменение мало того, что является внезапным, да и еще ведет к абсолютно нелогичным последствиям. Так в «Дневнике» героиня, собственно и ведущая этот пресловутый дневник, теряется в собственной жизни, которая складывается из удивительных совпадений и не менее удивительных противоречий.

Но истинная подоплека происходящих событий, как раскрывается на последних страницах романа, заключается в том, что происходящие с героиней события оказываются тщательно отретированной и блистательно воплощенной в жизнь постановкой. Причем источником для этой постановки, имеющей целью обеспечить безбедное существование жителей острова на протяжении нескольких последующих поколений, является дневник предыдущей художницы, которая выполнила свою миссию задолго до происходящих в романе событий. Цель исповеди – раскаяние и, как следствие, духовное очищение – оказывается недостижимым, поскольку время замыкается в круг, из которого невозможно выбраться. Раскаяние и понимание происходящего еще возможно, но трагизм ситуации заключается в том, что передать эту правду героиня уже никому не в силах, у нее не

¹¹ Впрочем, если быть справедливым, то следует признать, что первой попыткой описания подобного сюжетного хода стала «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда» Р.Л. Стивенсона.

остается никакой возможности предотвратить последующий поворот страшного колеса, а, соответственно, бессмысленной становится и само существование ее дневника – материального выражения произнесенной исповеди.

4. *Мистификация*. Этот композиционный прием заключается в том, что «меняются местами последовательные для традиционного прочтения синтаксические периоды, те или иные интенции осознанно приписываются не тому автору или когда интенция самого деконструктивиста тщательно скрывается»¹². Постмодерн превращает чтение в игру, целью которой является разгадка всех запятанных в тексте культурных кодов. Именно в таком аспекте У. Эко писал, что постмодернизм является не способом написания текстов, а способом их прочтения, поскольку одно и то же произведение можно одновременно воспринимать и как оригинальное, и как напичканное многочисленными аллюзиями и реминисценциями¹³. Такой мистификацией в «Дневнике» Чака Паланика выступает уже упоминавшийся параллелизм жизней главных героинь, призванных служить источником спасения и благоденствия для жителей острова. Каждая из героинь спустя сто лет повторяет жизненный путь своей предшественницы, причем проживает эту жизнь как собственную и неповторимую не осознавая, насколько этот жизненный путь подчинен заранее установленному замыслу и пронизан всевозможными цитатами. Мистификация расплывается из текста дневника, подчиняя себе и жизнь, которая становится такой же мистификацией, обманная сущность которой осознается лишь после прочтения/проживания этой самой видимости. Но тогда получается, что сама исповедь, призванная распознать и оправдать совершенный человеком грех, становится точно такой же мистификацией, поскольку приобретает глубину и многослойность. Ее очищающий эффект отныне неотделим от расшифровки заложенных в ней подсказок, а истинное искупление греха достигается лишь полным очищением текста (или запятой в этот текст жизни) от скрывающих ее покровов Майи.

5. *Травестия*. Особенность этого стилистического приема заключается в воплощении двух принципиально противоположных тенденций – с одной стороны, осуществляется своеобразная мимикрия текста под определенный стилистический образец, а с другой стороны, этот текст наделяется отчетливо выраженными признаками другого стиля. Смещение стилей (наиболее отчетливо проявившееся в знаковом для всей европейской культуры XX в. произведении Д.

¹² Кротков Е.А., Манухин Д.К. Указ.соч. С. 49.

¹³ Эко У. Заметки на полях «Имя розы» // Эко У. Имя розы. М., 1990. С. 461.

Джойса «Улисс») или искусная стилизация под выбранный стиль, сквозь который просвечивают признаки других стилей – все это создает эффект игры «в поддавки». Автор прямым текстом пишет об одном аспекте, а скрытыми намеками дает понять, что в произведении речь идет совершенно о другом¹⁴. Истина постоянно ускользает от наблюдателя, давая о себе знать лишь незаметными на первый взгляд деталями, а исповедь превращается в путешествие по замысловатому лабиринту, в котором любой тупик способен открыть еще один коридор. В произведениях постмодернистской литературы исповедальный жанр маскируется под свое отсутствие, прикидывается чем угодно, только не исповедью, словно не веря в возможность покаяния и стесняясь выставить на показ свои истинные чувства и эмоции. Так плотник, муж главной героини «Дневника», оставляет фрагменты своей исповеди в замурованных комнатах или шкафах, только им доверяя мучающую его тайну, которой бесполезно делиться с остальными людьми.

В завершение всего вышесказанного хочется отметить, что судьба исповедального жанра в рамках постмодернистской литературы служит иллюстрацией того, как возможна вера в эпоху «смерти Бога», как возможна истина в эпоху иллюзий, как возможна искренность в эпоху цитат и реминисценций. Каждый век предпочитает свои одеяния, а каждая культура – свои жанры, но та подсознательная настойчивость, с которой сквозь многообразные тексты просачивается изначально заложенная в них мысль, не может не наталкивать на размышления, которые патетически настроенные обыватели непринужденно именуют «философскими». Убив Бога на ступенях церкви, деконструировав Другого и низведя его до уровня абстракции, отказавшись от общества как достойного собеседника или, по крайней мере, слушателя, *homo modernus*, наделенный неутолимимым желанием покаяться, остался наедине с самим собой, превратив свою исповедь в бесконечный монолог, прерываемый лишь риторическими вопросами. Не правда ли?

¹⁴ Так уже упоминавшийся У. Эко в своем первом роман «Имя розы» провоцирует читателя на восприятие текста как обыкновенного детектива, действие которого перенесено в средневековую Италию – этому способствует детективная завязка сюжета, а также недвусмысленные имена главных действующих лиц – Вильгельма Баскервильского и Адсона (ср. Шерлок Холмс и доктор Ватсон).

Телевидение

Телевидение и другие СМИ создают мир, который затем становится реальностью.

Р. Харрис

Среди многих функций современного телевидения немаловажной является функция мифотворчества. Телевидение не отражает реальность без изменений, как зеркало, оно создает миф о том событии, которое произошло в реальной жизни. И совокупность этих мифов формирует макромиф – представление зрителя о мире.

Массовые коммуникации немислимы без мифов. Чтобы информация воспринималась миллионами людей, она должна быть облечена в форму мифа. В России телевидение является самым влиятельным средством массовой информации. Именно с помощью телевидения создается виртуальная, мифологическая реальность, которая навязывается миллионам зрителей.

Мифологично даже само слово «телевидение» которое означает «видеть на расстоянии». «Сбылась вековая мечта человечества, отраженная в сказках различных народов. С помощью «волшебных зеркал», «магических шаров» и прочих колдовских приспособлений сказочные герои могли видеть на расстоянии. Теперь эту «сказочную возможность» имеет любой человек, которому доступен телевизор»¹. Телевидение представляется как бы продолжением наших органов зрения. Однако на самом деле то, что мы видим на экране, – это не наше «видение». Но психология телезрителя такова, что он принимает чужой взгляд за свой собственный. В этой подмене кроется одна из загадок огромного влияния телевидения на людей.

Общество как прошлого, так и настоящего, нуждается в определенных объединяющих его механизмах. Сегодня в этих целях активно используется информационная составляющая в виде СМИ. Отсутствие СМИ в прошлом ставило значимость ритуалов на исключительный уровень. Б. Малиновский отмечает публичный характер примитивных культов: «Ритуалы, связанные с рождением человека, обряды инициации, дань почестей умершему во время оплакивания, похорон и поминовения, обряды жертвоприношения и тотемические ритуалы – все до единого предполагают публичность и коллективность, зачастую объединяя все племя в целом и требуя на определенное время мобилизации всей его энергии»².

¹ См.: Пазолини П. Поэтическое кино // Строение фильма. М., 1985.

² Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 55.

Необходимость публичных ритуалов Б. Малиновский объясняет не только потребностями общества, но и обратными требованиями, например, невозможностью разрешения некоторых проблем на уровне индивидуального сознания. Он пишет о ритуале, связанном со смертью: «Член группы, потерявший близкого человека, и сам преисполненный горя и страха, не может полагаться на свои собственные силы. Он не способен только лишь своими силами выполнить должное. Здесь вступает группа. Другие ее члены, не будучи во власти горя, не раздираемые метафизической дилеммой, способны реагировать на кризис в соответствии с требованиями религиозного порядка»³. Общество должно было выработать стандартные пути реагирования на кризисные явления, чтобы не допустить разрушения коллективной идентичности. Тем более в социальной психологии зафиксировано, что совместное прохождение трудных ситуаций серьезным образом скрепляет группу. В данном случае религиозный порядок закрепляет позитивную альтернативу – надежду на будущую жизнь.

В этом же плане Б. Малиновский трактует и миф, функцию которого он видит не в том, чтобы рассказывать о прошлых событиях, или выражать человеческие фантазии. Функция мифа – социальна. Он служит «матрицей социального порядка и сводом примеров нравственного поведения»⁴. Общество должно иметь набор постулатов правильного поведения, чтобы удержать от мутаций поведение, реализуемое каждый день и час. В другой своей работе он более подробно раскрывает целевое предназначение мифа.

«В примитивной культуре миф выполняет незаменимую функцию: он выражает, укрепляет и кодифицирует веру; он оправдывает и проводит в жизнь моральные принципы; он подтверждает действительность обряда и содержит практические правила, направляющие человека. Таким образом, миф является существенной составной частью человеческой цивилизации; это не праздная сказка, а активно действующая сила, не интеллектуальное объяснение или художественная фантазия, а прагматический устав примитивной веры и нравственной мудрости»⁵.

Набор информации и действий, имеющих у примитивного общества, достаточно системен. Это единство обеспечивается, в числе прочего, и мифами. На этом уровне мифы, ритуалы и т.д. описывают одно и то же, усиливая общественные составляющие.

«Ритуалы, обряды, обычаи и социальные институты порой заключают в себе прямые мифологические коннотации и считаются производными от тех или иных мифических событий. Культурный факт является памятником, в котором воплощен миф, а миф считается подлинным источником, из которого родились мораль, социальное группирование, обряды и обычаи. Таким образом, священные сказания – это функционально интегрированная часть культуры»⁶.

Б. Малиновский утверждает, что это особый класс историй, это не вымышленные истории, а отражение более величественной и значимой реальности, задающей мотивы ритуальных и моральных действий человека.

Миф «решает» определенные проблемы, стоящие перед обществом. Такое понимание соответствует представлениям Б. Малиновского о функциональном анализе в культуре, где он утверждает следующее: «Культура представляет собой, по существу, инструментальный аппарат, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с теми конкретными проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей»⁷.

Телевидение сегодня как часть культуры является не просто посредником между мифотворцами и зрителями. Это особая среда, обладающая рядом уникальных свойств, которые превращают его не только в канал доставки мифов, но и в фабрику по их производству.

Когда в Москве в августе 2000 года загорелась Останкинская башня и жители столицы несколько дней оставались лишенными телевидения, власти в экстренном порядке принялись восстанавливать передатчики. Это понятно: «оставить народ надолго без такого эффективного «полицейского» было рискованно»⁸. Ведь телевидение не просто средство развлечения. Оно активно влияет на наше умонастроение, поступки, модель поведения в различных ситуациях и т.д. После того как вещание было восстановлено, на временно организованном канале ОРТ – РТР телепрограмма состояла лишь из новостей и сериалов. Это два стратегических продукта, которые производит российское телевидение. Власти вернули их на голубые экраны в первую очередь.

С телесериалами более или менее понятно. Домохозяйки и пенсионеры с нетерпением ждут каждую новую серию

³ Малиновский Б. Указ. соч. С. 98.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 99.

© Анастасия Варшавская

⁶ Там же. С. 105.

⁷ Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. С. 683.

⁸ См.: Панкратов В.Н. Манипуляции в общении и их нейтрализация. М., 2002.

© Анастасия Варшавская

латиноамериканского «мыла», которое восполняет им дефицит общения и отвлекает от проблем. Это огромная аудитория, которой дорожит любой канал.

Что касается новостей, то это уже политический продукт. Новости формируют «картину мира», представление о реальности, поскольку в стране и в мире «происходит» только то, что попадает в программы новостей. Подбор новостей, их подача, интерпретация формируют отношение к происходящему, задают оценки людям, событиям и т.д. Новости предоставляют огромные возможности для манипулирования телеаудиторией. Они являются эффективным инструментом политического и экономического влияния.

Телевизионные новости – это мифы. Они основаны на реальных событиях, но они не являются зеркалом реальности. Факты лишь повод, отправная точка для формирования телевизионного мифа. При этом мифологическая трактовка реальных событий осуществляется телевидением столь правдоподобно, что зритель принимает миф за реальность. Люди склонны верить увиденному, поскольку визуальный канал восприятия интуитивно кажется наиболее достоверным. Не случайна русская поговорка: «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать».

Хрестоматийный пример воздействия телевидения на зрителей – теледебаты Р. Никсона и Дж. Кеннеди. Более телегеничный Кеннеди одержал верх над более основательным Никсоном. Но, что самое интересное, радиослушатели, которые не могли видеть внешние преимущества Кеннеди, отдали предпочтение Никсону⁹. Таким образом, телевидение исказило восприятие дебатов, отодвинув их содержательную сторону на задний план.

Телевидение берет валом, напором, бесчисленными повторами и сменой ярких «картинок». Калейдоскоп «картинок» гипнотизирует зрителя, завораживает его. Телевизионный гипноз позволяет отключить сознание, снять барьеры для восприятия информации, сделать человека более внушаемым, навязать ему «повестку дня». «Современный человек живет в состоянии вечного референдума. Он всегда вынужден определяться, согласен он с мнением или фактом или нет. Поддерживает он что-то, или он против».¹⁰ Чем быстрее вертится этот калейдоскоп, тем выше внушаемость телезрителей.

Миф – это психологически доступный всем ответ на проблемы общей значимости. Он спасает и ограждает. Он помогает не потерять веру в разумность мира. Ролан Барт так говорит о задачах, которые

решает «здравый смысл»: «устанавливать простейшие равенства между видимым и сущим, поддерживая такой образ мира, где нет ни промежуточных звеньев, ни переходов, ни развития. Здравый смысл – это сторожевой пес мелкобуржуазных уравнений: нигде не пропуская диалектику, он создает однородный мир, где человек уютно огражден от волнений и рискованных соблазнов «мечты»¹¹. И поскольку человек стремится в этот «огражденный» мир, ему активно стараются помочь. Когда же нет возможности сделать это реально, это делается символически. Например, лозунгом «Каждой семье отдельную квартиру к 2000 году», не являющимся ложью в чистом виде, поскольку речь в нем шла идет или о далеком будущем (вариантом могло бы быть далекое прошлое). В современном мире массовая коммуникация и массовая культура нарастили новый аспект мифологичности.

Что наиболее характерно для мифологических текстов? Представляются важными следующие два параметра. Во-первых, они непроверяемы (как и сказания о чудесах, святых и т.п.). Их принципиально нельзя опровергнуть, можно только подтвердить новым примером. Тексты телевизионной коммуникации также во многом оказываются непроверяемыми, поскольку они часто приходят из другой точки пространства и времени. Мы не можем проверить лично, произошел, например, переворот в Зимбабве или нет, мы вынуждены верить сообщениям прессы.

Во-вторых, для них характерна определенная узнаваемость – это не новая информация, а как бы реализация уже известной нам схемы. Часто под эту модель, фрейм, стереотип мы даже начинаем подгонять действительность. Например, крушение поезда и гибель людей превращается в подвиг машиниста, стрелочника, или, в крайнем случае, бригады врачей, спасавших жизнь потерпевшим.

«Современное Общество переполнено мифами, – пишет Р. Барт – Мифы формируют культурный и социальный мир, задавая разрешенные/запрещенные типы символических действий в данной культуре»¹². Например, американская литература о войне во Вьетнаме в сильной степени характеризуется удивлением по поводу выживания в странной и враждебной земле среди загадочных людей, в конфликте, у которого нет определенного значения.

Вышеозначенную функцию социализации, функцию объединения людей разрешает феномен телевизионной рекламы – еще одна область телевизионного мифа. Феномену рекламы,

⁹ MacDonald J.F. One Nation Under Television. New York: Pantheon Books. 1990. P. 150.

¹⁰ Гусев Д., Матвейчев О. и др. Уши машут ослом. Пермь, 2002. С. 103.

© Анастасия Варшавская

¹¹ Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 66.

¹² Барт Р. Указ. соч. С. 84.

© Анастасия Варшавская

рассматриваемому в его целостности как сложный комплекс экономических, культурных и психологических принципов организации социального общения, в постиндустриальном капиталистическом обществе выпала важная роль – роль подмены единства. Как подчеркивает Жан Бодрийяр, принцип рекламного сообщения – это внушение заботы общества об индивиде, присутствие «скрытых мотивов защищенности и дара, той заботы, с которой «другие» его убеждают и уговаривают»¹³, которые, в конечном счете, фиксируются в социальной инстанции, прямо отсылающей к образу матери. Существенным становится не качество предлагаемого товара, а его имидж, место, которое он занимает в сознании единичного потребителя и массовом потреблении.

Для массового покупателя рекламируемый ассортимент товаров представляется как предназначенная для него система удобств, для производителя товар является средством эксплуатации потребностей и заинтересованности потребителя. Но и в том, и другом случае, товар и реклама выполняют важнейшие социальные функции: производят интеграцию и поставляют цель жизнедеятельности.

Барт назвал такую ориентацию на непосредственный характер вещи в рекламе «поэтизацией» товара, рассматривающей его потребительскую привлекательность в абстракции от его технологии.

Д.Харрис в своем фундаментальном труде «Психология массовых коммуникаций» отмечает: «СМИ в значительной мере отражают то, что происходит вокруг. Однако они проявляют избирательность в отношении того, что рассказать нам о происходящих в мире событиях (навязывание повестки дня), а мы затем принимаем эту интерпретацию, которая становится частью наших представлений и нашего опыта... Сконструированная человеком реальность часто существенно отличается от объективной реальности в аспектах, о которых он не всегда сознает»¹⁴.

Основным фактором в воспринимаемой реальности является фактичность, или волшебное окно, т. е. вера в буквальную реальность сообщений СМИ. Эта реальность может быть передана на уровне стиля или содержания. Например, стиль подачи новостей предполагает большее подчеркивание фактической точности сообщения, чем стиль развлекательной программы. Содержание приключенческих фильмов, в которых мир выглядит очень опасным, может прививать точку зрения, что подлинный мир обладает аналогичными свойствами.

¹³ Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1999. С. 181.

¹⁴ Харрис Д. Психология массовых коммуникаций. М., 2003. С. 378.

Людам не обязательно верить в буквальную реальность СМИ, чтобы она стала для них «реальной», – утверждает Д. Харрис¹⁵.

На основании работ множества авторов можно выделить следующие основные признаки мифологичности телевизионной информации:

1. Непрерывность. В отличие от состоящей из отдельных букв, слов и предложений, т.е. отрывистой книжной коммуникации телевизионная информация, как и миф, непрерывна, при восприятии потока не нужно связывать воедино отдельные части, чтобы получить целое.

2. Всесторонность. Телеинформация, как и миф, тематически глобальна, то есть охватывает самые разные темы. На ТВ можно встретить передачи на серьезные социальные, политические и экономические темы и развлекательные передачи, которые дают возможность человеку расслабиться.

3. Массовость. Современная массовость и массовость, присущая фольклору, это совершенно разные по масштабам явления. В прошлом тексты воспринимали десятки и сотни людей, сейчас миллионы. Поэтому мир и стал «глобальной деревней». И еще одно отличие в том, что раньше фольклорные тексты воспринимались непосредственно от вещателя к аудитории, и аудитория была единым целым. Сейчас же аудитория разобщена в пространстве.

4. Аудиовизуальность. Это воздействие на различные органы чувств: на зрение и слух. Книжная информация воздействовала только на зрение и тем самым меняла восприятие человека. Аудиовизуальная коммуникация более проста для восприятия, она приводит человека вновь к интуитивному, а не рациональному познанию.

5. Многомерность. Телевидение создает как бы другую реальность, сходную с виртуальной, так как мы воспринимаем телевизионное изображение на многих уровнях. Во-первых, это отрезок реальности, который «отсняли» и выдали в эфир. Но эта реальность искажена видением камеры, личностным видением автора, ведущего, оператора, видеоинженера и тем, что она вырвана из бытийного контекста. Во-вторых, телеизображение для зрителя также является реальностью, в которую он погружается при просмотре того или иного телематериала. Он сопереживает людям и событиям. При этом он находится будто в двух измерениях – внутри телевизионной картинки и у себя дома перед экраном телевизора – в этом и есть многомерность восприятия телевизионной информации.

¹⁵ Харрис Д. Указ. соч. С. 379.

6. Потенциальное соучастие аудитории. Фольклорный и мифологический сюжет создавался народом. Исполнитель мог корректировать сюжет в соответствии с реакцией аудитории. На первый взгляд, телевизионный материал создается без непосредственного участия аудитории, но он готовится для нее при учете ее интересов.

7. Иррациональность, мозаичность. Телевизионная информация разнородна и разнопланова, поэтому человек не может рационально усваивать ее. Он усваивает ее интуитивно, соединяя отдельные кусочки как мозаику или головоломку.

8. Естественность восприятия. Такая коммуникация более естественна для человеческого сознания, так как интуитивное познание характерно было и для мифологического мышления.

Выборы

*Идея мифотворчества нетленна,
Пока стучат сердца вершителей ее.
Неизвестный поэт.*

Обращение к мифам в политике в тот или иной период истории характерно практически для всех государств. Оно связано с устойчивыми социально-экономическими и политическими факторами, которые не позволяют решать сложный комплекс накопившихся проблем за счет реально существующих средств, и вынуждают политических деятелей с помощью мифов воздействовать на массовое сознание людей и тем самым отвлекать их хотя бы на время от насущных вопросов.

К тому же, политический миф является своего рода инструментом упорядочивания массовых представлений о современной политике, всю сложность и противоречивость которой индивидуальное сознание охватить не в состоянии.

Универсальность политического мифа связана с тотальным характером самой политики как сферы деятельности. Сегодня просто нет человека, который мог бы сказать, что он находится вне воздействия политики. Она пронизывает практически все сферы индивидуального и общественного бытия. Следовательно, миф в политике является одним из важнейших инструментов и рычагов управления обществом, и интерес к нему закономерен.

Некоторые исследователи пытаются представить мифы как нечто, утратившее свое значение в условиях современной политики. Однако на практике себя эти попытки не оправдали. Объективная политическая реальность показывает, что на смену одним политическим мифам приходят другие. Меняется их содержание, но не принцип формирования. Таким образом, получается, что мифы являются своего рода «мостом» между прошлым, настоящим и будущим. Необходимо отметить, что замена одних политических мифов другими – явление вполне закономерное и естественное. Оно детерминировано тем, что политические цели меняются и требуют обеспечения веры в ту или иную идею.

В наше время, насыщенное предвыборными кампаниями, трудно найти грань между объективной и иллюзорной реальностью. Перманентная экспансия избирательных технологий формирует у людей символическое, образное восприятие политической действительности. Наиболее устойчивые из образов, возникающих в сознании электората, являются ни чем иным, как мифологическими

представлениями о политической реальности, значительно облегчающими ее восприятие.

Политические мифологемы прочно «вросли» в общественное сознание. При этом, опровергнуть их с помощью рациональных аргументов практически не представляется возможным. Миф – принципиально контрфактичная структура. Его не способна опровергнуть никакая совокупность эмпирических фактов. На этом, собственно, и основан механизм мифологической коммуникации. Миф – это организующее коммуникацию коллективное знание, которое обеспечивает совмещение «когнитивных горизонтов» членов социума. Индивидуальное сознание соединяется в мифе в единую intersubjectивную реальность.

Мифологемы интересны для коммуникатора прежде всего тем, что принимаются всеми как данность, без последующей верификации. Присоединение к мифам позволяет существенно увеличить эффективность сообщений. Миф является весьма удобной для политики формой восприятия реальности, благодаря реализации значимых для мира политики функций:

- регуляции действий;
- удовлетворению потребности в целостном знании; предписыванию правил социального поведения;
- формированию системы ценностных ориентаций¹.

Все вышеизложенные функции мифа позволяют ему задавать контекст символической картины мира, выступая в качестве инструмента трансформации политической реальности. Сила мифов заключается в том, что в его структуре архетипы выражены в виде символов. При этом, по мнению Ю.М. Лотмана, «в любом символе есть нечто архаичное, его «память всегда древнее, чем память его окружения»². Кроме этого, символ в мифе сочетает знаковую с образностью, и, одновременно, с вещественностью. Поэтому в мифе слиты воедино разум и эмоции, он обращен одновременно и к сознанию, и к бессознательному.

Логика воздействия мифа на обыденное сознание в контексте современного избирательного процесса связана в первую очередь с теледискурсом как наиболее мощным средством коммуникации. Он разворачивается на экране в виде своеобразной мозаики мифологических образов, которые подаются в определенном контексте.

Визуальные и звуковые составляющие телевизионного дискурса как важнейшего средства мифологизации сознания вбирают в себя как реальные факты, так и сознательно сконструированные образы. Перманентная корреляция виртуальных и реальных фактов, способствует формированию целостной картины мира, которую аудитория принимает за истинную. Все это порождает благодатную почву для инспирации политических мифологем в массовое сознание.

Телевизионные образы, при всей их похожести на реальные события, служат, как и любые другие знаки, определенным кодом, а не презентацией самих объектов действительности. Эти образы не обязательно идентичны тем объектам, с которых они списаны. В то же время кодирование телевизионных образов как мифологических структур остается незаметным для обыденного сознания, которое воспринимает их в качестве элементов объективной реальности. В результате появляются прекрасные возможности для манипулирования общественным сознанием.

Найти грань между иллюзией и реальностью в телевизионных мифах чрезвычайно сложно даже для профессионала. По выражению С.П. Поцелуева: «Смысл сообщения определяется тем фактом, что кто-то осуществил селекцию воспринимаемых данных. И хотя известно, что передаваемые телевидением «картинки» суть результат, чьей то селекции и переработки, это знание не определяет смысла сообщаемых с экрана образов. Различие между *видеть* и *знать* словно стирается посредством магического реализма телеобразов»³. При этом мифологически интерпретируемые в СМИ образы политиков являются дискурсом, а не стимулом, на который реагируют автоматически.

«Мифологический дискурс СМИ не просто воспринимается, а подвергается определенной теоретической рефлексии»⁴. Иными словами, любая информация, попадая на телеэкран, не просто «высвечивается», а как бы априорно осмысливается. Это создает эффективные возможности и одновременно естественный информационный фон для производства и распространения политических мифов.

Процесс конструирования телевизионных политических мифов можно сравнить с процессом создания рекламных роликов. Построение рекламы осуществляется следующим образом. Сначала с помощью различных визуальных и вербальных средств привлекается

¹ Неклюдов С. Ю. Структура и функции мифа // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 29.

² Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999. С.145.

© Геннадий Чамышев

³ Поцелуев С.П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме // Полис. 1999. №5. С. 67.

⁴ Поцелуев С.П. Указ. Соч. С. 68.

© Геннадий Чамышев

внимание аудитории к рекламируемому товару. Затем с помощью фиксации внимания вызывается интерес зрителей к объекту. На следующем этапе интерес зрителей трансформируется в желание или намерение купить товар. И, наконец, на последней стадии, называемой «действие», происходит приобретение рекламируемого товара, т. е. достижение желаемого результата.

Процесс политического мифодизайна имеет много общих черт с вышеизложенной стратегией создания рекламы. В то же время, он обладает и целым рядом особенностей, обусловленных спецификой мифологических структур и политического пространства. В целом, алгоритм конструирования политических мифологем сводится к трем основным этапам: создание мифологического пространства; создание мифологического образа и создание мифологического резонанса. Каждый из этих этапов характеризуется внутренней сложностью и требует подробного рассмотрения.

Под созданием мифологического пространства понимается процесс формирования такой информационной среды, которая способствовала бы оптимальному восприятию политических мифов массовым сознанием. При этом создается психологическая атмосфера, при которой сознание электората оказывается наиболее подверженным внушению и различного рода психологическим манипуляциям.

Существует два основных способа формирования мифологического пространства: создание кризисной ситуации и создание информационного повода. Каждый из них в той или иной степени служит предпосылкой для конструирования политических мифологем.

Первый способ, а именно, создание кризисной ситуации, направлен на создание атмосферы неопределенности и страха. Ведь, как известно, миф рождается тогда, когда человек находится в состоянии депривации. В такие моменты рациональные заслоны перестают действовать, и сознание человека с легкостью «заглатывает» очередную порцию мифов. Например, по справедливому мнению Ю. Шевцова, «на парламентских выборах в России в 1995 году не последнюю роль сыграл экономический и идеологический кризис, позволивший многим партиям и кандидатам с помощью удачно сконструированных предвыборных мифологем пройти в Думу»⁵.

Аналогичная ситуация произошла на думских выборах 1999 года. Здесь роль катализатора политического мифотворчества сыграл дефолт 1998 года, вернее его экономические последствия. Проблемы, лежащие в экономической плоскости, стали центральными слоганами многих партийных программ.

Таким образом, можно сказать, что кризисные и острые события как бы подготавливают почву для создания политических мифов.

Другим инструментом формирования мифологического пространства является создание информационного повода. Под информационным поводом, согласно О. Феофанову, понимается «обоснованное появление политика в разделе о новостях в связи с каким-либо действием, событием, даже скандалом, и т. д., в котором он принимает непосредственное участие»⁶. При этом, событие должно иметь большой общественный резонанс, т. е. представлять интерес для значительной части электората.

Необходимо отметить, что информационный повод может основываться как на реальном событии, возникшем в ходе предвыборной баталии, так и на специально организованном с целью привлечения внимания СМИ. Такое специально организованное событие получило в западной политологии название «псевдособытия»⁷. Его главное назначение заключается в максимальной популяризации того или иного политика за счет раскручивания его в средствах массовой информации.

Таким образом, «создание информационного повода», как и «создание кризисной ситуации», во многом задает определенный информационный фон, служащий фундаментом для последующего производства политических мифов.

Прежде всего, необходимо отметить, что мифологические конструкции представляют собой многократно апробированные схемы интерпретации политической действительности. Мы не можем опереться непосредственно на их реализованные формы в виде мифов, сказок и т. п., поскольку реагируем на реальные объекты, задействованные в мифологических схемах, а не на сами схемы интерпретации реальности. Реально мифы постоянно вводят те же схемы, только обозначают их новыми именами, чем как бы стирают реальную зависимость и преемственность этих схем. Например, в рамках предвыборной агитации во всех выборах возникает повтор схемы о продажности всех чиновников и честности того кандидата, который данный миф эксплуатирует.

⁵ Шевцов Ю. Выборы. Между популизмом и прагматизмом // Независимая газета. 1996. 14 января. С. 8.

© Геннадий Чамышев

⁶ Феофанов О. Реклама. Новые технологии в России. СПб., 2001. С. 324.

⁷ Наполитан Дж. Электоральная игра. М., 2003. С. 52.

© Геннадий Чамышев

Очевидно, что рациональное построение предвыборной кампании со всеми ее нюансами и спецификой крайне затруднительно. Упорядочить и упростить всю совокупность избирательных технологий позволяет миф, который становится своего рода каркасом предвыборной платформы.

Согласно Р. Барту, миф – это «похищенный язык», «вторичная семиологическая система», в которой знак первой системы становится лишь обозначающим⁸. Иными словами, какое то языковое выражение, обладающее своим собственным значением, в мифе всегда означает нечто большее, поэтому миф изначально двусмыслен, точнее многосмыслен. Способность концентрировать в себе множество смыслов является одной из отличительных особенностей мифа. При этом миф – всегда целостное образование, он синтетичен, т. е. способен соединять несоединимое. Именно такая информационная единица как миф является наиболее подходящей для выражения смысла и сущности избирательной кампании. Политический миф способен в емкой, лаконичной форме выразить суть происходящего со всеми его нюансами и противоречиями.

Необходимо отметить, что миф в контексте избирательной кампании понимается как некий целостный и многогранный образ, а не как ложь и искажение реальности. Он отображает реальность избирательной кампании возможно даже более точно, чем развернутое рациональное описание.

К основным ролевым характеристикам мифа в контексте избирательных кампаний можно отнести информативность и коммуникативность. В той же работе Р. Барт пишет: «Миф – это слово, высказывание... Но с самого начала необходимо твердо усвоить, что миф – это коммуникативная система, сообщение»⁹. В качестве такой упрощенной формы реальности, способной вмещать в себя многослойные смысловые конструкции, политический миф необходим везде, где речь идет о массовых коммуникациях, тем более если эти коммуникации характеризуются повышенной интенсивностью в условиях локализованного по времени и пространству события.

Транслируя множество содержаний, насыщенных эмоциональными смыслами, миф выступает в качестве своего рода «контейнера» для передачи энергии политических процессов. В некотором роде он обретает самостоятельную жизнь и сам становится одним из центров внутри короткоживущей социальной системы,

каковой является избирательная кампания, как бы одним из активных субъектов кампании наряду с кандидатами и другими участниками.

Повышенная емкость и интенсивность такого события как избирательная кампания, делает неизбежным включение в структуру современных избирательных технологий таких элементов как политические мифы. Кампания, начинаясь как неструктурированный процесс, в ограниченный промежуток времени должна двигаться ко все большей структурированности, определенности и завершиться для избирателя конкретным действием, а именно выбором. Миф существенно облегчает этот выбор, поскольку при всей своей внутренней сложности и многослойности, внешне он прост. С другой стороны, миф, в отличие от объективной информации, благодаря своей энергетике побуждает к активному действию. Он задает не просто алгоритм событий, а некую канву последовательных действий, транслирует ожидаемую форму участия в этих событиях. Миф как бы генерирует матрицу конструирования всей избирательной кампании. Субъект избирательной кампании находится внутри мифа, внутри игры, он не отстранен от происходящего, а является активным его участником. В частности, по мнению А.Ф. Лосева, «миф – есть бытие личностное или, точнее, образ личностного бытия, личностная форма»¹⁰, в которой сущность дана не абстрактно и изолированно, а субъектно.

Таким образом, в избирательной кампании политический миф одновременно выступает и как ее целостный образ, и как форма массовой коммуникации, и как матрица, моделирующая действия. Столь значимая роль мифа делает его одним из центральных элементов современных избирательных технологий.

В целом же, в современной России политический миф является гораздо более универсальной конструкцией, нежели просто инструментом предвыборного мониторинга. По большому счету нельзя приступать к ведению избирательной кампании, если отсутствует центральный или осевой миф данной кампании. Ведь все мероприятия кампании как бы нанизываются на стержень центрального мифа. Именно осевой миф представляет собой наиболее завершенное выражение целостности кампании. И именно на его основе разрабатываются вторичные мифы, являющиеся вспомогательными по отношению к главному, центральному мифу. Если у кандидата и его команды отсутствует стержневой миф, то их

⁸ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. с. 78.

⁹ Барт Р. Указ. Соч. С. 72.

© Геннадий Чамышев

¹⁰ Лосев А.Ф. Дialeктика мифа. М., 2001. С. 74.

© Геннадий Чамышев

действия неизбежно становятся хаотичными, противоречивыми, сводящими к нулю затраченные ресурсы.

Центральный миф – это главная информационная тема, раскрытию содержания которой подчинена вся избирательная кампания. Если миф выбран правильно, в соответствии с интенциями электората, то шансы кандидата на победу резко возрастают. Если же тема не актуальна, и не волнует рядового избирателя, то кандидату вряд ли помогут даже крупные финансовые ресурсы.

Мифологические сюжеты в ходе предвыборных кампаний должны обеспечиваться информационным подкреплением в виде различных аргументов и фактов, распространяемых по различным коммуникационным каналам. Данный процесс можно сравнить с ростом дерева, когда от ствола начинают отрастать многочисленные ветви. Например, тема борьбы с антинародным режимом в предвыборной стратегии КПРФ находила свое логическое продолжение в разработке мифологических линий в виде конкретных примеров, подтверждающих ухудшение экономической ситуации в стране, падение жизненного уровня населения и т. д. Для движения «Единство», которое изначально позиционировало себя как проправительственное, основными мифологическими линиями стали разработка мифологического образа премьера В.В. Путина как человека, способного навести в стране порядок, и формирование в массовом сознании избирателей ассоциаций спасения страны с деятельностью С.Г. Шойгу, «главного спасателя».

При разработке мифологических сюжетов важно найти реальные факты, подтверждающие выбранную тему информационной экспансии. Если нет достаточных и убедительных фактов, то вполне целесообразным будет сменить тему, пересмотреть стратегию, так как создание искусственных мифов, имеющих мало общего с реальностью, может в конечном итоге привести к поражению. Конкуренты непременно воспользуются данным фактом, чтобы дискредитировать образ кандидата в глазах избирателей.

Для того, чтобы искусственно созданные мифы работали, необходимо подтверждать их конкретными делами самого кандидата и его команды. Совокупность приемов и форм деятельности, направленных на подтверждение кандидатом сконструированных мифологем часто называют мифологическим PR, т. е. комплексным управлением мифологическими ресурсами с целью формирования в сознании избирателей соответствующих электоральных установок.

В современных российских условиях предвыборный миф включает два основных аспекта: биографию кандидата и краткое изложение предвыборной платформы. Однако строиться он должен

как совокупность поступков, «совершенных» данным человеком в течение его жизни. В данном случае поступком можно представить многое: и бегство из дома на «афганскую войну», и развод после неудачного брака, и даже попадание в тюрьму по молодости.

Важным моментом предвыборного мифа считается «социальное происхождение» политика. Место и обстоятельства рождения, социальное происхождение и рассказ о родителях должны плавно переходить в своеобразный «отчет» о собственных свершениях. Однако, создавая имиджевую легенду, необходимо постоянно просчитывать, как смогут (или не смогут) «вывернуть» ее политические противники.

Другим важным элементом предвыборного мифа кандидата или партии является краткое изложение предвыборной платформы. В ней должны излагаться хорошо обоснованные предложения по улучшению жизни избирателей и решению общественно значимых проблем. В программе необходимо наглядно показать, в каком направлении должно развиваться общество, причем показано это должно быть в реалистичном ключе. Ядром программы является некое послание к людям, то есть идея, из которой становится ясно, за что кандидат борется, каковы его взгляды и главные инициативы. Только в этом случае предвыборный миф обретает органичность, целостность, обеспечивающую «сцепление» всех компонентов кампании.

Таким образом, выбор основного мифа является действительно принципиальным при планировании кампании. Ее результат в определяющей степени зависит от точности этого выбора и способности продвинуть выбранный миф или набор мифов в качестве центральных. Нужно сказать, что чем точнее выбор, тем меньше ресурсов необходимо для завоевания лидерства в избирательной кампании, поскольку потенциал сопричастности общественным потребностям и интересам, обеспечивает актуальному политическому мифу собственную энергетику.

За последние годы мифологический фактор прочно вошел в избирательный процесс России в качестве реально функционирующего инструмента предвыборной борьбы. Как составной элемент избирательных технологий политический миф на современном этапе российского избирательного процесса обладает достаточно высокой эффективностью и нередко оказывает решающее влияние на результаты выборов.

Эстетика¹

Иные из тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душой, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к оталеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущебно.

Платон. Федон (99 d-e).

Там, где необходимо действовать, чтобы жить, а никакого «естественного» руководства для этого самого действия не предоставляется: ни традицией, ни «природой», — там возникает необходимость в некотором домысливании, которое, с одной стороны, должно способствовать возможности этого самого необходимого действия и, с другой стороны, позволять видеть некую согласованность и целостность в существовании того мира, в котором сам действующий собственно действует. Это необходимое домысливание можно назвать — вполне условно — мифом, возникающим в силу исторического характера или же в силу предметного характера (что, в конечном итоге, суть одно и то же). Этот миф сродни *безумию*: я полагаю, что дела здесь обстоят именно так (и действую исходя из этого полагания), но я не знаю на самом деле как здесь обстоят дела; более того, я никогда этого на самом деле и не узнаю. Тем самым, мы полагаем новое на самом деле, которое никогда не удостоверится, что значит (вместе с тем): мы полагаем новое на самом деле там, где на самом деле ничего не известно; более того, там, где никакого на самом деле может быть и нет вовсе. Но у нас возникает нужда в этом на самом деле несуществующем, нужда действовать, соответственно, нужда действия, т.е. *действительная нужда*. Сама эта нужда облечена в миф. Теперь уже совершенно неважно — исторически или предметно — почему таким безумным мифическим полаганием стало *возвышенное* у Канта. Разбираться в

этом — дело историков искусства, у которых свои мифы. А у теоретической эстетики — свои мифы, которые действуют до сих пор и которые никогда не развенчать, поскольку в них облечена действительная нужда, никогда на самом деле неразрешаемая ни в одном из возможных на самом деле. На эту долю выпадает поэтому лишь феноменология описания являющегося, но положенного, а не бытующего в качестве. Самое любопытное, что именно здесь метод исследования безумия в полагании возвышенного феноменологически совпадает с самим возвышенным, как предметом любого эстетического полагания.

1. *На пути к разрыву.* Любые заявления, произносимые на поле эстетики, о произведении искусства, которые претендуют на говорение из самой сущности произведения искусства как из первоисточника, тем самым, всегда скрывают это изначальное умолчание о подавлении личности (единичности) произведения искусства не из него исходящей общностью. *Произведение искусства приобщено к эстетическому полю без оглядки на произведение искусства.* Любая претензия на говорение от самого произведения искусства либо неосознанное заблуждение, либо сознательная ложь (как и те обвинения, которые полис мог бы предъявить Иону и от которых его уберег Сократ)².

Мы можем дать себе лишь принцип рефлексии того обобщения, которое подпадает в эту область эстетики; большего мы здесь получить не можем: в противном случае нам бы пришлось либо соотносываться с особостью произведений искусства (и, тем самым, встать перед фактом невозможности всякого эстетического поля), либо же определять из себя и сами предметы этого эстетического

² «Следовательно, такой трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только она сама, а не заимствовать его откуда-то со стороны (иначе она была бы определяющей способностью суждения), и не может предписывать его природе, потому что рефлексия о законах природы соотносывается с природой, а не природа [сообразуется] с теми условиями, согласно которым мы стремимся получить о ней понятие, в отношении этих условий совершенно случайное» (Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001. С.101). Кант дает и такую формулировку данного принципа: «для человеческого усмотрения случайное в особенных (эмпирических) законах природы все же содержит хотя и непостижимое для нас, но тем не менее мыслимое закономерное единство при связывании ее многообразного [содержания] в сам по себе возможный опыт» (Кант И. Критика способности суждения. С.109). Этот принцип, согласно ему, включает в себя следующие положения: «в природе существует постижимая для нас субординация родов и видов», «они сближаются по общему им принципу, дабы был возможен переход от одного к другому и благодаря этому к высшему роду», «для специфического различия действий природы нашему рассудку первоначально представляется допускать столько же различных видов каузальности», «они все же могут оказаться подчиненными небольшому числу принципов, поисками которых мы должны заняться, и т.д.» (Кант И. Критика способности суждения. С.113). В последнем перечислении конституируется необходимость ссылочности внутримирного бытования, а также целостность самого мира, таким образом устроенного.

¹ Данная работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ МК-1201.2007.6.

поля: т.е. не только быть гуманитарной дисциплиной о произведениях искусства, но и порождать эти произведения самой.

И далее Кант дает этот основополагающий принцип, которым вынуждена руководствоваться любая эстетика в той мере, в какой она говорит о произведениях искусства *вообще* в их *внутримирном пребывании*³.

Внутримирно бытующее получает свою внутримирность и приобщается через определенность своего обхождения с ней. Чтобы мыслить (*как-то обойтись*) особенное как всеобщее (*обходимое*) мы, во-первых, должны полагать саму область такой мысли без оглядки на это особенное, и, во-вторых, полагать эту область так «как если бы» ее всеобщее для этого особенного было *создано* нами (т.е. так, как будто бы это *особенное создано заранее для того, чтобы могли с ним как-то обойтись*). Без выполнения этих условий любое особенное остается внутримирно необходимым, т.е. непроходимым: мир здесь останавливается. Условием обхождения с внутримирным бытующим, как выше уже было рассмотрено, служит его однозначная ссылочность на другое бытующее. Именно этот однозначный указательный характер на другое и делает внутримирное бытующее обиходным, приводит его в форму *обходительности*, каковая и есть *политически* приемлемая внутримирная *общность*. Иначе говоря, эстетической области мы заведомо приписываем свойства внутримирного бытования: бытующее в этой области *сообщаемо* (т.е. политически установлено) в качестве однозначно указывающего на другое бытующее *той же* области. Кант заботится о том, чтобы тщательно сохранялось понимание *условности* полагания всей этой области⁴.

Хотя такая забота сама довольно условна, поскольку применительно к предметному полю этой рефлектирующей способности применяется не ею возведенный контекст, в котором она себя *уже* (*a priori*) находит: возможность делания «системы опыта» этого предметного поля, согласованного с «систематическим подчинением» «высшим принципам».

Контекст обретения предметного поля эстетики — сфера внутримирного пребывания, а потому все самоограничения и памятливые заботы о сохранении не подходящего под это пребывания понимания особенности произведения искусства — это игра, уловка, условность. Сама задача установления трансцендентального принципа рефлектирующей способности уже ставится в пределах межопределяющих способностей (чистого и практического разума), т.е. во внутримирной определенности. Мы будем играть в эту область как и во всё в этом мире; откупом последней условности служит наречение этой способности рефлектирующей; но эстетика не принимает этого откупа и впоследствии награждает *особость* произведения искусства *особенностью* произведения искусства *вообще*. Подчинение особенности произведения искусства всеобщности внутримирного пребывания, осуществляемое в изначальном давлении не от искусства идущего требования систематического подчинения, даже приносит удивольствие там, где само произведение искусства способно такому обобщению⁵ (и поэтому мы выше говорили о политическом «приручении» тех произведений, которые заведомо заявляют о себе как о внутримирно принадлежащих).

Проходящее под ограничительным знаком рефлектирующей, а не определяющей способности омирщение произведения искусства и политическое установление предметной области эстетики полагает определенность внутримирно бытующего (ссылочность) на все возможные предметы этой области⁶.

Внутримирно бытующее приобщается через определенность своего обхождения с ним. Сама эта обходительность сводится к указанию (ссылке) на другое внутримирно бытующее; сама совокупность этих отсылок замкнута⁷. Дверь указывает мне на то, что ее открывают — т.е. *что-бытие* двери состоит в *как* обхождения с ней, указывая на то *для чего* она существует. Основание своей действительности любое бытующее в мире получает из своего *как-*

³ «Так как всеобщие законы природы имеют свою основу в нашем рассудке, который предписывает их природе (хотя лишь согласно всеобщему понятию о ней как природе), то особенные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных всеобщих законов, должно рассматривать в таком единстве, как если бы их также дал рассудок (хотя и не наш) для наших способностей познания, чтобы сделать возможной систему опыта согласно особенным законам природы» (Кант И. Критика способности суждения. С.101).

⁴ «Этот подход вовсе не предполагает, будто надо действительно допустить такой рассудок (ведь эта идея служит принципом только для рефлектирующей способности суждения — для рефлексии, а не для определения), предполагается лишь, что таким путем эта способность дает закон только самой себе, а не природе» (Кант И. Критика способности суждения. С.101).

© Михаил Богатов

⁵ Ср.: «Поэтому когда мы встречаем такое систематическое единство под чистыми эмпирическими законами, то испытываем радость (собственно, это радость избавления от потребности), как если бы мы столкнулись со счастливым случаем, благоприятствующим нашему намерению; и хотя мы необходимо должны допустить, что такое единство существует, мы тем не менее не в состоянии усмотреть и доказать его» (Кант И. Критика способности суждения. С.111).

⁶ «А так как понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта, называется целью, соответствие же вещи с тем характером вещей, которым возможен только согласно целям, — *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще есть *целесообразность природы* в ее многообразии» (Кант И. Критика способности суждения. С.101,103, *курсив* Канта).

⁷ У Хайдеггера подобная характеристика вводится в: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С.194-195. Пер. Е.Борисова.

© Михаил Богатов

бытия, из своего ради-чего, которым оно указывает на другое. Поэтому когда мы предписываем некоей сфере характер внутримирного пребывания, мы заранее полагаем *общее* для всего внутримирного пребывания и в эту сферу; в данном случае речь идет о том, что любое *что-бытие* получает в эстетической сфере действительность только через сведение его к *как-бытию*. Но поскольку такое предписывание осуществляется без оглядки на это *что-бытие* (и потому ни о каком познании здесь речь все же не идет⁸), то и *как-бытие* (ради-чего) может быть предписано пребывающему в этой сфере лишь в *общем* виде: речь идет не о *целях* (ссылках или указаниях), но о *целесообразности* (ссылочности или указательности) как таковой. Цели, а не целесообразность, мы получаем в обхождении с бытующим, в то время как здесь, в эстетической сфере, по правилам (условиям) мы всякого обхождения изначально избегаем⁹.

В итоге мы получаем некое априорное понятие целесообразности, применимость которого возможна лишь в определенной рефлектирующей способности предметной сфере; само внутримирное пребывание понятия целесообразности дать не может постольку, поскольку мы в мире имеем дело всегда с тем или иным указанием, но никогда — с указательностью как таковой¹⁰.

Однако сам принцип рефлектирующей способности суждения трансцендентально полагающий предметное поле эстетики, в силу своей рефлексивности, распространяется на все возможное поле внутримирного опыта¹¹. Отличие, особенность трансцендентального поля эстетики состоит в том, что, отвлекаясь от особенности произведения искусства в пользу его приобщения внутримирному бытованию,

⁸ Ср.: «Способность суждения сама должна дать понятие, посредством которого никакая вещь, собственного говоря, не познается, но которое для самой способности суждения служит правилом, чтобы с ним можно было сообразовать свое суждение, однако правилом не объективным...» (Кант И. Критика способности суждения. С.73).

⁹ Из этого вовсе не следует, что с произведением искусства в его особенности никак нельзя обходиться. Речь здесь идет о том, чтобы как-то обойтись с предметной областью обхождения с произведениями искусства, с эстетикой. А поскольку особенность произведений искусства не допускает никакого обобщающего по отношению к себе полагания — если исходить из этой особенности, — то и исходить из этой особенности (как-то с нею обходиться) здесь заведомо нельзя.

¹⁰ «Целесообразность природы есть, следовательно, особое понятие а priori, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения. В самом деле, продуктам природы нельзя приписывать нечто вроде отношения природы в них к целям; этим понятием можно пользоваться только для того, чтобы рефлектировать о них, имея в виду ту связь явлений в природе, которая дана по эмпирическим законам» (Кант И. Критика способности суждения. С.103).

¹¹ Ср.: «...имеет ли этот принцип где-либо свои границы или нет; дело в том, что хотя в отношении рационального употребления наших способностей познания мы и можем определить границы, но в эмпирической сфере никакое определение границ невозможно» (Кант И. Критика способности суждения. С.121).

эстетика тем самым не занимается познанием произведения *как оно есть*, а потому на ее удел остаются удовольствие или неудовольствие¹². Таким образом, эстетика не только выполняет полезное для внутримирного пребывания дело: обобщает особенность произведения искусства под общую рубрику особенности (с ее загадочностями, таинственностями, многозначностями и неопределенностями), но и открывает особое *эстетическое* отношение внутримирного пребывания: удовольствие или неудовольствие от самого ссылочного характера бытующего, независимо от того, на что эти ссылки указывают; удовольствие можно получать от того, что они вообще указывают, что в этом мире все слажено и подогнано друг под друга в принципе. Здесь-то и происходит разделение на *прекрасное* и *возвышенное*. Под *прекрасное* подпадает удовольствие от внутримирного *пребывания* в силу того, что оно *внутримирное*; прекрасным, по праву, зовется *шедевр*. Кроме того, можно получать удовольствие еще и от способности желания, которая совершенно независима от способности суждения (чувство удовольствия и неудовольствия), а также от способности желания¹³; здесь речь идет о своего рода мировом дендизме, *эстетстве*. Прекрасное отличается от желаемого отсутствием интереса в первом случае¹⁴ и его явным, определяющим присутствием во втором. Под понимание *возвышенного* подпадают те произведения, с которыми никак обходиться, кроме как полагать их вообще произведениями, *формально* внутримирно пребывающими в качестве бытующих, нельзя. Эта формальность обречена в целесообразность без цели, указательность без указания, т.е. заведомо несет на себе *негативное*¹⁵ значение не—обходимости с *как-бытием* этих произведений. *Возвышенное предписывает обхождение с никак-бытием как с таковым*. Трансцендентальность эстетики предписывает ей, имея дело с особенностью произведения искусства как в прекрасном, так и в возвышенном, изображать ее;

¹² Ср.: «Но то субъективное в представлении, что не может стать моментом познания, — это связанное с представлением удовольствие или неудовольствие, ибо через них я ничего не познаю в предмете представления, хотя они вполне могут быть результатом какого-нибудь познания» (Кант И. Критика способности суждения. С.123).

¹³ Кант И. Критика способности суждения. С.141. Скорее всего, этому способу обхождения соответствует целесообразность, основанная на «объективном основании как соответствии формы предмета и возможности самой вещи согласно понятию о нем, которое [ей] предшествует и которое содержит в себе основание этой формы». Кант говорит, что она «не имеет при рассмотрении этих вещей никакого отношения к чувству удовольствия от вещей, а имеет отношение только к рассудку» (Кант И. Критика способности суждения. С.131).

¹⁴ Благорасположение или неблагоприятное, свободное ото всякого интереса, Кант называет прекрасным (ср.: Кант И. Критика способности суждения. С.169).

¹⁵ Именно этой репрессирующей, подавляющей особенности возвышенного у Канта посвящает Жан Лиотар не одно свое исследование. Об этом речь у нас пойдет ниже.

именно это изображение (*der Darstellung, exhibitio*)¹⁶ будет уже общностью для каждой единичности произведения. Эстетика не имеет дело с произведениями искусства, иначе чем через необходимость из изображения.

Природа не может выступать для трансцендентального субъекта образцом для изображения, в которое облачается предметное поле эстетики, постольку, поскольку природа не выступает *собственным* самым этого субъекта, в то время как область применения способности суждения — трансцендентальная, т.е. *собственная* этому субъекту. Более того, и опыт не может выступить для этого субъекта образцом, поскольку опыт дает лишь содержание; в этом смысле опыт выступает материей изображения, но не тем, *что* изображается. Когда мы по аналогии предписываем предметному полю эстетики некую свойственную ей общность, то эту свойственность мы не берем из себя, поскольку мы — «часть природы»; эта свойственная особости произведений искусства общность взята из нас, поскольку мы никакая не «часть природы»¹⁷; эта общность не берется нами из опыта, поскольку опыт дает для этой общности лишь содержание, в то время как сама эта общность, в первую очередь, — форма. О ней нам пока известно немного: она не наша как природная, она не наша как опытная, но она принадлежит нам как наше собственнейшее. Именно по аналогии с нею конституируется предметное поле эстетики, по аналогии с нашим собственнейшим.

Собственным трансцендентального субъекта выступает мир. Мир — это онтологическое различие бытия и бытующего. Природа поэтому понимается не из бытия (*φύσις*), но *по аналогии мира*. Кант предписывает такому пониманию не определяющую, но рефлектирующую способность: мы не полагаем природу из нашего мира, но судим о ней по аналогии с нашим миром.

Однако подобного рода самоограничение скрывает изначальный и неустранимый разрыв с природой: *мы даже не имеем права говорить о природе (как бытии), поскольку нашим собственным является мир.* Сфера эстетики есть ничто иное как *изображение*

¹⁶ Кант И. Критика способности суждения. С.130,131.

¹⁷ Жиль Делёз по поводу неисчерпаемости субъекта его эмпирической составляющей приводит три аргумента Канта: ценностный аргумент (если разум служит для животных целей, то в таком случае средство становится выше чем цель), аргумент от абсурда (инстинкт лучше выполнил бы в природе то, что она могла бы получить от разума), аргумент от конфликта (разум приводит человека как животного в противоборство с человеком как свободным моральным существом). Впрочем, Делёз специально не рассматривает здесь отличие эмпирического и природного. См.: Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С.146. Пер. Я.И.Свицкого

нашей аналогии собственного мира. В этом изображении *само* произведение искусства не становится внутримирным бытующим, поскольку от *самого* произведения в подобном изображении должно отвлекаться. Произведение искусства изображается в эстетике через аналогию *общего* для внутримирного бытования. Но аналогия никогда не схватывает самого произведения искусства как такового, иначе, чем делая его шедевром. Таким образом заявляет о себе разрыв между тем, чем занимается эстетика, когда полагает, что занимается производением искусства и самим производением искусства. Это разрыв *возвышенного*.

2. *Аналогия, эстетика и онтология.* Дело не в том, что мы по аналогии из мира заключаем нечто о природе, в то время как необходимо было бы отбросить эту аналогию и заключать о природе из самой природы. Как раз в предупреждение этого пафоса «самих вещей» Кант и говорит лишь о рефлексивной, а не определяющей способности: действительно, мы по аналогии с *нашим* миром судим о природе как будто она такая же как наш мир, но *говорить о ней из нее самой мы просто не способны.* Мыслить непосредственно природу из внутримирного пребывания невозможно. Мышление бытия—*φύσις* закрыто для нас; и уже неважно — было ли оно вообще возможно (как полагает Хайдеггер: до забвения бытия), или же речь идет вообще о немислимом¹⁸. Эта закрытость даже не воспринимается Кантом как закрытость (и, соответственно, как то, что можно когда-либо открыть); *в природе из нее самой нет ничего мыслимого* — это данность. Лишь исходя из этой данности конституируется то, что составляет предмет собственно эстетики: *тема возвышенного.*

Возвышенное (*das Erhabene*) конституировано невозможностью справиться с природой из нее самой. Кроме того, *по странному стечению обстоятельств* невозможность мыслить природу из нее самой есть невозможность мыслить произведение искусства из него самого. Необходимость омирщения произведения искусства во внутримирное пребывание, имеющая политический характер сообщаемости в общей обходности бытующего, полагает *отвлечение* от особости произведения искусства к общему для произведения искусства как такового. Теперь мы видим, что это отвлечение — не просто политическое требование стратегии омирщения, но оно имеет

¹⁸ Говоря о том, что эпоха забвения бытия завершается в метафизике, и мы можем по праву судить о некоей *истории бытия.* Хайдеггер как раз в этой рубрике своей мысли подталкивает к тому, чтобы постигать бытие из него самого. По этому поводу Анатолий Валерьянович Ахутин говорит: «Последняя тема возможного разговора — тема историчности бытия или бытийной истории, для меня, признаюсь, самая темная у Хайдеггера» (Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. С.226).

еще и онтологическое основание: мы отвлекаемся от особенности произведения искусства не потому, что это — произведение искусства, но потому, что это — произведение искусства в его особенности; *аналогичным* образом мы не можем мыслить особенность природы, а потому вынуждены прибегать к *аналогии* с нашим внутримирным пребыванием.

И если прекрасное касается изображения внутримирного пребывания в форме его внутримирности, т.е. определенного указательной определенностью бытующего на другое бытующее, то прекрасное заведомо имеет дело с тем, что ограничено *не эстетически*¹⁹. Примечательно, что прекрасное касается той формы, которая уже состоит в ограничении — до этого касательства, а потому само это ограничение не имеет эстетического характера; последний появляется здесь только тогда, когда мы касаемся этой данной в ее ограничении формы отдельно от ее наполнения (содержания). Состояние формы в ограничении до ее эстетического созерцания определено внутримирным пребыванием; именно мир ставит бытующее в ограничение, которое есть политическое установленная определенность. В созерцании прекрасного мы просто отвлекаемся от содержания этого установления на само то обстоятельство, что внутримирное бытующее вообще определено, и определено не случайно, а как вот это бытующее. Говоря иначе, *прекрасным является понимание присутствия во внутримирном пребывании всякого что-бытия не иначе как в виде как-бытия*²⁰.

Иначе обстоит дело с возвышенным, с тем, что не определено до эстетического касательства никаким политическим установлением. Здесь перед нами открывается *стихия* неомирщенного и непримирщенного бытующего *вне различия его с его бытием*²¹. Здесь речь идет не об эстетических, а об онтологических характеристиках. Но, поскольку любая мыслимость задается горизонтом внутримирного пребывания, никаких характеристик, кроме негативных, мы дать здесь не можем, кроме как показать

¹⁹ «Преkrасное в природе касается формы предмета, которая состоит в ограничении» (Кант И. Критика способности суждения. С.253).

²⁰ Перед нами изображено нечто вроде *неопределенного* понимания *определенного* мира. Если мы вспомним, что основной характеристикой мира является ссылочность, а рассудка — постижение каузальности, тогда необходимо привести следующие слова Канта: «...преkrасное, по-видимому, берется для изображения неопределенного понятия рассудка» (Кант И. Критика способности суждения. С.253).

²¹ Начальный и не очень удачный подступ к этому вопросу был осуществлен в: Богатов М.А. Природное и искусственное: онтология целой вещи. Саратов, 2004.

немыслимость того, что *вынуждены* — под давлением политического установления во внутримирное пребывание — мыслить²².

Безграничность (*Unbegrenztheit*) предстает нам до эстетического касательства. Для внутримирного пребывания она может быть выдана за бесформенный предмет, т.е. предмет, лишенный определенности обхождения с ним, но от этого лишения вовсе еще не становящийся необходимым; такой бесформенный предмет скорее служит тому, что Хайдеггер называет выведением из *подручности* в *голое наличие*, т.е. попросту исключению из обихода (если он вообще состоял в обиходе до этого²³). Эстетика здесь может преобразовать указующую на внемирное неразличение бытия и бытующего бесформенность (стихий) в некую *целостность*, замкнув *безграничное* в качестве *безграничного*, т.е. придав *бесформенному* вполне *определенную* форму. Именно возвышенное в эстетике полагает *особое*, указывающее на пределы мира — не «изнутри», но «извне» — произведение искусства в произведение искусства *вообще*, указывающее на пределы мира «изнутри» и, указывая тем самым, что *никакого «вне» у мира нет*.

Возвышенное, несмотря на негативное его появление в «Критике способности суждения» Канта, имеет все основания к первенству перед прекрасным по конституирующей поле эстетики значимости. Однако, если мы скажем, что возвышенное *основывает* предметное поле эстетики, вынуждая к образованию последнего, то такое высказывание будет весьма проблематичным, поскольку в нем негласно предполагается, что возвышенное бытует до эстетического рассмотрения, до облечения его в произведение искусства *вообще*. Но Кант не дает нам оснований для таких выводов; более того, он предостерегает от этого²⁴.

Во-первых, им напрямую подразумевается то обстоятельство, что возвышенное имеет дело преимущественно с природой, а не с произведениями искусства, которые сами входят в сферу

²² «Возвышенное можно находить и в бесформенном предмете, поскольку в нем или благодаря ему бывает представлена *безграничность* и тем не менее бывает примыслена целокупность ее» (Кант И. Критика способности суждения. С.253, *курсив* Канта).

²³ Примером здесь может послужить само именование «артефакта». Речь идет, например, о вполне *функциональных*, обиходных предметах других культур, которые, будучи привезены в другое место, становятся, например, украшениями домов, музеев, мусорок.

²⁴ «...называя какой-нибудь *предмет природы* возвышенным, мы вообще выражаемся неправильно, хотя мы совершенно правильно можем назвать очень многие из предметов природы прекрасными... Мы можем сказать только то, что предмет пригоден для изображения возвышенного, которое можно встретить в нашей душе; ведь возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в какой чувственной форме, а касается только идей разума; хотя никакое соответствующее этим идеям изображение и невозможно, они возбуждаются и вызываются в душе именно этим несоответствием, которое можно изобразить чувственно» (Кант И. Критика способности суждения. С.255, 257, *курсив* Канта).

Мифы этого мира

возвышенного лишь соответствуя возвышенному в природе²⁵, т.е. снова через *аналогю*.

Во-вторых, возвышенное здесь хотя и приписывается идеям, а не предметам — и называется в таком случае возвышенным в собственном смысле (*das eigentliche Erhabene*), но, тем не менее, оно кажется существующим в природе *до* собственной идеи. И с этой кажимостью, неподлинностью²⁶ не так-то просто разобраться: сам только что процитированный фрагмент служит целям *успокоения, заклинания* возвышенным в собственном смысле *кажущегося* возвышенного (существующего) в природе. Здесь — пока еще неразрешимым образом — возвышенное раздваивается: на *собственно возвышенное* и *возвышенное предметное*. Против полагания последних Кант предостерегает уже именованной способности суждения не определяющей, но рефлексивной (в противном случае речь будет идти об экзальтации, *Schwaermerei*²⁷). Вынести суд о существовании или несуществовании предметного возвышенного может только *определяющая* способность суждения; но *именно поэтому* она этого сделать не в силах: у нас на нее лежит гносеолого-онтологический запрет с самого *начала*. Инстанция, начальствующая подобным запретом — не гносеология и не онтология. Назовем ее (в контексте нашего исследования) *политическим установлением*.

Политическое установление требует рассматривать способность суждения рефлектирующей *так*, чтобы всякое определяющее предметное поле эстетики полагание не могло, *не смело* рассматривать исток возвышенного иначе чем *собственным* внутримирным образом. Собственником этого образа, однако, выступает не сама способность суждения, но начальствующее над нею запрещение. Именно в силу последнего обстоятельства, даже в сфере очищающего рассмотрения (критики) способности суждения возможны сомнения, указывающие вовсе не на ошибки (принять возвышенное за существующее в

²⁵ Ср.: «возвышенное в искусстве всегда ограничивается условием соответствия природе» (Кант И. Критика способности суждения. С.255).

²⁶ Если *eigentlich* имеет значения *собственного, подлинного, настоящего*, то, соотв., противопоставляться ему может *несобственное, неподлинное и настоящее*, которое мы обозначим здесь словом *кажущееся*.

²⁷ На этот момент обращает внимание Славой Жижек, противопоставляя его в следовании тексту Канта, энтузиазму: «Экзальтация — это безрассудное заблуждение, полагающее, что мы можем непосредственно увидеть или постигнуть то, что находится за пределами чувственного. Энтузиазм же исключает любое конкретное представление. Энтузиазм — это пример совершенно негативного представления, то есть возвышенное объект вызывает удовольствие совершенное негативным образом: место вещи определяется посредством самой неудачи ее представления» (Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М, 1999. С.204. Пер. В. Сафронова). По сути, экзальтация — это результат действия способности суждения, если она будет полагающей, а сдерживаемый энтузиазм бытует там, где способность суждения лишь рефлексивна.

природе), но на те явления (возвышенное является существующим в природе), которые *должны* считаться ошибочными. Кажущееся *предсуществующим* в природе возвышенное полагается в качестве ненастоящей, неподлинной кажимости. Сам этот *показ* может *быть* ненастоящим лишь в силу того, что у нас нет самой природы настолько удостоверенной, чтобы ее показ мог претендовать на подлинность в противоборстве с (внутримирным) политическим установлением, которое *собственно* наше.

Эстетика вынуждена рассматривать *есть* кажимости в качестве кажущегося *есть*. Но она не может отделаться от этого несобственного характера произведения, которое постоянно утверждается вопреки политическому установлению как то, что бытует несобственно по отношению к внутримирному пребыванию.

Проблематичность бытования эстетического поля, отмеченная выше и заключающаяся в основывании политического установления в его собственных пределах и решаемая за счет специального отвлечения от произведения искусства (чтобы сохранить основания и не касаться пределов), усугубляется удручающим раздваиванием возвышенного. Сталкиваясь с неопределенным, мы должны говорить, что неопределенного не существует иначе как в нас, с ним столкнувшихся²⁸.

Кажущееся предметное возвышенное от своей кажимости *наильственно* делает *еще более* возвышенным возвышенное в собственном смысле, которое утверждает, что кажущегося возвышенного не существует. Собственное, подлинное возвышенное подвергается насилию со стороны кажимости, углубляя эстетичность своего предмета как раз в отрицании этого насилия и этой кажимости. Насильственность кажущегося возвышенного должна исчезнуть как раз в тот момент, когда способность суждения ограничиться рефлексивной ролью; в противном случае, если бы эта способность была определяющей, кажимость стала бы настоящей, соответственно, собственной; внутримирное пребывание стало бы кажимостью. Кроме того, само это пребывание вскрыло бы безостановочное насилие, совершаемое ненастоящим по отношению к собственному нашему. Эстетика — именно эстетика, а не политика и экономика — призвана сдерживать поток насилия со стороны внемирной неопределенности, омиряя его через изображение

²⁸ «...то, что без всякого умствования возбуждает в нас чувство возвышенного одним лишь схватыванием, по форме, правда, может казаться нашей способности суждения нецелесообразным, несообразным с нашей способностью изображения и как бы насильственно навязанным способности воображения, но все же в суждении окажется именно благодаря этому еще более возвышенным» Кант И. Критика способности суждения. С.255.

собственно внутримирным: этого не существует самого по себе, это все наше.

Так говорит эстетика, но такая речь возможна только ценой безумного усилия. И проблема здесь не только в безумии, но и в том, насколько хватит силы. Чтобы сказать, что кажущегося существующим предметного возвышенного не существует, эстетика вынуждена заниматься кажущимся существованием. Формой подобной занятости выступает *изображение*. Но вопрос *что собственно изображается* должен обязательно учитывать свою возможность, скрытую за политическим установлением: *что (не)изображается несобственно и как это возможно?*

3. *Управление безумием*. По сути дела, необходимо просто и честно (требование Гартмана к эстетике) сказать: *собственное* произведения искусства есть *собственное* внутримирного пребывания; у того и другого — одно собственное. Но как раз этого просто и честно сказать нельзя. Осознание всей серьезности²⁹ необходимости подобного высказывания, оказываемого на него давления со стороны политического установления с *одной* стороны и выходящее за пределы любой собственности *собственное* произведения искусства с другой, делают подобное высказывание *комичным* в его серьезности внутримирного пребывания и *ироничным* в русле эстетического высказывания как такового.

Если мы в самом деле хотим или, точнее, должны утвердить произведение искусства в качестве внутримирного бытующего, мы заведомо распространяем это утверждение на само произведение; но как раз этого эстетика не делает в силу своего вынужденного трансцендентализма. Поэтому все оперирование с собственным произведением искусства как с внутримирным бытующим скрывают под маской серьезности происходящего кривую иронию эстетики: здесь обменивают золотые знаки боевого отличия индейцев на бесполезные европейские побрякушки.

Собственное искусства не собственно миру; а если это и не так, то эстетика уже в самом месте собственного основания не позволяет ничего сказать здесь ни за, ни против; она берет собственное мира и собственное искусства на свою совесть. Поэтому мы вынуждены далее в том, что касается собственного произведения искусства употреблять графему *(не)собственное*, где *(не)* указывает не на отрицание, но на проблематичность установления права собственности, фактически же: на его неустановимость.

²⁹ «Оно (возвышенное) как то, что трогает, по-видимому, не игра, а серьезное дело способности воображения» (Кант И. Критика способности суждения. С.255).

Природа нам показывает свою целесообразность лишь по аналогии нашему внутримирному бытующему; поэтому созерцание целесообразности в природе — прекрасное — по сути не является проблематичным и означает всего-навсего распространение аналогии внутримирного бытующего на то, что являет нам себя как не находящееся во внутримирном пребывании, распространение в *игровой* форме. Мир здесь растет легко и играючи, но цена этой легкости — некасательство ни собственного мира, ни собственного произведения искусства. Когда же мы *касаемся* одного из двух (что происходит в теме возвышенного), то встает радикальный онтологический вопрос *сразу о двух*.

Какое собственное мира может изобразить (не)собственное произведения искусства там, где мы не касаемся ни того ни другого? Этот же вопрос, в другой формулировке, спрашивает: если мы говорим, что собственное мира изображается в произведении искусства, то как это возможно, если мы заведомо имеем дело лишь с (не)собственным искусства?

Можно смело признать, что собственное мира изображает себя в произведении искусства, но несобственным для искусства способом, не касаясь в этом изображении (не)собственного для произведения. Мир кажет себя лишь через пределы *до* и пределы *после: дно* мира и его *поверхность*. В том, что изображаются лишь пределы — не рок и не судьба искусства, отнюдь. Дело скорее в том, что поле эстетики принципиально не дает произведению искусства сказать собственное. Ситуация чрезвычайно рискованная: будучи данным к высказыванию, собственное искусства может явить собственное мира; это счастливое для политического установления *событие*. Но может быть и иное; может быть так, что будучи явленным во внутримирном пребывании, собственное произведения искусства окажется совсем *немирным*. А поскольку место такой явленности конституировано как являющее собственное мира в его (мнимой) тождественности с произведением искусства, тогда окажется что *собственное мира немирно*. Эта проблема выходит далеко за ведение эстетики, и подобная явленность уже не сможет быть тогда политически репрессирована. Во избежание угадываний, эстетика трансцендентально — т.е. необходимым и независимым от самого произведения искусства от самого начала и до самого конца образом — определяет в место изображения не собственное искусства, но его (не)собственное. Таким образом, она сосредотачивает на своем внутримирном поле ту немирную раздвоенность, которая должна справляться с (не)собственным произведения ценой внутримирного омирщения его в произведение вообще, где *вообще* обще бытованию в мире. Но это раздваивание

осуществляется вновь и вновь; эта шизофрения эстетического поля неизлечима трансцендентализмом. Здесь — средоточие двух насилий: насилие кажущегося предметного возвышенного над должным собственным внутримирному пребыванию возвышенным и насилие долженствования политического установления в сокрытии (не)собственного произведения искусства через *изображение* его в виде *собственного* мира.

Управлять этой шизофренией невозможно, поскольку любая из инстанций (политическое установление, собственное мира, (не) собственное произведения искусства) претендует на монархию. Эстетическое поле не *управляет* шизофренией, но безостановочно вынужденно *справляет* ее: справляется, но не правит, а потому не исправляет, не излечивает.

Природа, сдерживаемая рефлексивной ролью способности суждения, указывает на пределы этой роли, на свою неместимость в нее через провокацию существованием предметного возвышенного. Эстетика, в первую очередь, кантовская, прекрасно понимает эту провокацию, но по отношению к последней она бессильна. Природа здесь уже не просто лишена ума³⁰, а потому нельзя просто сказать: предметное возвышенное существует, а потому природа имеет свое право на слово во внутримирном пребывании через изображение в произведении искусства. Против такого полагания сразу два возражения: политическое и онтологическое.

Политическим следствием полагания существования возвышенного напрямую в предметах — наряду с собственно возвышенным или даже вместо него — станет невозможность любого *вообще*: не только в рамках эстетики, но и во всем внутримирном пребывании, поскольку это утверждение (существования предметного возвышенного) касается внутримирного бытующего как такового, каковым *вообще* является произведение искусства. *Вообще* отменяется вообще, поскольку произведение искусства, стоящее в эстетическом поле, установленном политически, трансцендентально миропринадлежно, хотя и (не)собственным образом. Полагание *аполитичного* (т.е. не допускающего к себе политического *вообще* природного предмета в качестве возвышенного) на трансцендентальном уровне наряду с политическим или вместо него стирает всякое различие необходимым образом: между

³⁰ «...скорее в своем диком хаосе или в своем самом диком и лишенном всяких правил беспорядке и опустошении, если только видны величие и мощь, сильнее всего вызывает в нас идеи возвышенного» (Кант И. Критика способности суждения. С.257,259).

преимуществами общего внутримирного и вот этого явленного природного.

Онтологически невозможность допустить предметное возвышенное видна через отрицание показанной Кантом ситуации. Внутримирное пребывание встречается с возвышенным в природе; последняя, устраивая *нам* эту встречу, по сути возвращает вложенное в нее до того через *аналогию* (политического установления). Кажимость возвышенного в природе — это отплаченная нам обратно *понимающая* (через предположение омирщения) природу аналогия. Поэтому мы смело можем забирать себе обратно то, что отдали, не питая себя иллюзией получения *чего-то иного* (обмена) или же *дара от природы*. Если же мы получаем на эстетическом поле от природы то, что мы в нее не вкладывали, то мы либо имеем дело с собственным безумием (если в природе ума нет), либо же с безумием природы (если она безумная); последний вариант (*безумие природы*) по определению вкладывает в природу ум: не может быть безумным тот, у кого нет ума; а потому мы снова имеем дело с *собственным* безумием, поскольку сами же перепологаем собственный тезис о том, что у природы ума нет. В любом случае ничего определенного о таком изображении мы сказать не можем, тем более, постулировать бытование возвышенных предметов.

Но здесь-то и начинаются настоящие вопросы. Возвращает ли нам природа в кажимости возвышенных предметов *именно* то, что мы в нее аналогично *предложили* или нет? В самом деле, любое искажение в возвращаемом от изначальной трансцендентальной аналогии будет не чем иным, как прорывом совершенно неведомого нам бытования, которое остается неведомым в принципе: от начала и до конца. Эксперимент рефлексивной способности суждения чрезвычайно прост и потому, при всей его определенности, мало эффективен: либо мы получаем то, что вложили, либо эксперимент провален. Защитой от провала служит постулирование рефлексии, а не определения; в этом смысле, *либо-либо* эксперимента вообще становится одним *либо*. Во избежание провала, поле эксперимента, которым является *сама* эстетика, политически (т.е. общим образом) установлено *до* его проведения. Эта установка по праву заявляет о себе как *трансцендентальная*. Но теперь становится очевидным: как мало эффективности в этой установке, если мы *вдруг* зададимся вопросом о том, *что* же происходит *за* рамками ее запрета, *за* трансцендентальным, соотв., *внутри*? Эстетике этого лучше не знать, и форму этого незнания выражает именование дела с (не)собственным произведением искусства. Изображение — это первое из (не)собственного; именно оно трансцендентально кажет лишь то, что

увидит взгляд, что вложено взглядом в изображаемое. Ничего иного политическое установление не оставляет³¹. Но даже одно изображение не способно вполне избежать раздваивания возвышенного.

Самое любопытное в этом раздваивании то, что, защитившись трансцендентально всеобщим и необходимым образом, мы не можем касаться этого раздваивания ни в каком эстетическом реализме или натурализме, и, тем не менее, оно постоянно касается нас. В таком уже случае эта шизофрения возвышенного, бытующая на трансцендентально установленном поле эстетики, означает не различие мира и природы (в котором как раз ничего шизофренического на первый взгляд нет), но различие в самом внутримирном пребывании. Кажимость существования возвышенного в самом предмете природы разделяет надвое именно внутримирное бытование постольку, поскольку трещина эта проходит по всеобщему полю политически установленного трансцендентализма.

³¹ Ситуация, аналогичная политическим выборам: в любом случае голосуют за то, что вложено в бюллетень (даже если это кандидат «против всех»); косвенным образом возникает иллюзия того, что кроме данных в бюллетене кандидатов голосовать вообще не за кого; именно эта иллюзия и конституирует политику: вот это и только это есть единственно возможная политика. Ироничность ситуации в том, что из-за действенности этой иллюзии, она становится реальной политикой. Ироничность ситуации в том, что кто только и хочет этим заниматься (в такой форме).

Мистика

Нет ни одной отрасли медицины, которая была бы так тесно связана со всеми сторонами жизни населения, как психиатрия.

П.И. Якобий

Заболеть может всякий.

А.Е. Личко

Наше многоликое время можно охарактеризовать по-разному, в том числе и как время возвращения мистицизма, не только проникающего во все сферы общественной жизни, но и диктующего ее некоторые новые правила.

Сегодня широко распространены практики отправления религиозных культов, неотъемлемой частью которых является религиозно-мистический опыт. Близость последнего с психопатологией выражается схожим описанием состояний: одержимость, возбуждение, исступление, озарение, экстаз, откровение, транс. Массовый характер подобных практик стал возможным в связи с кардинальными переменами в сфере общественного сознания, происходящими в нашей стране на протяжении последних лет. Отличительные особенности этих перемен – отход от узко материалистической мировоззренческой позиции, расширение диапазона приемлемости тех представлений, которые ранее были запрещены коммунистической идеологией.

Возрастающий интерес к «паранормальным» явлениям рассматривает многие мистические феномены не в рамках религиозности, а в широком контексте «анормального опыта»¹. В чем опасность данного факта? Любое массовое явление, характерное для общества, рано или поздно проникает и в науку, которая является ее «зеркалом». В частности «паранормальная» сторона общественной жизни отображается в науке, хотя бы в появлении огромного количества текстов, посвященных паранормальной проблематике, которыми переполнен Интернет.

Не одно тысячелетие известны явления, получившие название «религиозно-мистические состояния», возникающие в рамках религиозного опыта. Они кажутся странными, пугающими,

¹ *Varieties of anomalous experience: examining the scientific evidence.* Washington, DC: American Psychological Association. 2000; Whitlock F.A. The psychiatry and psychopathology of paranormal phenomena // Austral. New Zeal. J. Psychiatry. 1978. Vol. 12. P. 11-19.

необычными, иногда даже неприемлемыми в рамках «стандартных» религиозных практик. Во многих случаях самими представителями определенных религий, а уж тем более нерелигиозными людьми, они рассматриваются как появления душевного нездоровья в широком смысле этого слова. Религиозно-мистические состояния включают в себя озарение, пророчество, откровения, видения, экстатические переживания, одержимость, глоссолалии. Психиатрия к ним также относится неоднозначно, т.к. до сих пор не выяснено, при каких условиях они являются выражением религиозного опыта, а при каких – относятся к психопатологии. Данного рода трудности возникают еще и в связи с тем, что понятия «мистицизм», «мистика», «мистический» имеют множество толкований.

Начиная со времени Фомы Аквинского теологи определяют мистику как познание Бога посредством опыта (*cognitio dei experimentalis*). При этом мистический опыт определяется как совокупность религиозных практик, используемых для непосредственного и экстатического соединения с Богом².

Как философская система мистицизм в качестве своей цели ставит осмысление и обоснование религиозной практики. Соединиться с Богом представляется возможным посредством растворения собственного сознания в Боге. Представители неоплатонизма продолжили традиции Платона и значительно усилили мистические настроения своего предшественника. В мистическом идеализме Плотина, составившим знаменитые «Эннеады», роль первого начала отводится «Единому». Единое – это Бог, существующий вне природы и над мировым духом (разумом, нусом), мировой душой, материей и природой. Человек приходит к постижению Единого (Бога) через путь самоочищения души от материального, суетного, самоуглубления во внутренний мир³.

Одним из выразителей немецкого мистицизма Якоб Беме, как и Плотин, был подвержен мистическим видениям. В своих работах «Аврора или утренняя заря в восходе», «О тройкой жизни человека» он доказывал, что потусторонний мир должен быть обнаружен индивидом в собственной душе. Религиозный мистицизм иногда рассматривается как стадия развития религии и религиозного сознания. Г. Шолем, подчеркивая существование не мистики вообще, а лишь определенной ее формы – христианской, мусульманской, иудейской, указывает, что «ошибочно отождествлять целое,

обозначаемое нами как мистика, с личным опытом, реализуемым в состоянии экстаза, экстатической медитации и т.д.»⁴.

И. Дан указывает на предельное расширение термина «мистика»⁵. Другие авторы отрицают саму возможность применения данного термина, объясняя это отсутствием определенности и однозначности, позволяющей разным исследователям употреблять его в разных значениях.⁶

Нам представляется важным в границах данного исследования ограничить дефиницию «мистика» двумя аспектами: во-первых, как религиозную практику, имеющую целью переживание в экстазе непосредственного единения с божеством; и, во-вторых, как совокупность философских, теологических доктрин, осмысливающих эту практику.

Основные характеристики мистического опыта – «странность», «необычность», «неприемлемость» сближают религиозно-мистические состояния с психозами. Однако необходимо выделить наиболее существенные основания указанной близости. Экстаз, мистическое чувство блаженства и освобождения сближает религиозно-мистические состояния с маниакальной фазой аффективного психоза; видения, восприятия голосов, приказаний, божественных наставлений, чувство влияния и управления высшими силами – с галлюцинаторно-параноидным синдромом; отрешенность, уход от внешнего мира, погруженность в себя – с шизофреническим аутизмом. Речь в мистических состояниях (глоссолалия) часто является непонятной, вычурной и тем самым по своим внешним признакам может напоминать речевую спутанность при острых психозах. Эти и многие другие черты мистического опыта породили многочисленные исследования общности и различий психозов и религиозно-мистических состояний.

Оценка религиозно-мистических состояний – спорная проблема современной психиатрии. Рональд Лэнг, исследуя тонкие пути пересечения пограничных состояний у шизоидного индивида с психозом, отмечает, что во многих случаях не существует резкой и явной качественной перемены при переходе к душевной болезни, переход растягивается на годы, и неясно, когда пройдена критическая

⁴ См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х т. Иерусалим: Библиотека Алия. 1993. Т.1.

⁵ См.: Дан И. Раскрытие тайны мира: Зарождение ранней еврейской мистики // Вестник Еврейского университета. 2000. Вып. № (21). С.211-244.

⁶ См.: Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 2000.

© Елена Андриянова

² См.: Бердяев Н. Философия свободного духа. М., 1994.

³ См.: Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995.

© Елена Андриянова

точка⁷. Всевозможные «мистические переживания» суть утверждение ложным «я» своей индивидуальности посредством эксцентричных идей. Лэнг пишет: «Когда «я» все больше и больше участвует в фантастических взаимоотношениях и все меньше и меньше – в прямых реальных, оно теряет при этом свою собственную реальность. Оно становится, как и объекты, с которыми связано, магическим фантомом. Под этим подразумевается, что для подобного «я» все что угодно становится возможным, безоговорочным, тогда как в реальности любое желание должно быть рано или поздно обусловленным и конечным. Если же это не так, «я» может быть кем угодно, где угодно и жить в какое угодно время»⁸. Воображение растет и набирается фантастических сил, оккультных, магических, мистических убеждений. Человек ощущает себя особым, имеющим чрезвычайную миссию в мире, перевоплощением Будды или Христа⁹. Американские психиатры также придерживаются данной точки зрения, считая, что мистицизм как феномен находится на грани между нормальным состоянием психики и психозом¹⁰.

У русского психиатра С.С. Корсакова иной подход к данному вопросу: «религия сама по себе не имеет влияния на душевные заболевания, но религиозный фанатизм и суеверия служат нередко причиной душевных болезней»¹¹. В то же время галлюцинации, иллюзии, бредовые идеи мистического содержания имеют свою специфику, определенным образом влияют на жизнедеятельность и поведение, и в некоторых случаях утяжеляют психические заболевания¹².

В рамках психиатрии существует еще одно направление, относящее любые мистические явления к психопатологическим феноменам. Истоки данного подхода восходит к Сократу, который трактовал греческие слова *mantike* (пророк) и *manike* (безумие) как восходящие к одному корню. В начале XX века немецкий психиатр В. Гельпах утверждал: «Религиозный элемент почти всегда выступал в истории в болезненной оболочке и распространялся и претерпевал свои решающие превращения всегда на крыльях массовой душевной

болезни. Чудеса слишком тесно соприкасаются с явлениями истерии. Религиозное произошло из болезненного»¹³.

Психиатры конца XIX – начала XX века рассматривали религиозно-мистические состояния и в структуре отдельных заболеваний, и как отдельный синдром – «религиозное помешательство». В рамках меланхолии В. Гризингер обозначил такие клинические варианты, как «*melancholia religiosa*» и «демоно-меланхолия». При этом он отмечал, что религиозную меланхолию следует отличать от состояния, также связанного с религиозными представлениями, «но смелого, радостного и экзальтированного, при котором больной сам полагает, что он сделался Богом, или утверждает, что находится в самых близких отношениях с ангелами и небом»¹⁴. Подобные переживания Е. Крепелин включил в описание паранойи. Он указывал, что у больных «при религиозном направлении мыслей под влиянием «откровений» во сне дело может дойти до бреда пророчества, до предствления, что они избранныки Божии и мессии, причем обнаруживается стремление совершать публичные богослужения, приобретать сторонников»¹⁵. Экстатические переживание, видения небесного блаженства, бред о таинственном единении с Богом, чувственный бред с религиозно-эротическим содержанием, часто демономанический, сновидные помрачения сознания с отсутствием или смутностью воспоминаний Р.Крафт-Эбинг рассматривал в рамках «истерического помешательства»¹⁶.

Религиозное помешательство (*paranoia religiosa*) В.П. Сербский выделил как отдельную болезненную форму¹⁷. Согласно его точки зрения, заболевание чаще встречается у лиц неуравновешенных, скудоумных, мечтательных, отличающихся склонностью к таинственному, чудесному. Началу заболевания предшествует экзальтация, чувство просветления, сладострастное возбуждение. В сфере восприятия отмечаются зрительные галлюцинации, на протяжении которых возникают отверсто небо, лики Христа, святые, Божья мать; слуховые галлюцинации о возложении высокой миссии; ложные узнавания (дьявол олицетворяется в ком-нибудь из окружающих). Содержанием мышления является религиозный бред о Божественном признании (мужчины – пророки, мессии; женщины – Христовы невесты, Богоматери). Бредовое поведение характеризуется

⁷ Лэнг Э. Расколотое «Я». СПб., 1995. С. 144.

⁸ Там же. С. 148-149.

⁹ Там же.

¹⁰ Committee on Psychiatry and Religion. Mysticism: Spiritual guest or psychic disorder? IX/97. N.Y. 1976.

¹¹ См.: Корсаков С.С. Общая психопатология. М., 2003.

¹² Kunst J. Understanding the religious ideations of forensically committed patients // Psychotherapy. 1999. Vol.36. №3. P. 52-56.

© Елена Андриянова

¹³ См.: Гельпах В. Психические эпидемии // Литературно-медицинский журнал. СПб. 1908.

¹⁴ См.: Гризингер В. Душевные болезни для врачей и учащихся. СПб., 1881.

¹⁵ Крепелин Е. Введение в психиатрическую клинику. М., 2004. С.205.

¹⁶ См.: Крафт-Эбинг Р. Учебник по психиатрии. СПб., 1890.

¹⁷ См.: Сербский В.П. Руководство к изучению душевных болезней. 2-е изд. М., 1912.

© Елена Андриянова

борьбой с бесовским наваждением, нанесением себе тяжких повреждений.

В 20-е годы прошлого столетия главенствовала точка зрения Э.Брейлера о том, что *mania religiosa* может встречаться при любой душевной болезни с религиозными бредовыми представлениями. Чаще всего религиозное помешательство встречается, по Блейлеру, при шизофрении. Близка к такой позиции и точка зрения К.Шнейдера¹⁸, который, однако, в отличие от своих предшественников, отметил, что отдельные религиозно-мистические состояния встречаются не только при психических заболеваниях, но и в структуре так называемых «аномальных реакций». Их появление Шнайдер связывает с сильными психогенными воздействиями, глубокими потрясениями и впечатлениями, надеждами и опасениями.

В последнее время психиатры высказывали сомнения относительно безоговорочного отнесения религиозно-мистических состояний к психопатологическим явлениям¹⁹. Резкой критике подверглось использование психиатрической терминологии для обозначения религиозно-мистических состояний. Врачи-психиатры указывали на то, что некоторые из этих состояний являются общим проявлением дистресса и имеют, скорее, социо-культурное, чем психиатрическое происхождение. Jeffrey L. Salver и John Rabin описывают религиозный опыт «здоровых» индивидуумов. Они отмечают, что наблюдения свидетельствуют, что религиозно-мистические переживания встречаются вне зависимости от возраста, исторической эры и культурной принадлежности. В национальных обзорах в США, Англии и Австралии от 20 до 49% населения отмечают наличие личных мистических переживаний и данные числа поднимаются до как минимум 60%, когда применяются глубинные опросы случайно подобранных индивидуумов. В Англии идентифицировали 8 главных типов потустороннего опыта. Типы размещены по частоте встречаемости:

- предопределение событий личной жизни, убеждающее человека, что каким-то загадочным путем это должно было обязательно случиться;
- ощущение присутствия Бога;
- ощущение получения помощи в ответ на молитву;
- ощущение нахождения под наблюдением и руководством чего-то сверхъестественного, но не именуемого Бог;

¹⁸ Шнайдер К. К ведению в религиозную психопатологию // Независимый психиатрический журнал. 1991.

№ 1. С. 5-13.

¹⁹ Crossley D. Religious experience with mental illness // Br.J. Psychiatry. 1995. Vol.166. P.284-286;

© Елена Андриянова

- ощущение присутствия духа умершего;
- ощущение священного присутствия в природе;
- ощущение злого присутствия;
- ощущение "единства всего сущего".

Некоторые авторы артикулируют данную ситуацию как несоответствие мировоззренческих позиций психиатров (практических психологов) и их пациентов, антагонизм веры и знания, телесного и духовного, присущего западному сознанию²⁰.

В ряде исследований, проведенных в США, было обнаружено, что около половины обследованных психиатров относят себя к агностикам или атеистам и лишь 43% психологов сообщают о своей вере в трансцендентное²¹. При этом изучение пациентов психиатрических стационаров показало, что религиозные убеждения, переживания и религиозный опыт в целом занимает важное, а нередко и центральное место в их жизни²². Одной из причин такого расхождения во взглядах психиатров и их пациентов можно считать «секулярные рамки» образования и практики специалистов в области медицины в целом и психиатрии в частности. Врачи нуждаются в элементарных знаниях религиозных доктрин и ритуалов. Однако сложность проблемы заключается еще и в том, что религиозность и психопатологическая симптоматика нередко переплетаются и сосуществуют одновременно.

В рамках психологического подхода мистические переживания характеризуются по четырем критериям:

- 1) неизреченность, т.е. невозможность в полной мере выразить словами сущность своего состояния;
- 2) интуитивность, обозначающая недоступное для трезвого рассудка проникновение в глубины истины. Она выражается в откровениях, в моментах внутреннего просветления, неизмеримо важными для того, кто их пережил;
- 3) кратковременность. Этот критерий отражает временные ограничения на религиозно-мистическое состояние. Их длительность – от получаса до двух часов;

²⁰ Salver J. L., M.D.; Rabin J, M.D. The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences. 1999. Vol 3. Special issue: the neuropsychiatry of limbic and subcortical disorders. P.498-510.

²¹ Ragan C., Malony H., Beit-Hallahmi B. //Rev. Religious Res. - 1980. - N21. - P.208 - 217. Цит. по: Карагодина Е.Г. Феномены измененного восприятия у целителей-экстрасенсов: психопатологический и социокультурный анализ. // Социальная и клиническая психиатрия 1996. № 6(2). С. 56-65.

²² Карагодина Е.Г. Феномены измененного восприятия у целителей-экстрасенсов: психопатологический и социокультурный анализ. // Социальная и клиническая психиатрия 1996. № 6(2). С. 56-65.

© Елена Андриянова

4) бездеятельность воли. Вхождение в религиозно-мистическое состояния осуществляется произвольно с помощью сосредоточения внимания, ритмических телодвижений и т.д., при этом по мере продвижения произвольность волевых актов утрачивается, воля ощущается парализованной, что роднит эти состояния с медиумическим трансом²³.

В. Джемс указывал на известное сходство религиозно-мистических состояний с состояниями измененного сознания вследствие наркотического опьянения эфиром или окисью азота. В отличие от них, мистическое переживания всегда оставляет воспоминания об их сущности и глубокое ощущение их важности. Они окрашены необычным наслаждением, ощущениями безграничных возможностей, душевного возвышения, присутствия Бога. Вместе с тем, по В. Джемсу, провести четкую границу между религиозно-мистическими состояниями и «автоматическими» состояниями, затруднительно. Очевидно, что основным недостатком данного подхода является отсутствие необходимых дифференциальных различий нормы и патологии. Не вызывает сомнений то, что для оценки религиозных феноменов следует иметь четко обоснованную типологию. Может быть, это даже важнее, чем стандарты физики и законы химии и математики. В то же время специалисты-медики едины в признании трудности обоснования критерия нормы. «Даже для двух человек затруднительно согласиться в том пределе, за которым нормальный религиозный опыт переходит в патологический. Демаркационная линия зависит от общего отношения личности к религии, темперамента, узости или широты суждений»²⁴.

Дифференциации нормы и патологии затруднена еще и тем, что ряд элементов мистических состояний присущ таким психологическим переживаниям, как любовь, родительское чувство, восприятия природы, произведений искусства, творческий взлет, терапевтический и интеллектуальный инсайт. Эти и другие моменты высшего счастья и свершения А. Маслоу назвал пиковыми переживаниями. В сжатой форме их свойства можно описать следующим образом:

1) восприятие объекта целым, завершенным в отрыве от его связей, назначения, возможной полезности;

2) абсолютное сосредоточение внимания на объекте с восприятием мельчайших деталей и отсутствием селекции значимых и незначимых его компонентов;

3) дезориентация во времени и пространстве. Люди в этом состоянии оказываются где-то в другом мире, в котором время одновременно и останавливается, и движется с огромной скоростью;

4) положительный эмоциональный фон с признаками удивления, благоговения, смирения и подчинения.

Маслоу пишет: «Пиковое переживание есть нечто, само по себе оправдывающее свое существование, нечто самоценное. То есть оно является целью, тем, что мы можем назвать переживанием-целью, а не переживанием-средством. Оно представляется настолько ценным откровением, что даже сама попытка как-то обосновать его посягает на его смысл. Мои респонденты все как один утверждали это, описывая свои любовные, мистические, эстетические, творческие переживания и вспышки озарения. Это становится особенно ясно в момент просветления в терапевтической ситуации»²⁵. С точки зрения классической психопатологии, объединяющим для подобных переживаний являются непатологические «измененные состояния сознания» содержащее множество модусов, общим фактором которых является отклонение от нормальной ясности, конституциональности и связи с «Я»²⁶.

Феноменологическое направление психологии религии, таким образом, существенно дополняет рассмотрение религиозно-мистических состояний в контексте дихотомии ясное/измененное сознание. Методология исследования сознания в психологии дается теоретические основания для установления взаимосвязи между клинической психиатрией, философией и психологией. Трудность проблемы религиозно-мистических состояний состоит в том, что религия и психиатрия представляют собой две самодостаточные системы и неизвестно, насколько религия нуждается в психиатрическом, а психиатрия в теологическом объяснении данных состояний.

²³ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. М. 1910. Цит по: Пашковский В.Э, Зислин И.М. Религиозно-мистические состояния как психиатрическая проблема. // Социальная и клиническая психиатрия. 2005. № 1. С.81-89.

²⁴ Starbuck E.D. The psychology of religion. N.Y. 1899. Цит по: Пашковский В.Э, Зислин И.М. Религиозно-мистические состояния как психиатрическая проблема. // Социальная и клиническая психиатрия. 2005. № 1. С.81-89.

© Елена Андриянова

²⁵ Маслоу А. Психология бытия. М., 1997. С.105-106.

²⁶ См.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

© Елена Андриянова

Утопия

Будущее не приходит к человеку как судьба, а, наоборот, человек и вступает в него со всем тем, что он имеет.

Э. Блох

Конец XX века ознаменовался очередным, во многом характерным для философии рубежа веков, кризисом самосознания. Апофеозом критического пересмотра традиции, как известно, стал постмодернизм с его низвержением классических постулатов. По сути, постмодернистский дискурс, легитимирующий особенное, частное, различное стал реакцией на кризис «больших нарративов» как универсальных описательных схем. Эта тема стала ведущим мотивом в творчестве многих постмодернистских авторов и нашла свое реальное воплощение в тенденциях социального дизайна. Однако, мифология как древнейшая нарративная практика, не только не была подвергнута постмодернистской анафеме, а напротив утвердилась как вполне современный дискурс. Хотя мифология и претерпела определенные изменения, она ничуть не утратила свою значимость. В чем же причина такой живучести мифа? Сегодня, как и в архаические времена, сила мифа организует пространство коммуникаций, сферу повседневности, политическую реальность, создавая смысловой фундамент локальных сообществ. В свое время признанный авторитет в исследовании мифов А.Ф. Лосев убедительно показал, что миф – это не свод суеверий и небылиц, мистических сказаний и верований в несуществующее. Миф – это специфическая реальность, организованная по особым правилам, иная рациональность, с особой логикой мысли и поступков¹.

Мифологическая архитектура привлекает внимание и современных исследователей, пытающихся выявить в социальных феноменах постсовременности топологию мифа. Нам видится чрезвычайно актуальным положение Р. Барта о том, что миф – это рассказ, история². Эта сущностная черта мифа, выявленная постструктуралистским автором, высвечивает две важнейшие грани, выражающие и сущность человеческого, на что указывали

современные онтологи М. Хайдеггер и Г. Гадамер: миф – аккумулятивная традиция, традиция, сохраненная и «живущая» в языке. Утверждение Гадамера о том, что «наше понимание не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием»³, позволяет говорить о значимости традиций и архетипических представлений в процессе социального взаимодействия.

Несмотря на серьезные трансформации основ постсовременной социальности, мы можем констатировать, что сегодня, как и прежде, сущность мифического – в конституировании общего смыслового поля, фундаментом которого выступают идеалы и нормы, зафиксированные в нарративной традиции. В этой связи, мифотворчество следует рассматривать как обязательный этап общественной консолидации. Постсовременность являет нам широкий спектр феноменов, фундирующих мифологическое: мода, реклама, политика, телешоу и многое другое. Рассмотрению этих явлений в ракурсе мифологий посвящены многочисленные исследования, в силу чего мы остановим наше внимание на иной проблеме. В качестве самостоятельного аспекта мифического нам видится возможным выделить конструирование *утопий*.

Наш интерес к утопиям вызывается их неоднозначной трактовкой. Авторы, исследующие утопические теории, весьма противоречивы в оценке их роли в историческом развитии. Такие разные по своим взглядам исследователи как Ф. Энгельс, К. Поппер и Х. Ортега-и-Гассет говорят о негативных аспектах утопического мышления. В то же время М. Ласки называет утопии «моделями стабильности, рожденными в атмосфере противоречий», М. Бубер рассматривает их как «раскрытие потенциальных возможностей», о демимургии и созидательном характере утопий говорил Полак.

В контексте нашей темы нам представляется чрезвычайно важной позиция Х. Маравалля, рассмотревшего утопию как *парадигматическую модель*. Интересно, что Маравалль указал на исторический перелом, в результате которого появилось *новое предстание*, решившее проблему воплощения желаемого. «Указанный перелом совпадает... с возникновением в западном культурном ареале духа «современности», что заставляет нас предположить, что понятие «утопия» соответствует историческому характеру эпохи, в которую оно появляется»⁴. Обстоятельство,

¹ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2-х кн. Кн. 2. М., 1994.

² См.: Барт Р. Мифологии. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
© Евгения Спиридонова

³ Гадамер Г.Г. Истина и метод. М., 1991. С. 335.

⁴ Маравалль Х.А. Утопия и реформизм // Утопия и утопическое мышление: Антология. М., 1991. С. 216.

© Евгения Спиридонова

указанное Мараваллем, видится нам чрезвычайно важным, т.к. подтверждает наш тезис о самостоятельном статусе утопического миропонимания и создает возможности для выделения функций утопий, отличных от мифической телеологии.

Так, общим местом в анализе мифологического сознания является констатация редукции рациональных оснований мировосприятия к общей схеме, исторически закрепившейся в определенных групповых представлениях. Утопия, выступая самостоятельным модусом мифического, напротив, выстраивается на рациональных основаниях. Согласимся с Мараваллем, утверждающим, что «утопия – это сознательное и рациональное творение человечества»⁵. Перефразируем лишь финальную часть его высказывания о том, что люди управляют ею (утопией) в той степени в какой она, (а не они, по Мараваллю) овладевают ими. Безусловно, утопия имеет свои культурные модификации и по-разному интегрируется в социально-политический контекст, но это всегда *идеологическая конструкция*, предложенная, «заброшенная», или навязанная массам, имеющая собственные целевые установки и стройную логику развития. И вектор исторического развития получает свое направление во многом благодаря идеям, идеологиям и утопиям, которые «захватывают» массы или лидеров.

Развернутый анализ утопического сознания мы находим в работе К. Мангейма «Идеология и утопия». Указывая на тесную связь идеологии и утопии, Мангейм в то же время выявляет и их отличия. Если «общим местом» идеологии и утопии выступает универсальность мировоззренческих оснований – в терминологии Мангейма «трансцендентность общественных представлений», – то их различия в основном функциональны. Идеология призвана сохранить существующий общественный порядок, она маскирует действительность, служит её апологией. И в этом плане она в большей степени является «мифическим» конструктом, а историческим по сути. Утопия, напротив, обнажая проблемы, показывая их действительную сущность, требует радикального преобразования реальности. В определенном смысле, утопия, несмотря на обывательский негативизм и обвинения в иллюзорности, недостижимости предлагаемых идеалов, оказывается «честнее». Она задает вектор, направление развития, как правило, с «завышенной планкой» нравственных императивов, в силу чего и не может получить полной реализации. Однако эта абсолютизация социальных и нравственных претензий формирует горизонт позитивного развития

общества. Примером утопии, объединившей европейцев и изменившей политический климат Европы, можно считать студенческие волнения 1968 года, проходившие под лозунгом: «Будь реалистом – требуй *невозможного!*». Сам Мангейм указывал, что в истории люди ориентировались на трансцендентные действительности факторы чаще, чем на имманентные и, тем не менее, осуществляли на этой основе «вполне конкретное устройство социальной жизни».

Ключевой мыслью исследователя выступает положение о том, что утопией следует считать лишь ту «трансцендентную по отношению к действительности ориентацию, которая, переходя в действие, частично или полностью *взрывает* (курсив наш – Е. С.) существующий в данный момент порядок вещей»⁶. Это позволяет нам говорить о том, что в отличие от мифа, который аккумулирует в себе знания о значимых для локального сообщества событиях прошлого, утопия, напротив, выступает как *проект, открытый в будущее*. Как отмечает Х. Маравалль, «биполярное напряжение» между актуальной реальностью и «парадигмой будущего» может проявляться в разных формах. Но то обстоятельство, что «под влиянием умственной конструкции люди осознали свой мир как нестабильный и несовершенный и поняли, что способны перестроить его»⁷, позволяет понимать утопии как факторы, «генерирующие энергию истории» (И. Сиоран) и придающие «непрерывную динамичность культуре».

Таким образом, мы можем констатировать, что утопии обладают большим объяснительным потенциалом, они призваны компенсировать «идеологические пробелы», сформировать целостный образ желаемого, и более того, сделать утопический объект объектом желания. Это приобретает особую актуальность в условиях постсовременности, когда идеальные основания повседневности производятся и выбрасываются на рынок подобно шампуням и автомобилям. В этом плане, мы можем говорить о конструктивной роли утопий. Утопия, как правило, социально ориентирована, она идеологически компенсирует недостаточность политической воли или массового энтузиазма, консолидирует разрозненные, а нередко и противоборствующие общественные силы, задает перспективу, которая становится конструктивной, даже имея латентный негативный потенциал. Этот мотив, бесконечно подогреваемый социальными конфронтациями и идеологическим манипулированием, становится весьма востребованным в современных философских

⁵ Там же. С. 217.

© Евгения Спиридонова

⁶ Мангейм К. Идеология и утопия // *Диагноз нашего времени*. М., 1994. С. 164.

⁷ Маравалль Х.А. Указ. соч. С. 211.

© Евгения Спиридонова

Мифы этого мира

исканиях. Как здесь не вспомнить С. Жижека, восклицающего: «...утопия не имеет никакого отношения к мечтам об идеальном обществе, оторванным от реальной жизни: «утопия» – это вопрос глубочайшей необходимости чего-то, что мы делаем вопросом выживания, когда больше не возможно жить в рамках «возможного»⁸. Таким образом, на «стыке времен», когда старый порядок уже не отвечает новым вызовам времени, утопия оказывается необходимой ментальной формой общественной консолидации.

В русле этого настроения оказывается концепция современного французского мыслителя А. Бадью⁹. Его программное заявление о необходимости принципиально иной идеологии, могущей обеспечить общественный консенсус, основывается на разделяемом многими исследователями тезисе об «избыточности» современной социальности. По мысли Бадью, коль скоро в реальном обществе всегда существуют индивиды и целые группы, по разным причинам не интегрирующиеся в «нормативное» сообщество, неизбежен вопрос об основаниях их сосуществования с общественным целым, с одной стороны, и отношением к ним общественного мнения и власти, с другой. Должно ли общество относиться к таким принципиальным маргиналам терпимо, или даже уважительно в условиях их антагонистического отношения? А такое отношение, как правило, подразумевается. Бадью называет его воинствующим универсализмом, т.к. маргинальным сообществам присуща лишь внутренняя сплоченность по принципу «Мы – против Них» и абсолютизация локальных ценностей сообщества. Французский мыслитель закрепляет авторство этой позиции за апостолом Павлом, указывая, что подобной логике с необходимостью должны были следовать адепты раннехристианских общин, а вслед за ними деклассированные элементы всех времен и народов. Идеология воинствующего универсализма возможна не благодаря наличию «общей» сущности, но в то же время и не направлена на отрицание различий. Эта «универсальная сингулярность» основана на отсутствии институционализированной социальности и на необходимой в этой связи внутригрупповой солидарности. Основанием и питательной средой такой позиции становится осознание крайности ситуации, того, что экзистенциалисты позже назвали «перед лицом смерти». Логика «острых» условий, чрезвычайных обстоятельств призывает к иным реакциям – нонконформизму, отстаиванию собственной инаковости, требованию суверенитета. Практика поиска «золотой

середины» между двумя крайностями принципиально не вписывается в идеологию суверенитета, а отсутствие институциональных основ придают солидарности такого типа свойства иной рациональности, даже а-рациональности, утопичности.

Утверждение А. Бадью о том, что «суверенная» солидарность возможна лишь как утопический проект, позволяет провести параллель с современными российскими реалиями, в которых многих феномены существуют в качестве утопий, позиционирующихся как новые национальные идеи, призванные консолидировать российское общество в его переломный период. В качестве примера мы можем указать на проект «суверенной демократии», весьма неоднозначно воспринятый как политологами, так и политиками. Вопрос о том, является ли суверенная демократия мифом или же реальностью, пусть и утопической, на сегодняшний день остается открытым. А вот перевод мифического в утопическое может быть рассмотрен в качестве актуальной задачи социальной теории и реалполитики. Такая концептуальная трансформация могла бы стать основанием для формирования общего поля политических интересов, а в максимальной перспективе – сформировать универсальные стратегии будущего.

Необходимость нового универсализма как стратегического вектора в интерпретации актуальных социальных проблем утверждается в концепции американского социолога Дж. Александера¹⁰. Он считает, что современное фрагментированное общество может быть объединено лишь *новым утопическим проектом*. По Александеру, утопия – это желаемая *нормативная* модель *иного* социального порядка, регулирующая социальное мышление и повседневную жизнь. Причем утопия понимается им как рационалистический концепт, «реальность» утопии не зависит от её воплощения в жизнь. Развитие этой мысли, приводит автора к выводу, что любые социальные изменения, имеющие своей целью консолидацию возможны только при наличии критического проекта *иного* общества. Поэтому, несмотря на существование в условиях современности плюрализма концепций, мнений и прочих проявлений иного, свидетельствующих о крахе «тоталитарных» идеологий, говорить о «конце» «больших нарративов» преждевременно. По мнению Александера, утопическое сознание предполагает соотносительность мышления с универсальными ценностями, могущими стать основанием для конституирования общественного согласия в

⁸ Жижек С. Ирак: История про чайник. М., 2004. С.148.

⁹ Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М. СПб., 1999.

© Евгения Спиридонова

¹⁰ См.: Alexander J. Robust Utopias and Civil Society // International Sociology. Vol 16. №4, December. L., 2001.

© Евгения Спиридонова

контексте социального плюрализма. В современном мире маргинальные общности, такие как «зеленые», феминисты, мультикультуралисты, антиглобалисты и т.д., по сути, являются носителями утопических идеологий. С одной стороны, их деятельность апологетична, так как большая часть их усилий затрачивается на позиционирование и «выбивание» места под солнцем, и в этом плане они всегда есть «одни из многих», с другой же, – они поднимают определенные проблемы, обсуждение которых препятствует «тоталитаризации» общества. Но принципиальным моментом является то, что деятельность таких сообществ демонстрирует модель солидарности, достигаемой на основе добровольного взаимодействия.

Этот мотив добровольности подчинения и консолидации, на наш взгляд, сам по себе является утопичным основанием. Утопии модерна и более современные версии (к примеру, концепция коммуникативной рациональности Ю.Хабермаса) предполагают, что склонность к консолидации имманентна человеческой природе. Хабермас, как до него Платон и Мор, в основу своей теории заложил ядро универсальной рациональности, могущей быть фундаментом, как бытовой коммуникации, так и институтов демократического общества. По его мнению, «непринудительность» общественной интеграции основывается на императивном характере рациональности, на «общезначимости» и «универсальных претензиях» разума, которые имплицитно вложены в структуры коммуникации. Однако ключевая установка концепции Хабермаса на универсализм рациональности одновременно оказывается и слабым местом этой теории, превращая её в утопию, ведь реальная сущность людей, особенно в век глобального капитализма, не позволяет строить иллюзии относительно их моральных качеств и готовности разделять универсальные ценности в ущерб собственным интересам. Кроме того, хабермасовская универсализация рациональности практически не учитывает влияние на общественное взаимодействие мощных некоммуникативных сил, теневых структур реальной власти, не затрагивает проблему реальной общественной дифференциации, социального плюрализма, в силу чего вопросы, связанные с идентичностью, культурными различиями, взаимодействиями меньшинств выпадают из поля его исследований.

Выдающийся политический философ М. Ласки говорил, что «утопическая мечта о будущем... предполагает наличие кошмара

настоящего»¹¹. В этой связи, можно говорить о том, что умение мыслителя рассмотреть в рутинной повседневности, тривиальной обыденности тревожные и гнетущие мотивы превращает нейтральный анализ актуальных тенденций в утопический проект. В качестве замечательного образца такой аналитики, претендующего на статус нового утопического проекта времен сетевого общества, нам видится концепция М. Хардта и А.Негри.

Указанные авторы считают, что нынешний глобальный порядок не может быть описан в привычных терминах, а требует принципиально иной трактовки. Исследователи отмечают возникновение качественно новой *сетевой власти*, узлами которой выступают ведущие национальные державы, наднациональные институты и ТНК. Они называют эту власть «имперской». У Империи есть свое Альтер-эго – Множество – это многоликая сеть контактов, позволяющих жить и работать сообща, несмотря на различия. Важно, что внутренние различия множества открывают нечто *общее*, что собственно и составляет суть социального; оно не столько обнаруживается, сколько производится – в обыденных контактах, политическом взаимодействии, информационном производстве. Этот момент является определяющим в конституировании новых видов труда – Хардт и Негри называют его «биополитическим производством», т.к. речь идет не только о создании материальных благ, но главным образом о воспроизводстве всех граней жизни социума, – происходит «производство всего усилиями всех». Ключевым противопоставлением множеству в этой концепции является «политическая организация» («биовласть»), которая, конечно, не существует в рафинированном виде, а тесно переплетается с экономическим, социальным, культурным. «Биовласть возвышается над социумом как суверенная сила, превосходящая всякое бытие и навязывающая ему свой порядок»¹². Необходимо указать, что метафора «Силы» является ключевой практически в любой утопии. И если в классических утопиях сила выступала в обличи физической мощи или абсолютного Разума, то в постсовременном проекте синонимом силы выступает Множество. Описывая Множество, авторы подчеркивают его *сетевой* характер, что, по их мнению, является принципиальным для понимания социальной солидарности. Подрывая «стабильные границы между тем, что находится внутри, и тем, что остается вне сети», такая

¹¹ Ласки М. Утопия и революция // Утопия и утопическое мышление: Антология. М., 1991. С. 170.

¹² Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху Империи. М., 2006. С. 125.

© Евгения Стиридонова

Мифы этого мира

социальная форма размывает идентичность и создает иные форматы коммуникаций

На развитие таких форматов принципиальное воздействие оказывает идея глобальной войны. В современном мире война перестала быть политическим инструментом, к которому прибегали в самом крайнем случае, превратившись «в постоянную основу политики, в базис поддержания дисциплины и контроля»¹³, демонстрируя тотальность общественного противостояния. Извечная для утопических концепций тема свободы в теории Хардта и Негри связана с противостоянием множества и капитала. Авторы указывают на размах владений капитала: «...выходя далеко за пределы фабричных стен и распространившись по всему миру, капиталистическое властвование начинает исходить ниоткуда или фактически отовсюду. Вне капитала не остается более ничего»¹⁴. Под властью капитала оказывается и Множество. Но авторы указывают, что это обстоятельство становится почвой для солидарности трудящихся; бесчисленные спецификации труда, образы жизни и прочие особенности не отрицают единения личностей в целостность, которая отвергает капиталистическую власть. Хардт и Негри говорят о том, что ныне всякий труд задействован в общественном производстве, «трудящиеся работают сообща и едины в своей способности к сопротивлению капиталистическому доминированию»¹⁵. Исследователи рассматривают примеры *сетевого* сопротивления – от стратегий интифады и сапатистского движения (САНУ, Мексика) до антиглобалистских акций в Сिएтле, Женеве и других регионах.

Авторы убеждены, что «во множестве в принципе не заложено никакого обязательства, требующего подчиняться власти. Напротив, основополагающим для него является право неповиновения... Устройство множества опирается на постоянную *легальную возможность не подчиняться*»¹⁶. Хардт и Негри уверенно говорят о необходимости противостояния по значимым вопросам в рамках демократического проекта, определяя демократию как «радикальную сверхидею, требующую власти для всех, осуществляемой всеми»¹⁷. Так понимаемая демократия оказывается особенно необходима в условиях эксплуатации множества капиталом.

Хардт и Негри считают, что те, кто подчиняется («эксплуатируется») *необходимы* глобальному капиталу, – «без их производительных сил он не способен функционировать»¹⁸. Поэтому демократическая солидарность множеств должна быть направлена на организацию глобальных форм сопротивления: «...однонедельная глобальная биополитическая забастовка заблокировала бы всякую войну»¹⁹. Такие конкретные действия не оставляют места идеологическому манипулированию, и исследователи предполагают, что рост сетевого взаимодействия станет реальной почвой для укрепления позитивных социальных связей, способных вытеснить дискриминацию. «Новый мир» Хардта и Негри конституируется на солидарности и сопротивлении несвободе.

Несмотря на то, что в своей концепции авторы описали актуальные тенденции постсовременности, затронув реальные проблемы социального устройства, их «рецепт» выхода из кризиса, видится нам во многом утопичным. Что, конечно же, не отменяет идеологического воздействия этой концепции на реальное конструирование постсовременной социальности. И в этом плане вряд ли правомочно говорить о «конце утопий». Стоит согласиться с А. Веллмером в том, что конец утопии «это не чувство, что мы никогда не будем способны полностью осуществить идеал, но глубокое понимание того, что самая идея окончательного воплощения идеального состояния не имеет смысла применительно к человеческой истории»²⁰. И в этом смысле мы еще раз укажем на конструктивное значение утопий. Такое понимание утопии не предполагает противопоставления утопии исторической сущности человеческого бытия, а напротив, позволяет развернуться проекту Истории. Утопия как нормативная модель конституирует новые цивилизационные идеалы, открывает горизонты общественного развития. «Конец утопии скорее надо осмыслить как начало нового самосознания современности, нового понимания радикальных устремлений современного духа. Такой конец утопии не перекрыл бы путей утопическим энергиям. Скорее он их перенаправил бы, преобразовал, ибо ни человеческая жизнь, ни человеческая любовь, невозможны без утопического горизонта»²¹.

¹⁸ Хардт и Негри называют «эксплуатируемого» центральным, производящим и мощным субъектом.

¹⁹ Там же. С. 419.

²⁰ Веллмер А. Модели свободы в современном мире // СОЦИО-ЛОГОС: под ред. В.В. Винокурова. А.Ф. Филиппова. М., 1991. С. 37.

²¹ Там же. С. 37.

© Евгения Спиридонова

¹³ Там же. С. 402.

¹⁴ Там же. С. 132.

¹⁵ Там же. С. 137.

¹⁶ Там же. С. 410.

¹⁷ Там же. С. 375.

ГЛАВА 999. ЗАВТРА

Смерть

*Мы требуем всё целиком
Меньшее не устраивает нас.*
Р. Эмерсон

*Мы редко до конца понимаем, чего
мы в действительности хотим.*
Ф. де Ларошфуко

Современная культура наследует многовековые традиции различных народов, призванные облегчить столкновение с регулярным вторжением смерти в течение бытийного потока индивидуума и общества. Формы и способы обнаружения смерти за время существования человечества мало изменились. Противоборствуя естественному универсальному закону «когда-нибудь мы все...», индивидуум либо «встречает» (находит) свою¹ смерть, либо оказывается врасплох застигнутым ею (тогда говорят, что она «настигла» его).

Первый случай – удел того, кто целеустремлённо движется навстречу какой-то поставленной цели². Не следует понимать такое продвижение как поиск индивидуумом именно смерти, венчающийся предусмотренной находкой, или как поиск чего-либо более уместного *на каждый день*, вместо чего по непонятным причинам «находится» совершенно *не то*. Такой способ обнаружения смерти схож с поиском в Интернете при помощи специальной программы, когда, например, в ответ на запрос о «курсах валют» на странице, наряду с нужным материалом, появляется объявление об уютном ресторанчике, где можно «изысканно и недорого перекусить». Попадая в поле зрения пользователя, совершенно постороннее объявление незаметно и плавно, или же резко и вызывающе изменяет все этапы и составляющие поиска. Эта общая схема правомочна не только для поиска при работе с компьютером: «искания» истины, славы, богатства, покоя, любви сопровождают каждого смертного.

¹ В русском литературном языке данное выражение почему-то лучше применимо к «своей» смерти, что указывает на индивидуализацию отношения к ней.

² Поставленная цель может быть крайне далека от идеала высокой нравственности, последовательная реализация которого, как известно, воплощена в трансториическом образе Сократа.

Момент неизвестности в поиске, ожидания ожидаемого плюс ещё чего-то сверх этого ожидаемого предваряет забвение первоначальной темы поиска и делает всё более и более возможным полную либо частичную переориентацию поиска на новый предмет. Ищущий забывает о «курсах валют» и теперь уже полностью погружается в размышления об «уютном ресторанчике», словно не было и в помине никакого интереса к проблемам денег и рынка, а «изысканный и недорогой обед» и явился настоящей причиной обращения к поисковику. Система ищет темы по введённому запросу, не гнушаясь странными, фантазмагорическими отдалёнными созвучиями «курсы» – «перекусить»: закодированным потокам электронов и колебаниям зарядов неведомо трансцендентное смыкание смысловых полей, где едва уловимые шумы падающих капель единичных смыслов суммируются в вихревой поток внезапных внутренних озарений индивидуума. И всё же электроника выбрасывает на экран монитора то, что найдено, пленяя ищущего то ли *нелепостью* создаваемого контекста, то ли отчего-то «знакомой» *неожиданностью* посторонней темы, то ли самой *возможностью* отыскать принципиально больше, чем задумывалось вначале.

Из наиболее невозможных смертей в рассмотренную схему поиска неплохо вписываются те, что происходят с искателями «неповторимых» ощущений. Неповторимость их оказывается не из разряда «мгновенно ускользающего», а *буквально* неповторимостью в силу гибели самого потенциального повторяющегося: можно на бис повторить какой-нибудь «головокружительный» прыжок, но вот повторить прыжок «смертельный», коль скоро он *действительно таков* – невозможно. Для самого рискующего ожидаемый результат действий представляется неким онтологическим концентратом, с которым единственно и можно сопоставить предшествующую «жизнь» вместе с её ценностями, потерями, ожиданиями и опасностями. Смерть здесь невозможна потому, что её предусмотрели, рассчитали и даже в каком-то отношении «заключили» – именем той полноты жизни, которая переживается по достижении поставленной цели. По крайней мере, до наступления заветного момента смерть «ожидает» где-то неподалёку, чтобы потребовать с ищущего «ощущений» полноразмерной платы за дерзкое стремление выбрать полноту жизни за считанные минуты (или даже секунды). Лишь по совершении должных действий индивидуум словно бы сам, понимая всю их немыслимость и предельность³, внутренне произносит своего

³ Ср. у Демокрита: «Смелость – начало дела, но случай – хозяин конца» (*Демокрит. Тексты*. Ленинград, 1970. П. 33б.).

рода «ныне отпускаеши...»⁴, но всё же на вопрос «что дальше?» предпочитает отвечать скорее в духе «нечто», чем «ничто».

Однако поиск полноты бытия таким способом – привилегия немногих. На самом деле, индивидуальное бытие, будучи целеустремлённым либо, по крайней мере, целенаправленным⁵, и есть непрерывный поиск «нужного» в потоках «прочего». Если только перед нами не самоубийца и не герой-смертник, то смерть индивидуум зачисляет в категорию «прочее», причём наименее желаемое и ожидаемое⁶. Нужное, в свою очередь, подразделяется на то, что уже доступно и принадлежит индивидууму, доступно и не принадлежит ему, недоступно (и может также принадлежать либо не принадлежать ему). На текущий момент индивидуального бытия приходится по меньшей мере ещё три группы «нужного»: для некоего «будущего», для непосредственного настоящего, для выяснения отношения к прошлому. Стратегическое или оперативное планирование при этом возможно лишь в пределах двух первых групп, так как к прошедшему можно только тем или иным образом отнестись. И указанное отношение разделяет все возможные планы индивидуума на категории «но всё же...» и «всё равно уже...» В одном случае выражается уверенность, что поиск не только не закончен, но даже не достиг решающего этапа. В другом – заранее формируется ожидание очередных, причём как будто бы неустранимых ошибок поиска; их обязательность вызвана истечением своего рода критического срока, за которым может следовать что угодно, но более не имеющее никакого значения. То есть, само нужное в любом своём состоянии детерминировано

некими ожиданиями грядущего не в меньшей, а, по сути, в большей степени, чем отношениями с прошлым⁷.

Отсюда намечается переход к онтологической невозможности поиска *нужного*. Всегда возможен просто поиск «чего-либо», даже когда индивидуум утверждает, что ровным счётом ничего не ищет, даже вообще не понимает, о каком поиске речь. Поэтому или найденное наделяется прямо на месте и *ex tempore* именем «(не)нужное», или для описания ситуации внезапного и незапланированного заранее обнаружения/приобретения чего-то используется странное выражение «не искал, но нашёл». Выход из этого семантического тупика возможен, в первом приближении, на основе обращения к универсальному образу «жизни» как проходимого *пути*. В этом смысле всякий живущий, даже если он годами не выходит из собственного дома, представляется как самостоятельно движущийся в пространстве бытия путник. И пока он жив, он не может не идти, не двигаться. То обстоятельство, что он что-то такое «нашел», указывает на факт его столкновения с вещью, которая на пути попадает, и идущий на неё на-ходит. И тогда действительно о некоем целенаправленном поиске можно вовсе не упоминать⁸.

Поэтому при упоминании о «нашедшем» свою смерть следует представлять себе дело так, как если бы на жизненном пути индивидуума оказался (случайно/закономерно) источник смерти. Но здесь воля и силы путника всё ещё имеют не последнее значение для исхода столкновения: «Те вещи, от которых приходит к нам добро, могут служить для нас и источником бед, но мы должны уметь выпутываться из этих бед. Например, глубокая вода полезна для многих целей, но она же приносит беду: есть опасность утонуть. Но и здесь найден выход: учить плавать»⁹. Поэтому речь может идти о

⁴ Ср. у Ф. Бэкона: «Но всего слаще, поверьте, звучит гимн «*Nunc dimittis*», когда человек достиг достойной цели и оправдал ожидания» (Бэкон Ф. Опыты, или наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1978. С. 357).

⁵ Наличие выбранного направления движения к цели – это лишь исходное условие её достижения, но не тождественно самому процессу этого достижения. Вслед за выбором направления действий необходимо актуализировать ресурсы и устремить активность в соответствующее русло. Под видом продвижения в заданном направлении нередко существует деятельность, лишь формально связанная с заявленной целью – название «целенаправленная» скрывает отсутствие реального следования данному направлению.

⁶ Неустранимым и к тому же часто встречающимся способом сопряжения желаемого и ожидаемого является желание «перемен к лучшему» одновременное с «ожиданием худшего». Дивергенция чаемого и обретаемого лишь отражает высокие притязания индивидуума, либо высокий уровень организации его устремлений, среди которых нет места заведомо нереализуемым. Впрочем, практическая реализуемость – один из самых крупных камней преткновения всякого познания, так как вид практики (духовная, производственная, педагогическая) и пути реализации чего-либо (прямой и косвенный, традиционный и новаторский) образуют динамичную систему комбинаций, прогностическая оценка которых всегда весьма условна.

© Денис Федяй

⁷ Уезжающий навсегда в другую страну будет уже на этапе подготовки к отъезду запасаться чем-то «нужным», а по прибытии в пункт назначения количество «нужного» возрастёт и далее. Не всякий, однако, будет исчерпывающе удовлетворён вновь получаемым: само физическое пространство «родной земли» либо остаётся по-прежнему «нужным» – и в этом смысле никогда не заменимым, либо «не нужным» – но и тогда оставленная вдалеке «та жизнь» не позволит интегрировать себя в «эту», и спровоцирует секвестрацию единства индивидуума. Он будет иметь «всё, что нужно» – но лишь для этой новой жизни, а стало быть, это его «нужное» не поднимется выше уровня текущего момента. Попытка сослаться на какое-то меняющееся время и новые условия лишь чётче обнаружит катастрофический дефицит инвариантности «нужного», благодаря которой только и возможно указание на перманентно нужное и вместе с тем сообщающее эту перманентность единому в себе индивидуальному бытию.

⁸ Когда купившего любопытную вещь спрашивают, где (как) он её *нашёл*, смысл вопроса состоит в уточнении места, где была совершена покупка, но не в открытии подробностей заранее спланированного и методически осуществляемого поиска, тем более что в данном случае его и не было.

⁹ Демокрит. Тексты. Ленинград, 1970. П. 33 (Столбей II, 9, 1.)

© Денис Федяй

том, что индивидуум «нашёл» смерть *вместе* с чем-либо, или же *вместо* чего-либо. Однако для большинства случаев мы не отыщем ответов на вопросы, имел ли место изначальный поиск, менялось ли его направление по ходу движения, был ли поиск направлен на собственно смерть, на всё прочее, или же на то и другое одновременно.

Встретить, найти не свою смерть способен только живущий (аксиома всей философии смерти). Но ведь главный вопрос – что происходит с индивидуальным бытием субъекта, когда такая встреча случается? Мы каждый день встречаем *не свою* смерть в виде смертей случайно залетевших в дом и намеренно отравленных насекомых, животных и птиц на дорогах, в виде объявлений о гражданских панихидах для скоропостижно умерших, некрологов знаменитых и «не очень важных» людей, новостей о массовой гибели совсем далёких и неизвестных людей. Что из этого имеет для воспринимающего субъекта намного большее значение, чем остальное «найденное»? В современных условиях индивидуум *привык* как к безусловному требованию достоинства (*dignity*) человека, так и к ничтожному статусу и стремящемуся к минус-бесконечности значению того же человека.

Во втором случае говорят о «*тоже* человеке», в отличие от просто «человека», и эта странная характеристика позволяет усомниться в объективно существующем единстве человек на планете. Или же вернуться к трюистическому тезису о равенстве всех людей перед смертью. Но этот тезис – лишь сокращённая формула негативного равенства¹⁰ – не в меньшей степени люди равны и перед болезнями, стихийными бедствиями, несчастными случаями, собственными и чужими пороками (глупостью, трусостью, подлостью). Кроме того, от болезней одни *отгорожены* наилучшими санитарно-гигиеническими условиями, ультрасовременной медицинской помощью, возможностью выбора миролюбивого окружения и доступом к комфортному доброжелательному общению.

¹⁰ Позитивное равенство заключается в том, что люди (за исключением чрезвычайных случаев, которые здесь не рассмотрены в силу небольшого объёма раздела) одинаково способны к творчеству, восторгу перед совершенством и прекрасным, общественно полезному и развивающему личность труду, к доверию, состраданию, взаимопомощи, признанию и пониманию друг друга. Пусть это утверждение звучит предельно метафизично, однако даже простые эмпирические обобщения, возможные в биологии, указывают, что если бы такая способность отсутствовала у большей части людей, то сам вид *Homo Sapiens* был бы просто невозможен. Конечно, реализация этой способности не тождественна её простому наличию. И, как оптимум морального развития обеспечивает стабильное благополучие людей в мирное время и способствует всестороннему совершенствованию каждого человека, так деморализация и одичание во время войн и массовых катастроф ускоряет тотальное исчезновение оставшихся в живых людей с данной территории.

Другие – *приближены* к болезням вредными условиями быта и производства, отсутствием элементарной медицинской помощи и жизненно важных препаратов, озлобленным и враждебным окружением, ежедневными столкновениями с другими за право и возможность добыть средства к существованию.

Стихийные бедствия также не возникают где попало, и не могут быть одинаково разрушительными, поскольку существует зависимость их масштабов и силы от местности и климата. Равенство людей перед стихийными бедствиями нарушается тем, что поселения могут быть расположены в географически благоприятной и относительно безопасной зоне, или неподалёку от океана, вулкана. Несчастные случаи также *не* безоговорочно случайны: при несоблюдении правил техники безопасности, нарушении трудовой дисциплины, попытках манипулировать небезопасными инструментами и устройствами без предварительной подготовки или же в болезненном состоянии вероятность несчастного случая возрастает. Соответственно, несчастные случаи со смертельным исходом не могут иметь равномерного распределения по времени и пространству, но концентрируются там, где к тому предрасполагают условия.

Наконец, пороки, строго говоря, онтологически «оправданы» там, где так называемые добродетели вплетены, включены неотъемлемой составляющей во *всякое* индивидуальное бытие. В противном случае невозможно было бы говорить об «испорченности природы» порочного человека, так как существовала бы лишь одна природа, и её невозможно было бы реально сопоставить с чем-либо ещё. Создавать же возможные или желаемые реальности можно всегда, и в этих случаях «порок» получил бы право на существование лишь гносеологически, да и то условно. Так же, как невозможно в бытийных пределах природы-в-себе указать, «хороший» прошёл только что дождь, или «плохой», при рассмотрении бытия индивидуума только в пределах природы-в-себе исключено всякое дополнительное суждение о природе такого индивидуума, кроме основного и единственного – указывающего на *присутствие* этой природы *в том виде*, в каком мы встречаемся с ней. Так, пороки по-настоящему могут *объединять* лишь тех, кто данный интегрирующий фактор *распознает* именно как порок, но не как иное этого порока¹¹.

¹¹ Эта довольно простая онтология добродетели и греха (порока) показана в христианском Священном Писании (Евангелиях), а также в творениях Св. Отцов. «Верных овец» объединяет мысль о смертоносности порока вкупе с уверенностью в наличии того или иного порока у каждой отдельно взятой «овцы». Здесь возможно равенство перед смертью, так как самостоятельно пороки не изживаются, и даже способность обнаружить их в себе *даруется* верующему в качестве

Для окончательного признания того, что индивидуум именно «губит» себя или кого-то своей глупостью или подлостью, требуется хотя бы условный критерий для «глупости» и «подлости». Иначе вся вина за состоявшуюся смерть ложится без остатка на самого умершего: ведь если предполагаемый «виновный» в чужой смерти отрицает за собой возможность быть, по крайней мере, в *столь катастрофической степени*, порочным, ему невозможно быть виновным. Самое большее, что здесь возможно: приписать ему принудительно эту вину, которая с момента приписывания получает своё новое бытие, но не продолжает прежнее. Это *совершенно другая* вина, скорее нормативно-заданная, чем натурально-данная. Сам умирающий в последние моменты может актом своей воли снять натурально-данную вину с причинившего ему смерть, оправдав его тем самым в бытийном плане. Оправдание в таком случае, конечно, будет частичным, и окажется ли эта часть ничтожно малой, либо невообразимо великой – определяется исходным само-отношением погубившего. Если он был уверен, что «ничего такого не имел в виду» и действительно не замыслил злого, то слова умирающего станут залогом и визитной карточкой его алиби¹². Но если он уже заранее предполагал, что его активность приведёт к чьей-то смерти, перед ним останется по-прежнему серьёзный экзистенциальный вопрос: «...что такое *отныне* я, и как (есть) я?». Здесь всякое «как?» заданного вопроса заранее подчинено готовящемуся ответу на «что?», поскольку способ бытия («как?») не превышает предусмотренных для соответствующего «что» возможностей.

Индивидуум, читая некролог или эпитафию, в последнюю очередь думает, что в качестве претендента на «вечную память» мог бы быть он сам. И всё же что-то побуждает его прочесть текст до конца. Читающий никогда не видел и не знал умершего, более того – никогда не встретит его лично, разве побеседует с его бывшим окружением и посмотрит на фотографию (прослушает запись голоса). Умерший человек становится *частью* продолжающегося индивидуального бытия прочитавшего некролог, поскольку остаётся достаточное количество распознаваемых знаков былого присутствия некогда жившего в бытийном измерении живущих ныне. Отсутствие прижизненного признания (не говоря уже о почестях) свидетельствует о неблагодарности окружающих к виновнику или пособнику своих благ, когда изрядно затянувшаяся вереница «ещё

особой, имеющей (наряду с готовностью и желанием покаяния) решающее значение для жизни верующего божественной милости.

¹²Тертуллиан: «Что же это за зло, в котором отсутствует сама природа зла?» (Тертуллиан. К язычникам.)

© Денис Федяй

успеет» обрывается категорическим «уже и пора». Терпеть в собственном смысле этого слова, видимо, способен только живущий¹³. Живущий интенсивно и плодотворно – терпит больше всего. Нарочито-страдальческое «вот я натерпелся!» убеждает нас намного слабее, чем сдержанно-сухое «ничего, выдержал». На фоне событий и свершений, деятельности и обработки её результатов индивидуум *не выделяет* ярким контрастом собственное терпение. Кроме того, важно, что терпится, кого терпят: собственное или чужое, себя или же других, необходимое или необязательное, и каковы цели такого терпения.

Умерший, можно сказать, терпел на протяжении всей своей жизни «прохладное» к себе отношение – и неизвестно, не сопровождалось ли это ответным терпением к его жизни со стороны остальных. «Я не потерплю такого с собой обращения» – это неустраняемая основа живущего в соответствии с принципом «будь первым». Сам принцип при этом звучит то ли как требование, то ли как дружеский совет. Разумеется, «первому» меньше всего представляется, что первенство, которым он так безоглядно пользуется, вполне способно распространяться и на умирание: почему бы не быть первым также и в списке возможных кандидатов в могилу? Первые лица государства, первые наследники, первые в списках победителей, как люди подлинно первые никак не могли бы призывать к первенству и всех остальных (*тоже людей*), ибо это означало бы готовить себе конкурентов. Кому достаётся первая пуля – это известно не только военному, но ясно каждому гражданскому: авангарду отряда, знаменосцу. В потребительском обществе мифический образ «первого» иной, в формировании его, как показано в исследованиях последних лет, существенную роль играет реклама. Потребитель стремится первым купить очередную высокотехнологичную игрушку-безделушку, первым попасть на феерическое супер-шоу очередной «звезды», первым опробовать изысканный вкус изумительных деликатесов. Впрочем, в таком случае образ потребителя имеет довольно длительную историю: «Тит, иди молотить!» – «Брюхо болит!» – «Тит, иди кашу есть!» – «А где моя большая ложка?»¹⁴.

¹³ Если имеется в виду, что покойник вынужден «терпеть» грубое с ним обращение, то выражение теряет смысл, поскольку покойный не прикладывает более ни малейшего усилия, чтобы безответно выдержать всякое воздействие. То сопротивление, которое оказывает тело, отныне подчиняется лишь законам физики. Когда же речь заходит о внимании к умершему, то очевидно, что оно должно быть оказано незамедлительно, в этом отношении он также «не терпит».

¹⁴ Важно правильно уловить сам дух потребления. Дело вовсе не в том, что потребитель всегда неисправимый бездельник, тратящий добытые без *труда* деньги. Общество потребления, как показал ещё Ж. Бодрийяр, не потерпит никаких накоплений и запасов. Деньги должны © Денис Федяй 159

Полноправный член общества потребления по-прежнему возмущается «скудостью ассортимента» на прилавках супермаркетов, и он вряд ли помнит, как в годы Второй мировой войны люди нагревали клей и пили его, чтобы *не умереть* от голода. Потребление поэтому невозможно приравнять, без потери методологической корректности, к простому процессу товарооборота, к покупательской активности. *Не* потребитель, в противовес потребителю – тот, кто *не платит много и регулярно* (причём регулярности даже отдаётся однозначное предпочтение). Не всякий работающий в «изматывающем» (*exhausting*) режиме индивидуум получает возможность *так* платить, то есть становится потребителем. Благоденствие во все времена страдало ограниченностью, как и принципиально аскетический жизненный путь. Это было показано В.С. Соловьёвым: разрушение смысла жизни и приближение смерти возможно в обоих случаях. Достигая своего предела, и потребление, и смиренное житие приводят индивидуума к определённой точке насыщения. Переход живущего с сохранением прежнего качества индивидуального бытия за этот рубеж означает если не физическую, то какую-нибудь «духовную» смерть¹⁵.

Человечество потребляет ресурсы своей среды обитания с момента своего появления на планете. Нельзя сказать, что в этом смысле потребление стало заветной целью человека именно с ростом промышленного производства, укрупнением городов, появлением и развитием информационных сетей. Если здесь и имплицировано некое желаемое потребление, то важно помнить о его уровне и масштабах. Существует жёсткое различие между *владением* вещами и потреблением их, и очевидно, что чем интенсивнее потребление, тем меньше остаётся, так сказать, в руках. Индивидуальное бытие потребителя может иметь довольно стремительное движение, но вся эта динамика скорее указывает на инвариантность потребления, чем на насыщенность и полновесность *индивидуальности* потребляющего. Не нужно быть верующим, даже вообще религиозным, чтобы констатировать исторический факт: даже владение чем-либо, заверенное документально и защищаемое законом, властью, силой или оружием, *не распространяется* за пределы индивидуального

бытия человека. В итоге вслед за классическим описанным Марксом отчуждением, когда значимыми постоянными бытия становятся лишь капитал и частная собственность, у современного «первого» развивается и отчуждение самой *потребности* в себе. Жизнь без потребления невозможна, но это не означает, что малейшая задержка в потреблении немедленно обернётся смертью. Такая задержка только понудит индивидуума скорее возобновить прежний ритм потребления, иначе на первый план выступит бытийный дефицит себя самого, кого на самом деле не хватает. Поскольку же перебои в потреблении *не исключены*, индивидууму лучше заранее отказаться от поисков себя, ибо это занятие *без* определения своего отношения к смерти – попросту излишне.

В обществе потребления даже проявления религиозности регламентированы общим ритмом оборота услуг и денег. Миф о счастливом потребителе обходит стороной следующее. Этот человек при жизни *не владеет* потребляемым, и на исходе её не имеет *в себе* практически ничего. «Каким в колыбельку, таким и в могилку», то есть голеньким, беспомощным и *владеющим по-настоящему* лишь этими своими качествами. Видимо, для религиозного индивидуума итог жизни видится в том, что «был и остался собой», а для светского в том, что «стал первым». В современном мире сущий и экзистирующий индивидуум – тот же, что и прежде, путник, который, быть может, ничего не ищет, но непременно что-то находит. Или нечто находит его. Если встреченное либо настигшее окажется смертью – неважно, собственной или чужой – оно может обладать не меньшей ценностью, чем искомое повседневное, необходимое «для жизни».

обращаться, вновь и вновь принося доход всем участникам торговой цепи. Формальные критерии для статуса потребителя (среднегодовой доход в USD) непременно отфильтруют рассчитывающих свою *долю* от «прожиточного минимума».

¹⁵ В аскетической практике Православия недопустимо переступать предел психологической мобилизации, так как вслед за этим неизбежно появится чувство наслаждения своим смирением, а затем и самопревозношение от сознания собственных возможностей. Поскольку цель аскезы совершенно иная, то при упорстве подвижника следует говорить о его духовной смерти – так вместо желанного духовного спасения подвижник обретает духовную смерть.

Репродукция

Можно утверждать, что если не сделано специальных опровержений, если что-то может быть сделано кем-то и где-то, то это будет сделано. Однако природа того, что может и должно быть сделано, сильно превышает нашу готовность принять новое.

Э. Тоффлер

Репродуктивная сфера человеческой жизни является эмоционально детерминированным пространством действий человека, что способствует легкому воздействию на нее различных мифов и предрассудков. Она функционирует не только благодаря внутренним механизмам, но и подвержена управлению извне, со стороны общества. Под репродукцией в данной статье понимается процесс воспроизводства человека. С древних времен способность мужчин и женщин к производству потомства была овеяна тайнами, была областью сакрального, а потому порождала соответствующие объяснения на уровне обыденного сознания. Как правило, они сводились к действию сверхъестественных сил, благодаря которым становилась возможной реализация репродуктивной функции. Медиализация репродуктивной способности человека¹, развитие технологии репродукции (техники зачатия и родов, режим жизни беременной и т.д.), рост знаний в этой области стали причиной десакрализации репродуктивных способностей человека. Развитие вспомогательных репродуктивных технологий с одной стороны усугубляет этот процесс, а с другой стороны способствует мифологизации данной сферы человеческой жизни.

Несмотря на то, что основную роль в процессе репродукции играет женщина, вынашивая и производя на свет потомство, в различных культурах она никогда не воспринималась как ее полноправная собственница. Иначе говоря, женщина не обладала возможностью управлять репродукцией по собственному усмотрению. Если раньше процесс воспроизводства объяснялся с помощью сверхъестественных сил (ребенка посылает Бог, его рождение происходит по воле Бога), то в культуре, где господствуют мужчины, постепенно на последних переносится образ ответственного за женскую репродукцию. Он (мужчина) – незыблемый источник

репродуктивной силы, поэтому женщина не способная рожать рядом с ним детей, без малейших колебаний оставляется им. Как отмечает А. Рич: «...регуляция женской репродуктивной способности в каждой тоталитарной системе и в каждой социалистической революции, юридический и технический контроль мужчин над контрацептивами, абортми, акушерством, гинекологией, внематочными репродуктивными экспериментами, как и негативный или по крайней мере подозрительный статус женщин, которые не стали матерями – все это есть сущность патриархатной системы»². В этой системе статус женщины как существа, рожающего детей, был главным фактом ее жизни, вследствие чего тело оказывалось тюрьмой для женщины.

В XX в., казалось бы, женщина обретает власть над своей репродуктивностью: она получает право свободно распоряжаться своим собственным телом и, соответственно, решать, реализует она свою репродуктивную функцию или нет. Попытки освободиться от тотальной власти мужчин в этой сфере приобретали порой абсурдные формы. Так, известные проводимые в 20-х годах XX в. эксперименты доктора А.А. Шороховой, ставившей своей целью избавить женщин от участия мужчин в процессе репродукции.

Итак, женщина получает власть и начинает неограниченно ею пользоваться. Только она обладает правом решать вопрос о прерывании беременности, за ней остается приоритет в деле воспитания ребенка. Мужчины избавили себя от ответственности и, кажется, не слишком огорчились.

Но такой дисбаланс, похоже, является преходящим феноменом. В последнее время мужчины отвоевывают прежние позиции. Все более распространенными становятся практики совместного участия в репродуктивном пути (пути от зачатия до рождения ребенка): совместные посещения женской консультации, курсов для будущих родителей, совместные роды, семейные родильные дома. Подобные новации, как и любые другие, встречают как позитивное так и негативное отношение на уровне повседневности, что зачастую приводит к формированию определенных социальных мифов (например, мифа о «мужской беременности»).

В современном обществе большую роль в контроле над репродуктивной способностью играют контрацепция и вспомогательные репродуктивные технологии. Осуществляя контроль за репродуктивной сферой человека, эти технологии позволяют планировать репродуктивную деятельность и осуществлять ее тогда,

¹ Под медиализацией репродукции в данном случае имеется в виду вхождение репродуктивной способности человека в поле зрения медицины и осуществление контроля над ней.

² Rich A. Of Woman Born. Virago Press. 1977. P. 21.

когда человек считает необходимым, даже если для этого недостаточно биологических оснований (здесь на помощь приходят вспомогательные репродуктивные технологии). К вспомогательным репродуктивным технологиям относятся искусственное оплодотворение (мужем или донором), экстракорпоральное оплодотворение (в пробирке), суррогатное материнство. Репродуктивные технологии, впитывая достижения генодиагностики и генотерапии, клонирования, антенатальной (осуществляемой до рождения) диагностики и терапии, становятся все более эффективными в производстве детей с желанными качествами и недопущении качеств нежеланных. В связи с этим потребность в указанных технологиях возникает не только у людей, имеющих проблемы с репродукцией, но и у вполне здоровых пар, желающих улучшить качество своего потомства.

В современной России основными потребителями вспомогательных репродуктивных технологий являются бесплодные пары. Родительство в нашей стране является не только индивидуальным выбором пары, но и постоянным объектом социального принуждения со стороны ближайшего окружения и государства. «Бесплодие» в повседневной жизни становится маркером «социальной дефектности», патологией не медицинской, а социальной. В общественном мнении отсутствие детей свидетельствует о неполноценности человека, независимо от самореализации в других сферах общественной жизни. Причем ответственность за данную неполноценность общество возлагает, как правило, на женщин (характерная для прошлого, эта установка не ослабевает и в современном мире). Отношение к бесплодию показывает, что зачастую ценность женщины для ближайшего окружения может сводиться к здоровому телу, выносившему ребенка, а затем к роли домохозяйки и няни, воспитывающей ребенка. Невозможность родительства демонстрирует несостоятельность женщины и мужчины в целом.

В последнее время увеличивается число женщин, которые прибегают к методу экстракорпорального оплодотворения (ЭКО). Процесс оплодотворения при использовании данного метода осуществляется вне тела женщины – в пробирке. При этом используются сперма и яйцеклетки как родителей, так и доноров. Оплодотворенные яйцеклетки подсаживаются в матку. Для достижения наибольшей эффективности метода оплодотворяют и подсаживают одновременно несколько яйцеклеток, каждая из которых имеет шанс на дальнейшее развитие. Поэтому особенностью данного метода является высокий процент многоплодных беременностей.

Более того, современная медицина обладает возможностью отбирать из оплодотворенных яйцеклеток только генетически здоровые.

Особым видом экстракорпорального оплодотворения является суррогатное материнство. К нему обращаются в редких случаях отсутствия у женщины матки, а также невозможности самостоятельно выносить ребенка. В связи с этим прибегают к помощи третьего лица, в роли которого выступает женщина, дающая свое согласие выносить генетически чужого ребенка, которого после родов она должна отдать генетическим или социальным родителям-заказчикам.

Короткий срок существования данных технологий уже связан с возникновением определенных мифов. Так, противники суррогатного материнства считают, что оно превращает детей в подобие товара, создавая ситуацию, в которой богатые люди смогут нанимать женщин для вынашивания своих потомков; они утверждают также, что материнство становится при этом договорной работой, поэтому стремление к выгоде может возобладать здесь над соображениями пользы для договаривающихся сторон. Кроме того, многие феминистки думают, что такая практика будет способствовать эксплуатации женщин, а некоторые конфессиональные группы усматривают в ней дегуманизирующую, безнравственную тенденцию, подрывающую святость брака и семьи. Существуют также опасения, что некоторых суррогатных матерей может психологически травмировать необходимость отдать «своего» ребенка после установления той связи с ним, которая создалась во время девятимесячной беременности и родов.

Развитие биомедицины позволило развеять веками существовавший миф о том, что бесплодие – это проблема женщины. Бесплодие бывает обусловлено отклонениями как в женском, так и в мужском здоровье. Мужское бесплодие встречается немногим реже, чем женское, кроме того, возможно сочетание патологий у обоих супругов. Если рассматривать структуру бесплодия, то 40% случаев приходится на женщин, 30% – на мужчин и еще 30% – на совместный фактор. По оценкам специалистов, большинство из этих людей в состоянии иметь собственных детей при соответствующем лечении и благодаря новым репродуктивным технологиям.

Общественное сознание порождает весьма яркие эпитеты для искусственного оплодотворения: «новая технология размножения», «техногенное производство людей», «асексуальное размножение». В оборот входят понятия: «избирательный аборт», «торговля репродуктивным материалом», «продукция оплодотворения» (дети), «суррогатное материнство» и т.п. Некоторые из этих понятий активно мифологизируются. В частности «торговля репродуктивным

материалом», возможно по аналогии с «торговлей человеческими органами», в сознании людей связывается с нанесением женщине телесных повреждений для получения этого материала. Мало кто представляет себе, что в качестве такового используются оставшиеся от проведенных процедур ЭКО замороженные оплодотворенные яйцеклетки, либо сперма или яйцеклетка доноров. Если же речь идет об эмбриональных тканях, то это всегда абортивный материал, то, что в большинстве случаев становится обычными отходами (при этом на использование абортивного материала обязательно берется разрешение женщины, сделавшей аборт).

Вспомогательные репродуктивные технологии стали для многих людей, желающих завести ребенка, уникальной и нередко единственной возможностью осуществить свою мечту. Там, где раньше действовало божественное провидение, теперь господствуют новые репродуктивные технологии. Парадоксально, но по статистике большая часть женщин, обращающаяся к их помощи, страдает вторичным бесплодием, которое приобретается и вследствие абортов. То есть женщины, когда-то отказавшиеся от реализации своей репродуктивной функции, впоследствии тратят огромные ресурсы, чтобы восстановить утраченное. Причем их упорство в этом порой приобретает патологический характер: даже десятая неудачная попытка ЭКО для некоторых – не повод остановиться. Новые репродуктивные технологии в сознании многих людей приобретают мифический ореол чудодейственного средства, а ведь и они не всемогущи. Стремление прибегнуть к ним начинает приобретать все больший размах, даже в тех случаях, когда отсутствуют медицинские показания. В России, где существует огромное количество детей-сирот, данная тенденция заставляет поднять некоторые вопросы.

В народе существует поговорка: «Не та мать, что родила, а та, что воспитала». Ребенок называет родителями людей, которые были рядом на протяжении его детства, воспитывали, обеспечивали средствами к существованию. В современном мире, где социальное давно функционирует независимо от биологического, возможно, необходимо и переосмысление в данном ключе понятия «репродукция». Реализовать свою репродуктивную функцию и стать родителями – это разные вещи. Воспитывать ребенка – значит быть родителями. Почему же люди стремятся всеми силами получить свою биологическую копию, когда они уже сейчас (усыновив ребенка) могут начать создавать свое социальное продолжение?

К суррогатному материнству иногда прибегают пары, в которых и мужчина и женщина страдают абсолютным бесплодием. Для оплодотворения в данном случае используются яйцеклетка и сперма

доноров, а для вынашивания ребенка прибегают к услугам суррогатной матери. В итоге у ребенка в результате использования этой репродуктивной технологии может оказаться до пяти родителей – трое биологических и двое социальных. Но в таком случае для социальных родителей нет никакой разницы между ребенком приемным или рожденным данным способом. В случае же абсолютного бесплодия одного из супругов, ему также придется воспитывать биологически неродного ребенка.

Во многом мифологизация современных вспомогательных репродуктивных технологий связана с распространением суррогатного материнства. Стигматизация бесплодной пары, прибегнувшей к данному методу, очень высока, поэтому женщинам приходится скрывать метод, которым они воспользовались, или имитировать беременность. Так как в обыденном сознании с трудом укладываются проблемы определения родства, материнства и отцовства в случае применения технологии суррогатного материнства, то даже экстракорпоральное оплодотворение в этом случае становится «меньшим злом». Суррогатные и донорские программы ставят под сомнение «биологическую» процедуру зачатия. Родительство перестает быть тождественным кровнородственным отношениям, существующие социальные связи и ответственности теряют «естественные» свойства.

Наличие случаев естественной репродукции после неудачных попыток ЭКО наталкивает на мысль, что сам факт возможности искусственного оплодотворения действует на человека магическим образом, заставляя прибегать к нему, не используя до конца все возможности для естественной репродукции. По сути, репродуктивные технологии представляют собой реализованный на практике миф. А воплощенный миф обладает притягивающим очарованием. Идея «непорочного зачатия» давно известна миру. Степень и мера ее влияния на возникновение идеи искусственного оплодотворения вряд ли может быть определена точно. Но очевидно, что в основе попыток разработать методы искусственного оплодотворения лежит принцип – «для искусственного оплодотворения совокупление не существенно и не необходимо».

Бесплодные пары становятся наиболее желанными пациентами центров планирования семьи, которые никогда не отнимут надежду на очередное, пусть n-ое по счету, но успешное экстракорпоральное оплодотворение. При этом социальное окружение, медицинские институты и дискурсы поддерживают особый статус а-нормальности зачатий и беременностей с помощью вспомогательных репродуктивных технологий. Этому способствует специфический,

пристальный контроль медицины за подобной беременностью: даже если беременность и роды проходят нормально, женщина постоянно находится под непрерывным наблюдением врачей. Данная ситуация распространяется и на детей, рожденных в результате новых репродуктивных технологий: они априори воспринимаются как «ненормальные», как следствие нарушения естественного порядка вещей. Данный стереотип легко позволяет объяснить все проблемы ребенка как социального, так и психо-физиологического характера.

Все это, безусловно, усиливает давление на женщин, порождает страхи за себя и детей, заставляет их прибегать к различным стратегиям сокрытия осуществленных практик. Постоянно актуальный вопрос («говорить или скрывать»), тайны и симуляции беременности в случае суррогатного материнства, усиливают психологическую и социальную нагрузку на и без того непростой путь преодоления бездетности.

Новые репродуктивные технологии позволяют уравнивать позиции мужчин и женщин, прибегающих к их использованию, за исключением случаев, когда одинокая женщина решает родить ребенка с помощью одного из этих методов. В некоторых гендерных исследованиях утверждалась точка зрения о том, что женская способность к деторождению была базисной основой социальной и культурной дискриминации женщин, вследствие чего женщина была выключена из сферы культурных достижений, социальных интересов, личностных приоритетов³.

С. де Бовуар, С. Фарейстон, Дж. Аллен и др. отмечали, что женщина «телесно» ущербна. Ее тело по отношению к телу мужчины оказывается по сути проявлением «естественного неравенства», ее «бременем», делающем женщину более природной, менее социальной, когда она вынашивает, рождает, воспитывает. И поэтому необходима социальная модификация, «подправление» женского тела для достижения подлинного равенства полов, их равноценности в социокультурной сфере, что и позволяют осуществить новые репродуктивные технологии. В ситуации замены естественного материнства искусственным, воспитании детей родителями на равных условиях или при условиях свободного выбора этого занятия перестает иметь значение тот факт, что именно женщина рождает детей. В случае искусственной репродукции детей не рожают, они рождаются.

Ясные основания для возражения против вспомогательных репродуктивных технологий дает религия, поэтому неудивительно,

что оппозицию им по большей части составляют люди религиозных убеждений. Логика рассуждений противников от религии такова: чтобы сделать человека именно таким, каков он есть, Бог пользуется природой как своим орудием, и потому нарушение природных норм – таких как обязательность совокупления и семейной жизни для появления детей – это одновременно и нарушение воли Бога. Католическая церковь и консервативные протестантские группы решительно выступают против целого ряда биомедицинских технологий, включая регулирование рождаемости, искусственное оплодотворение, аборт, исследования стволовых клеток, клонирование и развивающиеся формы генной инженерии. С их точки зрения, эти репродуктивные технологии, пусть даже свободно выбранные родителями из любви к детям, дурны, поскольку при создании человеческой жизни (или, в случае аборта, при ее разрушении) они ставят человека на место Бога. Из-за них зачатие и рождение становятся возможны вне рамок естественных процессов воспроизводства человека. Христианская религия также отрицательно смотрит на подобные манипуляции, связанные с донорством половых клеток, так как они нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Несколько по-иному к решению проблемы суррогатного материнства подходит ислам. Так как в странах, исповедующих ислам, разрешена полигамия, то суррогатной матерью может быть другая жена мужа.

Долгое время существовал миф, поддерживаемый и научными исследованиями (например, диссертационное исследование В.О. Бахтиаровой «Состояние здоровья детей, родившихся в результате экстракорпорального оплодотворения и искусственного осеменения»), согласно которому «дети из пробирки» часто рождаются с генетическими заболеваниями, они слабее и отстают в развитии, в дальнейшем такие дети не смогут естественным способом зачать и родить ребенка.

Но истории детей, рожденных в результате применения экстракорпорального оплодотворения (первый ребенок в мире появился в 1978 г., в России — 1986 г.), свидетельствуют о нестойкости данной точки зрения. Вероятность возникновения каких бы то ни было болезней, отклонений у детей, зачатых с помощью ЭКО, точно такая же, как и при естественном оплодотворении. До наступления беременности выявить можно только генные заболевания. Около 4 тысяч других болезней современная медицина определять на данном этапе развития организма не умеет. Поэтому будущий ребенок, будь он зачат

³ De Lauretis T. Technologies of Gender. Bloomington, 1987. P. 28.

искусственным или естественным путем, от различных нарушений не застрахован. К тому же, по данным статистики, 95–97% детей с хромосомными аномалиями, например, рождаются от совершенно здоровых родителей. Поэтому с полной уверенностью можно сказать только одно: ЭКО никак не отражается на здоровье детей, зачатых с его помощью.

Миф же о невозможности «детей из пробирки» иметь собственных детей можно развеять простым фактом: первый ребенок, зачатый с помощью ЭКО в 1978 году в Великобритании Луиза Браун в 2003 г. уже родила вполне здорового, нормального малыша.

Доступность новых репродуктивных технологий в современном российском обществе тоже пока является мифом, несмотря на то, что государство уже делает определенные попытки изменить ситуацию. Так, у женщин до 38 лет имеется возможность бесплатно осуществить две попытки ЭКО. Даже учитывая то, что во многих случаях эти попытки бывают неудачны, данное вмешательство все-таки значительно приблизит бездетные пары к заветной цели.

Негативную роль в этом процессе играют клиники вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). Монополизируя знание и технологии, они ставят женщин и мужчин, имеющих проблемы с репродукцией, в полностью зависимое положение. Предоставляя услуги новых репродуктивных технологий, зачастую являющиеся единственным шансом зачатия и беременности, клиники становятся исключительными «хозяевами»: они регулируют порядок взаимодействия, стоимость процедур, ответственность сторон, контролируют медицинский ход лечения, зачастую ограничивая доступ пациентов даже к результатам анализов. При этом ответственность за исход проводимых манипуляций остается, как правило, на пациентах, заключающих с клиникой перед началом лечения невыгодный для себя договор.

Наблюдающаяся популяризация новых репродуктивных технологий оставляет за кадром вопрос о последствиях данного вмешательства в сферу здоровья человека, а они влекут за собой большие риски. Актуализированная для женщины цель, – ребенок – поддерживаемая клиниками ВРТ, убирает с повестки дня вопрос о здоровье и качестве этого здоровья (включая проведение и последствия процедур) самих женщин. В частности, чем больше количество эко-попыток совершает женщина с сильными гормональными стимуляциями, тем выше для нее риск онкологических заболеваний в будущем. Отсутствие информации о разных аспектах и рисках использования вспомогательных репродуктивных технологий существенно ограничивает не только

свободу выбора и свободу принятия решений, но и информированность женщин о ходе самих процедур и влиянии процедур на состояние их здоровья.

Таким образом, искусственная репродукция в современном обществе пока неадекватно воспринимается его членами из-за наличия большого количества мифов и предрассудков. Итогом становятся проблемы для бесплодных пар. Но тенденция роста потребности в использовании данных технологий, а также увеличивающееся количество детей, рожденных благодаря им, со временем нейтрализует их «экзотичность». Правда, при этом развитие новых репродуктивных технологий будет развенчивать и порождать все новые мифы.

Космос

*И пускай фонари
Светят ярче далеких звезд.
Фонари все погаснут,
Звезды будут светить.
В. Цой*

Минувший век положил начало отсчету новой, космической, эры. Впрочем, предчувствие новых фронтиров и головокружение от бесчисленных пространств оказались преждевременными. Космическая экспансия как последний Великий проект Модерна объективировалась преимущественно в идеальной форме – расцвет общества потребления обрел ее на статус весьма туманного фрагмента геополитической телеологии. Человечеству, озабоченному потреблением, некогда думать о гигантских шагах и, тем более, нечего на них тратить. Массовое желание обладать все большим числом гаджетов несовместимо с массовизацией профессии космонавта. Мы осваиваем внеземные территории, так сказать, виртуально, погружаясь в их пучины с помощью плоских экранов. Между делом, не даем оскудеть индустрии масскульта, благодаря которой интерьеры «Чужих» и ландшафты «Звездных войн» для нас куда менее экзотичны, чем львиная доля реальной глобальной деревни. И хотя космический туризм принципиально возможен, в нашем мире ему немного места – золотой миллиард слаб и ленив, все остальные выносливее, но заняты банальным выживанием.

Тем не менее, память о звездном небе над нашими головами настойчива (куда до нее нравственным законам), она находит обходные пути и лазейки. Огни рекламы ближе и ослепительнее далеких созвездий, но и мы, и наша реклама – всего лишь звездная пыль, которой некуда уйти от собственной природы. Пусть астрономия занимает все более скромное место в нашем школьном образовании, мы с успехом и энтузиазмом обходимся ее культурным *alter ego* – астрологией. Может быть, символический язык зодиакального гороскопа и не ведет нас назад, к Природе. Но он символически восполняет зияющий провал между нашей невротичной цивилизацией и ее вселенскими культурными корнями.

Впрочем, демаркация астрономии и астрологии – довольно свежее изобретение. В истории человечества они не столько шли рука об руку, сколько были единым целым. Даже сравнительно недавно астрологические изыскания великих астрономов для них самих вовсе не были чем-то второстепенным или «альтернативным». Все еще человекообразный мир (вспомним старые метрические системы:

локти, фюты...), в котором они жили, был несравнимо более естественным и космичным, чем наша урбанизированная среда. Сегодня взгляд на небо – почти событие для человека, он требует особых обстоятельств или мотивов. Его кажущаяся случайность строго детерминирована. Наше зрение фокусируется на рукотворных объектах, выискивая среди форм, красок, движения вереницу *сообщений*, от которых и зависит наша жизнь. На небе, реальном, голубом или бархатно-черном, не осталось ни часов, ни пророков, ни гласа господнего. Слишком мало у нас социально приемлемых поводов смотреть вверх. Мы делаем это под влиянием неверной надежды на возвращение к собственным истокам, к вечно юному миру, который остался где-то там, на гранях детства и несбывшихся желаний. И уж, тем более, не пытаемся прозреть судьбу в алмазном блеске своей (единственной, ничьей больше) ночной звезды. Да и многие ли из шести миллиардов живущих способны соотнести очертания созвездий с их древними, неведомой фантазией (попробуйте разглядеть в Большом Ковше Медведицу) вызванными к жизни, названиями?

Стремление человека к звездам было описано и воспето не единожды. Но попытаемся разглядеть, как космос пытается прорваться к нам, вернуться к нам, к себе, сквозь толщу наших привычек и мифов.

И первое, с чем мы столкнемся на этом пути, – это разлом между астрологическим и астрологами. Первое привычно, знакомо и, несмотря на легкий налет экзотики, обыденно. Астропрогнозы радиостанций, газет, психологические изыски гламурных журналов, темы ювелирных украшений и атрибутика брачно-своднической индустрии («Стрелец, без вредных привычек, садо/мазо, отвечу всем») – все это нескучный контекст социальных интеракций.

Однако, если обывателю интуитивно понятно, что такое астрологическое и астрология, научный дискурс демонстрирует некоторую беспомощность. Так, согласно Советскому энциклопедическому словарю, «астрология – учение о якобы существующей связи между расположением небесных светил и исторических событиями, судьбами людей и народов»¹. Апологеты астрологии от науки более изысканы. А. Лео определяет астрологию как науку, которая изучает влияние небесных тел на характер человека и его проявления в физическом мире². Р. Эбертин относит к ней область знаний, возникших более десяти тысяч лет назад,

¹ Советский энциклопедический словарь. М., 1990. С.84.

² Лео А. Полный астрологический словарь / Пер. с англ. А. Колесникова. Киев; М., 1996. С. 14-15.

объектом которых является возможное влияние звёзд на Землю, природные явления, политические события и прежде всего на состояние, характер и судьбу человека³. Р. Броль трактует ее как систему теоретических и практических знаний, основанную на принципе корреляции земных процессов и состояний земных объектов астрономическими факторами⁴.

Все указанные определения, вслед за интуициями более простых смертных, фиксируют наличие связи между небесными телами и земными объектами (процессами). Обоснование онтологического статуса данной связи сегодня принадлежит мифологическому порядку, коль скоро научно не доказано ни ее существование, ни отсутствие оного. Мы или принимаем на веру ее наличие, или не принимаем.

Впрочем, рациональный скепсис не равнозначен блокированию информации астрологического характера. Это объясняется современным состоянием астрологии. Астрологическое сегодня подчиняется законам рынка, как и любой продукт культурной индустрии. В качестве товара оно также массово и конвейерно, как сериалы или клипы. Более того, в рамках общей логики капитализма оно либо *звездно* (Лонго или Глоба) либо анонимно. Так же объясняется и непрозрачность астрологического товара для рядового потребителя. Мы его потребляем (принимаем к сведению), не слишком задумываясь о том, как его произвели. Судьба черного ящика неразрывна с отчуждением от личности его создателя, включаем ли мы свет, загружаем ли нужную страницу.

В условиях массовой коммуникации «коммуникатор является частью организованной группы, а зачастую представителем института»⁵. Иначе говоря, шансы проверить информацию о коммуникаторе у реципиента минимальны. Стоят ли действительные астрологические расчеты за тем или иным прогнозом, действительно ли автор прогноза – астролог, а не, скажем, психолог, журналист или редактор, – на все эти вопросы у реципиента однозначного ответа нет. Основным «доказательством» того, что данный текст «астрологичен», выступает собственно семиотическая система астрологии, приписывающая определенные значения используемым символам (планетам, знакам, аспектам, домам), то есть «астрологический язык» сообщения.

Основа семиотической системы астрологии состоит из ограниченного набора символов: 12 знаков Зодиака, 10 планет, 12 домов, 5-15 аспектов. Конечно, в различных школах и традициях этот набор может видоизменяться, расширяться или, реже, редуцироваться: знаки могут заменяться на 12 или 13 созвездий, планет может быть только семь, а могут добавляться неоткрытые трансплутонианцы, элементы орбит планет, арабские точки, мидпойнты, астероиды, неподвижные звезды и т.п. Домов может стать 28, а количества аспектов вырасти до нескольких десятков. Тем не менее, каждый символ имеет свою интерпретацию. Наиболее традиционные, за счет постоянной циркуляции в информационном пространстве, узнаваемы и для массового реципиента.

Так астрологическое отрывается от астролога и отправляется в самостоятельное плавание. Астролог в восприятии массового сознания все еще принадлежит к порядку эзотерики, даже превращаясь в представителя обособленного социального института (а, может быть, благодаря оному). Если астрология принадлежит народу, то астрологи по прежнему обслуживают элиту и власть придерживающих наряду со PR-менеджерами, стилистами и экспертами по фэн-шуй. Тем не менее, если, например, для английских дворян XVII в. астрологическая консультация – явление обычное, то для персонажей Ф. Бегбедера или О. Робски она, пожалуй, недостаточно гламурна. Что же такое профессиональная астрология?

Согласно С. Вронскому, в астрологической практике могут быть выделены следующие разделы: натальная астрология (занимающаяся «изучением, анализом и определением всего, что связано с человеком и его судьбой»), мунданная астрология (рассматривающая и анализирующая «влияние космических факторов на племена, народы, нации, на отдельные города и государства, на целые регионы и континенты»), медицинская астрология, метеорологическая астрология, хорарная астрология (рассматривающая и анализирующая гороскоп на момент «рождения какой-либо идеи, мысли или вопроса, или на момент события, или на момент обращения человека с вопросом к астрологу») и аграрная астрология⁶.

В идеале, получив задачу и соотнеся ее со спецификой раздела, астролог производит необходимые технические расчеты (составление астрологической карты или нескольких карт, базирующееся на вычислении положений планет в заданные моменты времени), а затем, обладая знанием астрологической символики, осуществляет

³ Эбертин Р. Комбинация влияний небесных тел. М., 1995. С. 5-6.

⁴ Броль Р. (Куталев Д.) Астрология как историко-культурный феномен // <http://astrologic.ru/culture/disser/index>.

⁵ Назаров М.М. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. М., 2003. С. 16.

© Софья Тихонова

⁶ Вронский С. А. Астрология: суеверие или наука? М.: Наука, 1991. С. 17.

© Софья Тихонова

интерпретацию астрологической карты на доступном для восприятия клиента уровне.

Однако появление каналов массовой коммуникации привело к формированию современной, «массовой» астрологии, существовавшей первоначально в газетном варианте. Первая, неудачная, попытка проникновения астрологии в сферу СМК датируется 1649 г., когда одна из лондонских газет предложила Уильяму Лили⁷ вести астрологический раздел⁸. Вторая попытка имела место в 1930 г.: английский астролог Ричард Гарольд Нэйлор впервые опубликовал в «*Sunday Express*» статью с гороскопом принцессы Маргарет, что вызвало большой интерес и подняло тираж газеты. После этого редакция газеты заказала астрологу серию подобных гороскопов. Популярность Нэйлора и «газетной астрологии» резко возросла после оправдавшегося предсказания катастрофы английского пассажирского самолёта R-101 в том же году. Многие газеты и журналы ввели у себя тогда же постоянные рубрики астрологических прогнозов. Из Англии эта мода распространилась в другие страны⁹. Степень экспансионизма астрологии в СМК в на сегодняшний день говорит сама за себя и в особых комментариях не нуждается. Астрологический бум в нашей стране далек от завершения, и именно «газетные прогнозы и являются основным источником популярности астрологии»¹⁰.

«Звездный поход» в массы подчиняется общим параметрам соответствующих каналов. Согласно модели Г. Гербнера к ним можно отнести следующее:

1) средства массовой коммуникации представляют совокупность дистанционных способов передачи информации, максимально доступных аудитории. Эта доступность может быть рассмотрена, во-первых, в физическом смысле, когда информационная инфраструктура достигает необходимой насыщенности на всем ареале концентрации аудитории; во-вторых, в экономическом смысле – потребление информации финансово доступно самым широким массам населения;

2) информация адресуется большим массивам разрозненной и анонимной для источника аудитории;

⁷ Известный английский астролог, автор учебника по астрологии. В период с 1644 по 1666гг. ежегодно составлял около 2000 гороскопов (См.: *Нестеров А.* Астрологические контексты елизаветинской поэзии // *Власть. Судьба. Интерпретация культурных кодов* / Под ред. В.Ю. Михайлина. Саратов: Изд-во Саратов. Ун-та, 2003. С. 210–261).

⁸ *Бэйджент М., Кэмпбелл Н., Харви Ч.* Мировая астрология: введение в астрологию стран, народов и организаций. М., 1999. С. 79.

⁹ См.: *Брель Р.* Указ. соч.

¹⁰ Там же.

3) система функционирует как производство, подчиняющееся основным законам бизнеса; как корпоративное производство со своими социальными целями; как конвейерное производство с максимальным разделением труда, где каждый участник имеет узкую специализацию и в малой степени определяет выходные параметры готового продукта;

4) источником информации для системы средств массовой коммуникации является не личность, а формальная организация со своими стандартами качества продукции и профессиональными требованиями к работникам;

5) производство информации в системе сложно технологически;

6) для аудиторией средств массовой коммуникации характерна черта, которую можно определить как устойчивость, регулярность отношений;

7) взаимоотношения информационного продукта и потребителя подчиняются законам рынка, где происходит обмен продукта на деньги и внимание потребителя¹¹.

В данных коммуникационных условиях любое сообщение неизбежно формируется как усредненное, типовое. Канонический астрологический прогноз или портрет личности всегда сугубо индивидуален, поскольку базируется на точных данных о времени, дате и месте рождения. Массовый «газетный» гороскоп опирается лишь на зодиакальный знак, под которым рождён человек, а, значит, информация, которую может дать астролог, является чересчур общей и расплывчатой, поскольку относится к каждому 12-му человеку на планете.

Такое техническое обобщение совпало с тенденцией психологизацией астрологии, характерной для XX века. В самом деле, если техника звездознатцев остается относительно неизменной, то конъюнктура обеспечивается за счет изменения вектора интерпретации. Астролог, применяя астрологическую семиотическую систему, переводит числовые и схематические данные в текст естественного языка. Однако смысловой центр тяжести такого сообщения во многом зависит от ментальности эпохи. Во времена господств механизма закономерно обращение к проблемам судьбы, связанным с предсказаниями конкретных вех жизненного пути. После антропологического кризиса в моде оказывается внутренний мир человека, склад его души, от которого и зависит его судьба.

¹¹ См.: *Gerbner G.* Mass Communication and Human Communication Theory // *Dance F.* (ed.). *Human Communication Theory: Original Essays.* – N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

Обращение к человеку, по сути, становится психологическим поворотом астрологии.

Согласно Р. Бролю, сближение астрологии и психологии началось в 1920-х гг. в немецкоязычных странах (Германии, Австрии, Швейцарии), благодаря деятельности немецкого писателя и журналиста Оскара Шмица. Заинтересовавшись астрологией в 1917 г., он параллельно увлекся идеями Юнга. Лично познакомившись с Юнгом в Цюрихе, Шмиц стал активным пропагандистом концепций этого учёного в те времена, когда имя Юнга ещё было не очень известно. Сам Юнг тяготел к астрологическим изысканиям. После ряда статистических экспериментов, касающихся астрологических показателей брачных пар, он пришёл к выводу, что поиски системы причинно-следственных связей между влиянием звёзд и явлениями человеческой жизни напрасны. Однако глобальный, неделимый характер действительности подразумевает самую разную сеть соответствий, как бы ткань, составленную из аналогий между макрокосмосом и микрокосмосом, которые проявляются согласно принципу синхронизма¹².

К 30-м гг. XX века в рамках альянса психологии и астрологии формируется влиятельная астрологическая школа, а именно, школа гуманистической астрологии (основоположник – Д. Радьяр, активнейший пропагандист идей Юнга в Америке). Данное направление базируется на представлении о том, что сознание определяет бытие: осознавая собственную индивидуальность, потенциал и судьбу, человек может использовать собственные ресурсы с наибольшей эффективностью, совершенствуя собственный жизненный путь¹³. Механизм реализации судьбы заложен в самом человеке, в его характере, в его потребностях, в отношении к миру и самому себе. Гуманистическая астрология предпочитает давать человеку знания о жизненных тенденциях и направлениях развития, чем заниматься конкретно событийным прогнозированием. Она постулирует поливариантность развития событий и в качестве первоочередной задачи выдвигает раскрытие основной структуры личности и жизни. Ни одна планета и ни один астрологический аспект не могут быть сами по себе «хорошими» или «плохими». Каждая карта рождения так же хороша, как любая другая, в том смысле, что она символизирует то, чем человек потенциально

является и чего он может достичь, если будет следовать «инструкциям», «записанным» в гороскопе рождения.

Влиянием гуманистической школы во многом определяется «психологическая всеядность» массовой астрологии, зодиакальные типовые характеристики которой буквально пропитаны обрывками современного учения о темпераменте и психоаналитических спекуляций. Если же психологи возводят базовые психические типы к особенностям высшей нервной деятельности, то астрологи связывают их с планетарными качествами, разработанными в единой астро-алхимической традиции до Нового времени. Эта эклектика успешно замещает минимальный багаж психологических знаний множеству обывателей, тяготеющих к необременительному самопознанию. Сопоставление астропрогноза и психоаналитического сеанса по «терапевтической» функции стало буквально общим местом.

Впрочем, в наши дни космос все упорнее акцентирует «звездную» ипостась астрологии. Последние годы явились периодом важных астрономических открытий, потребовавших от астрологов переосмысления ряда существенных позиций. Если развитие астрологии в свое время привело к появлению астрономии, то теперь развитие астрономии влечет за собой эволюцию астрологических представлений. Новые знания о небесных телах приводят к расширению семиотического «алфавита» астрологии и стимулируют как процессы мифологизации, так и прорыв космоса в наши внутренние миры.

Проблема астрологического статуса новых астрономических объектов требует самостоятельного рассмотрения. Мы же остановимся на наиболее ярком ее компоненте – вопросе о статусе новых (транснептуновых) планет, к которым относятся Плутон и Прозерпина.

Плутон (девятая планета Солнечной системы) был открыт в 1930 г. Его диаметр 1 500 км (в 4,2 раза меньше Земли). Среднее расстояние до Солнца – 59 113 млн. км. Период вращения Плутона вокруг своей оси примерно равен 6 суткам 19 часам. Один оборот вокруг Солнца он делает за 247 лет 305 суток. Плутон примечателен тем, что наклон его орбиты к эклиптике равен 17°9' и его орбита вытянута настолько, что временами Плутон оказывается внутри орбиты Нептуна.

На сайте «Познавательный мир Астрологии» можно обнаружить следующую астрологическую характеристику Плутона: «В астрологии Плутон символизирует стихийную коллективную энергию и силу, внутренние резервы и силы, трансформацию и перестройку,

¹² См. Юнг К. Г. Синхроничность: Сборник. М.; Киев, 1997.

¹³ Урумийский В. Гуманистическая и фаталистическая астрология. Простота смысла сложных формулировок // http://infospy.ru/modules/Articles/article_storyid_1140.html.

регенерацию и возрождение, экстремальность и опасности, сублимацию и преобразование, возмездие и воздаяние, магию, телекинез, целительство. В Зодиаке Плутон является управителем рискованного Скорпиона. День Плутона – вторник. Число – 10. Металл – кобальт. Камень – кровавик, дымчатый топаз. Цвет – красно-коричневый»¹⁴.

Если Плутон – реально существующий объект, то Прозерпина относится к числу гипотетических (фиктивных). Астрологи и астрономы давно предсказывали ее существование из-за странного движения Нептуна и Плутона (отклонение в орбитах), не соответствующего расчетам. Предполагается, что период обращения Прозерпины около 600 лет, то это означает, что она переходит от созвездия к созвездию примерно через каждые 50 лет. Масса планеты больше земной в 3-5 раз, объем больше земного в 1,5 раз.

Несмотря на отсутствие реального объекта, соответствующим этим параметрам, Прозерпина весьма любима российскими астрологами. Апокрифичность десятой планеты сопряжена с огромным количеством интерпретаций ее влияния на человеческую судьбу. На уже упоминавшемся сайте она описывается так: «В астрологии Прозерпина символизирует трансмутацию, невидимые необратимые процессы преобразования, внутреннее преобразование, изменения внутренней сущности и структуры, алхимии. В Зодиаке Прозерпина является управителем знака Девы. День Прозерпины – суббота. Число – 11. Металл – ванадий. Камень – яшма. Цвет – желто-зеленый»¹⁵.

Ирония заключается в том, что Плутон и, существуя она на самом деле, Прозерпина относятся к числу объектов пояса Койпера – области Солнечной системы за орбитой Нептуна (30 а. е. от Солнца) приблизительно до расстояния 50 а. е. В этой области расположено большое количество планетоидов. К 2005 году было известно более 800 объектов пояса Койпера, причем пять из них (Харон, Седна, Ксена (2003 UB313), и др.), открытые за последние 10-15 лет, претендовали на статус десятой планеты.

В августе 2006 г. XXVI Ассамблея Международного астрономического союза, проходившая в Праге и собравшая 2500 астрономов со всего мира, приняла новое определение планеты. В соответствии с ним планетой Солнечной системы считается небесное тело, обращающееся вокруг Солнца и обладающее достаточной массой, чтобы его собственная гравитация превысила силы сцепления

твердых тел и оно приняло близкую к шару форму¹⁶. Кроме того, атрибутивной характеристикой планеты теперь считается «доминирование» в своем секторе (то есть орбитальной зоне). Ее соседи не должны иметь сопоставимых размеров. Плутон со товарищи потерял свой планетарный статус.

Так замыкается астролого-астрономический круг. «Что вверху, то внизу» – как сказали бы искатели философского камня былых столетий. Бесчисленные судьбы рода человеческого, цепи событий и явлений, за хаотичностью которых угадывается рисунок фатума и порядка – и бездна с мириадами светил, далеких и близких, огромных и ничтожных, существующих и предсказываемых, определенных и незамеченных. А в центре круга – человек, утверждающий связи между ними.

¹⁴ Плутон // <http://astrokosm.narod.ru/planet/planet11.html>.

¹⁵ Прозерпина // <http://astrokosm.narod.ru/planet/planet13.html>

© Софья Тихонова

¹⁶ Плутон перестал быть планетой // <http://lenta.ru/news/2006/08/24/pluto/>
© Софья Тихонова

Сеть

«Превед, медвед!»
Сетевой фольклор

Взрывное развитие информационных технологий способствует стремительному появлению новых средств взаимодействия людей, открывает перед ними необычные доселе возможности, в том числе возможности сетевого взаимодействия. Сам Интернет есть лишь внешнее проявление, следствие более глубоких технологических и социальных процессов, которые достаточно давно происходят в нашем обществе. Исследователями в области социальных наук эти изменения связываются с процессами становления новых общественных структур и отношений, что находит отражение в концепциях постиндустриального, информационного и сетевого общества. Появление работ М. Кастельса¹ спровоцировало бурную дискуссию о путях и перспективах освоения человеком нового социального пространства, реализации новых возможностей и решении новых, только возникающих, проблем.

Помимо исследования роли сети с позиций традиционного научного подхода, нельзя отрицать тот факт, что Интернет уже состоялся как культурное явление, как среда всевозможного самовыражения, взаимодействия, профессиональной и досуговой деятельности и в этом качестве оказывает заметное влияние на массовую культуру и коммуникацию.

Новизна и массовость одновременно, возможности достаточно свободного творчества органично включают Интернет в поле современной массовой культуры, со многими присущими ей особенностями. В частности в рамках настоящего исследования нас интересует сеть как объект и инструмент современной социальной мифологии.

Анализ сети как мифологемы лежит в двух основных плоскостях. С одной стороны, мы рассматриваем сеть собственно как мифологему, как компонент современной мифологической системы, с другой – Интернет есть среда для создания и распространения мифов, что, несомненно, оказывает заметное влияние на процессы социального мифотворчества в целом.

Прежде всего, сеть выступает как элемент одного из наиболее распространенных мифов о всемогуществе современной техники и

технологии. Широко распространенный миф о неограниченных возможностях науки и техники зарождается во времена становления механистической картины мира. Сегодня этот миф часто используется в различных риторических полях: и в рекламе, и в политике, и в целях манипулирования общественным мнением ввиду низкой осведомленности о проблемах научного познания. И закономерно, что наука сегодня является одной из самых сакральных сфер современности.

Этот ореол сакрализации распространяется и на сеть ввиду ее сложного технологического базиса, а также стремительного проникновения во все сферы общественной жизни.

Основой сети являются узлы хранения, обработки и передачи информации, «сердце» которых – многочисленные и мощные ЭВМ – являют собой великую тайну. Компьютер в представлении обывателя предстает этаким «черным ящиком», внутри которого происходит непонятное таинство, волшебное превращение. Несмотря на принципы открытой архитектуры, программного обеспечения с графическим интерфейсом и большого количества легкодоступной информации на данную тему, миф о «черном ящике» не ослабевает.

Поэтому сеть представляет собой некую большую книгу, написанную на разных языках. Большинство пользователей сети способны разыскать часть текста, написанного на знакомом языке, все остальное представляется как частично скрытая или совсем непонятная информация. Если прибавить сюда еще и широкую распространенность и доступность Интернета, то ореол всемогущества, всеохватности сети становится еще больше.

Пожалуй, к числу самых очевидных и распространенных мифов об Интернете относится миф о том, что в «сети можно найти все». При этом чаще всего такое мнение высказывают люди, не имеющие к сети Интернет прямого отношения, что подтверждает мифологический статус данного высказывания.

Действительно, информационная ценность сети стремительно возрастает. С введением технологии web 2.0 Интернет предлагает все больше и больше информационных и других услуг в удобном пользователю интерактивном режиме.

По мнению многих исследователей Интернета, технологическая и информационная ценность сети определяется ее техническими ресурсами, числом связей между элементами и символическим содержанием. Ценность и прогресс сети традиционно определяются рядом закономерностей, основными из которых являются закон

¹ См.: Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология (под ред. В.Л. Инноземцева). М., 1999. С. 494-505; Кастельс М., Киселева Э. Россия и сетевое сообщество // Мир России. 2000. № 1.

Мура, закон Меткафа и закон Рида². Знаменитый закон Мура, утверждающий удвоение числа транзисторов на полупроводниковой подложке каждые 24 месяца, говорит в том числе и о техническом потенциале сети, главными средствами обеспечения производительности которой являются ЭВМ. Увеличение вычислительной мощи ЭВС позволяет улучшить процессы обработки и выдачи запросов серверами сети, а рабочим станциям – быстрее отображать полученную информацию. Закон Меткафа отмечает возрастание ценности сети в зависимости от числа связей между ее узлами: ценность сети возрастает пропорционально квадрату ее узлов. Закон Рида утверждает, что ценность сети определяется не только числом связей между ее узлами, но и числом ее участников, которые наполняют данную сеть определенным символическим содержанием и на основе общности или различия этого символического содержания образуют сетевые общности. При этом возрастание ценности сети определяется экспоненциальным законом, а социальная составляющая сети обеспечивает основной прирост ее ценности: «Когда сеть наподобие телевизионной вещает что-то людям, ценность ее услуг возрастает линейно. Когда же сеть дает возможность отдельным узлам вступать в контакт (*transactions*) друг с другом, ценность возрастает в квадратичной зависимости. А когда та же самая сеть располагает средствами для создания ее участниками целых групп, ценность возрастает экспоненциально»³.

Таким образом, символическая и экономическая ценность сети действительно возрастает очень быстро. При этом эффект каждого закона накладывается друг на друга. Но, несмотря на этот рост, пока возможности сети в удовлетворении многих информационных потребностей весьма скромны, особенно в секторах узкоспециализированной информации. Как и любое средство коммуникации, рассчитанное в основном на массового потребителя, Интернет чаще всего предлагает ресурсы, востребованные большинством пользователей, а значит, специализированные сведения либо отсутствуют, либо доступ к ним ограничивается определенными условиями (платность контента, сложность доступа и проч.). С другой стороны, нельзя отрицать тот факт, что многие пользователи зачастую либо некорректно формулируют запросы, либо ищут несуществующие сведения.

Но с течением времени ситуация должна улучшаться, так как все больше число коммерческих и некоммерческих проектов ставят

своей целью развитие содержательного компонента сетей (проект Википедия, электронные библиотеки, научно-образовательные порталы и т.д.). Также стремительно увеличивается количество представительств различных компаний – производителей товаров и услуг. Но, тем не менее, разбираемая нами мифологема еще долгое время сохранит свой мифостатус, особенно для стороннего наблюдателя, хотя, бесспорно, возможности сети с каждым днем становятся более широкими.

Еще один распространенный миф об Интернете повествует об опасности заболевания Интернет-зависимостью. Согласно ему люди, часто пользующиеся сетью, попадают в группу риска и могут впасть в психологическую зависимость от сети.

Понятие Интернет-зависимости (*Internet Addiction Disorder*) было впервые введено в начале 1990-х для описания патологической, непреодолимой тяги к использованию Интернета. В августе 1997 список видов "нематериальной" зависимости пополнился: патологическое использование Интернета (*Pathological Internet Use*, сокращенно PIU) стало обозначением официально признанного психического расстройства⁴.

Эти исследования спровоцировали оживленную дискуссию о влиянии новых сетевых технологий на психику человека. Одним из главных ее результатов является констатация того факта, что сеть – это уже не виртуальный мир, каким он казался всего 5-7 лет назад, а реальность, в которой живет множество людей. При этом общественность постоянно будоражили выводами о «потерянном Интернет-поколении», нарастающей интернет-эпидемии и потере способности Интернет-людей быть адекватными в традиционных формах социальной коммуникации.

Исследование, проведенное позднее психологом Кимберли Янг (*Kimberly Young*), показало, что распространенность Интернет-зависимости сходна с распространенностью патологической азартности и составляет от 1 до 5% пользователей Интернета. Многие психотерапевты говорят, что Интернет-зависимость не есть самостоятельное заболевание. Как правило, этот диагноз свидетельствует о других, серьезных проблемах пациента – депрессиях, коммуникационных проблемах и др. Все они, на наш взгляд, так или иначе являются признаками неспособности справиться со стрессом и формами той или иной дезадаптации в реальной жизни. Генетически заложенный, но нерастраченный запас

⁴ См.: Петрова Н. От интернет-зависимости к интернет-терапии // http://medicininform.net/comp/comp_psych19.htm
© Илья Афанасьев

² Рейнгольд Г. Умная толпа: Новая социальная революция. М., 2006. С. 94-96.

³ Рейнгольд Г. Указ. соч. С.96.

© Илья Афанасьев

страстей человек стремится разделить с анонимным и виртуальным другим⁵.

Таким образом, Интернет-зависимость является не самостоятельным заболеванием, а скорее одним из видов проявления психологического дискомфорта современного человека в культуре постиндустриальной эпохи, которая очень часто характеризуется как эпоха потери смыслов, деградации морали и обострения проблемы отчуждения личности.

В целом можно сказать, что формирование мифологемы сети в современном массовом сознании находится в плоскости хорошо известной в социально-гуманитарной области проблемы «человек-машина». Причина такого положения дел кроется в «очаровании техники», притягательность и страх перед которой был выражен в полной мере в технологическом пессимизме. В работах Ж. Эллюля представлен образ «человека ошарашенного», теряющегося в искусственном мире среди телевизионных образов, огней рекламы и домашних гаджетов. В текстах Ж. Бодрийера искусственная среда, реальность третьего порядка, поглощает человека и делает его одиноким пленником нескончаемой вереницы симулякров. Искусственные пространства, включающие в себя (или имитирующие) все условия человеческого существования, ставят под вопрос онтологический статус человеческого бытия, поскольку делают невозможным живое общение. Коммуникация с удаленным другим психологически проще, а стремительное развитие интерактивных технологий делают коммуникацию человека с ЭВМ более «человечной». Если к этому прибавить фактор таинственности и «очарования техникой», то становится понятным источники и мотивы формирования мифологемы сети.

Являясь стремительно распространяющейся формой массовой и индивидуальной коммуникации, сеть, помимо того, что она обрастает мифами, сама становится средством создания и распространения мифов, включаясь в ткань современной мифологии. Мифы сети – это чаще всего мифы массовой культуры в целом, а также многочисленных субкультур, обживающих информационное пространство сети, хотя некоторые из них могут носить и индивидуальный характер или быть направленным на целевую аудиторию.

Функции сети как среды создания и циркуляции мифов возможны главным образом благодаря специфике Интернет-коммуникации. Эта специфика заключается в синкретичности

массовой и личной коммуникации. Кажущаяся простота их демаркации обманчива. Есть сегменты Интернета, соответствующие массовой коммуникации – электронные издания, новостные ленты, реклама. Существуют средства личной коммуникации – почта, чаты, форумы, мессенджеры, блоги.

При этом все массовые сегменты Интернета предусматривают обратную связь с реципиентом (гостевая книга, электронная почта и т.п.), а личная коммуникация органично включает в себя возможность массовой. Например, электронная почта предполагает как адресные, так и групповые или массовые (подписка) публикации, а также мобильные уведомления (SMS). Общение в чате, хотя и имеет личностные характеристики, всегда может стать источником массовой коммуникации: «...за любой двусторонней приватной интеракцией ...могут следить до тысячи человек, готовых в любой момент присоединиться к разговору»⁶. Еще ярче объединение массовой, групповой, личной и даже авто-коммуникации демонстрируют блоги (LJ).

Таким образом, синтезируя массовую, групповую и личную коммуникацию, Интернет оказывается принципиально новым и уникальным видом коммуникации. Он далеко выходит за рамки средства массовой информации и всемирного справочника и является, по сути, средой для общения.

Отсюда понятно, как Интернет-коммуникация создает благоприятные условия для современного сетевого мифотворчества. Это мифотворчество можно рассматривать как часть процесса социального творчества вообще, зависящего от типов и целей сетевого взаимодействия личностей.

Самым распространенным способом сетевого мифотворчества является процесс саморепрезентации личности в сети. Бытие в сети возможно только посредством «аватара» – виртуального субъекта, представляющего своего создателя. Виртуальная личность представляет собой совокупность некоторых признаков, выраженных в символической форме. Несколько символов, разделенных, например, знаком «@», – единственный признак присутствия личности на просторах Интернета, которое настолько фрагментарно и случайно, что даже само наличие этих знаков еще ни о чем не говорит: от них можно в любой момент отказаться, поменяв их или просто удалив из базы данных сервера. Субъект воспринимает Другого как текст на экране, в лучшем случае это могут быть

⁵ См.: Петрова Н. Указ. соч.
© Илья Афанасьев

⁶ Бакуев Г.П. Гиперперсональная коммуникация: вызов традициям? // Коммуникация и конструирование социальных реальностей. СПб., 2006. С. 345.
© Илья Афанасьев

фотографии, видео- или аудиофайлы, но в любом случае – это поток символов неизвестного и неконтролируемого происхождения. «...Internet дает свободу идентификации: виртуальное имя, виртуальное тело, виртуальный статус, виртуальная психика, виртуальные привычки, виртуальные достоинства и виртуальные пороки»⁷.

Еще одна особенность Интернет-коммуникации связана с технологическим прорывом последних лет в сфере беспроводных технологий передачи данных. Сетевые общности имеют весьма существенное преимущество перед традиционными формами социального творчества: если последние для собственной реализации требуют единства времени, места и действия, то для первых выполнение такого условия совсем необязательно. Опосредованные формы электронной коммуникации позволяют участникам не вступать в непосредственные отношения друг с другом и при этом добиваться синхронности действий и достижения общих целей. Это позволяет объединять людей, разделенных многими километрами, географическими и часовыми поясами, обеспечивать открытость объединений, добровольность участия в них и свободу вступления и выхода. Кроме этого, стоит принять во внимание, что по прошествии всего одного десятилетия, глобальная сеть, только сформировавшись, уже переживает свою первую революцию. По мнению Г. Рейнгольда⁸, ведущим фактором данной трансформации служит стремительное становление и взрывообразное развитие беспроводных сетевых технологий. Эти технологии мобильного Интернета, такие как WAP-GPRS-EDGE (стандарты передачи данных в GSM-сетях второго поколения), GPS (система глобального позиционирования), сети стандарта WiMAX, строящиеся сети GSM 3G. Эти технологии обеспечивают свободу построения сетей, и соответственно свободу ее узлов и конечных пользователей, уменьшая, таким образом, зависимость от пространственно-временных факторов.

Беспроводная связь с одной стороны увеличивает степень включенности субъекта в обе реальности (реальную и виртуальную) одновременно, с другой – еще больше разрывает пространственно-временной континуум, открывая тем самым большие возможности для мифотворчества. Особенно это касается пространства: известны случаи, когда пользователи, участвующие в Интернет-коммуникации достаточно продолжительное время, с удивлением обнаруживали, что сидят в одном компьютерном классе и даже за соседними ЭВМ.

Такой сложный путь передачи информации между людьми неизбежно приводит к падению степени ее верификации, а значит различные умышленные или неумышленные «помехи» делают канал коммуникации более уязвимым, а конструирование мифов – более легким.

Что касается времени, то с помощью сети также можно в некоторой степени нарушить его течение. Благодаря технологиям хранения и обработки информации, многие сайты и странички в сети выглядят вполне актуальными и живыми, несмотря на то, что зачастую они не обновляются годами. Тем не менее, они способны успешно создавать «эффект присутствия», нарушая восприятие последовательности событий. Все чаще наблюдаются случаи «живых» сайтов ныне покойных создателей (ЖЖ И. Кормильцева, сайт Г. Бачинского). При этом понятно, что с ростом числа сайтов и пользователей вообще будет расти и «мертвая зона» сети.

Зачастую сетевая личность сама становится первомифом или «мифом всех мифов», вокруг которого конструируется целая система виртуальных символов. При этом источником такой мифосистемы может служить как сам автор, так и присоединившиеся к нему другие.

Вообще, коллективное мифотворчество в сети, более результативное как по охвату аудитории, так и по времени жизни мифов, зачастую носит характер своеобразного сетевого «флеш-моба». Создание, принятие и распространение сетевых мифов выполняют традиционную для мифа как такового идентификационную функцию, дающую личности почувствовать свою принадлежность к некому виртуальному сообществу. Наиболее популярные сообщества достаточно быстро перерастают в субкультуры, распространяющиеся среди несетевого населения (www.udaff.com, www.halbot.ru, www.oreg.ru и множество других).

Создание таких сообществ есть не просто инструмент идентификации и объединения по интересам. Внутри этих сообществ (как в реальных коллективах) происходит неизбежная стратификация членов сообщества согласно выполняемым ролям, правам доступа к информации и степени влияния на его функционирование. Статус определяется, как правило, либо степенью участия индивида в общем деле (основатель, активный участник, модератор, спонсор и т.п.), либо степенью владения информационными технологиями (администратор). Особой мифологичностью обладает фигура администратора сети, или «админа». Эта таинственная личность, которой подчинены и сами компьютеры, и пользователи, и даже в некоторых случаях люди, занимающие более высокий статус.

© Илья Афанасьев

⁷ Иванов Д.В. Виртуализация общества. СПб., 2000. С.62.

⁸ См.: Рейнгольд Г. Указ. соч.

Уникальность и значимость статуса администратора способствует рождению сакрализованной системы мифов с образом админа-шамана как посредника между людьми и сетью.

Если с кибер-шаманами не все так просто и процесс демифологизации данного образа предполагает прохождение индивидуального пути познания секретов сети, то демифологизация социального статуса в Интернет-сообществе достигается главным образом путем установления этических и технологических кодексов, регламентирующих общий порядок сетевых коммуникаций. Это может свидетельствовать о большом потенциале сети не только как сферы мифотворчества, но и среды, в которой мифы могут успешно развенчиваться.

Другой путь мифотворчества – сознательное создание заведомо виртуального персонажа, который в сети живет своей собственной жизнью, зачастую мало связанной со своим автором. Цели данного творчества могут быть весьма разнообразны: от традиционной самопрезентации, создания некоего круга единомышленников или субкультуры (www.mult.ru – знаменитая Масяня и сообщество флудеров), до выражения своей социальной позиции и попытки повлиять на общественное мнение (например <http://vladimir.vladimirovich.ru>). Знаменитый Медвед и его друзья: Зайчег, Красавчег и прочие персонажи (орфография полностью сохранена) являются также мифическими персонажами, продуктом коллективного Интернет-творчества.

Все описанные стратегии представляют собой главным образом текстовые практики сетевого мифотворчества. Но новое поколение сетевых технологий, удешевление и увеличение скорости передачи трафика позволяют говорить о новом поколении Интернет, web 2.0. С помощью этих технологий происходит визуализация различных образов средствами мультимедиа. Главным образом это касается компьютерных игр, в которых разрабатываются целые фантастические игровые миры, зачастую строящиеся по классическим канонам мифа. Тематика игрового мифотворчества чаще всего направлена либо на технологическое будущее («*Starcraft*», «*Warhammer*»), либо на далекое геройское архаическое прошлое («*Warcraft*», «*Heroes of Might and Magic*», «*World of Warcraft*»), также большой популярностью пользуются игры, связанные с постапокалиптической тематикой в стиле киберпанк («*Fallout*», «*S.T.A.L.K.E.R.*», «*Ex-Machina*» и др.), в которых архаические мифологические сюжеты органично накладываются на технологические достижения.

Особую популярность в последнее время завоевали игры, в которых в игровом мире действуют персонажи, которыми управляют

реальные люди (первой из этой плеяды стала «*World of Warcraft*» снискавшая бешеную популярность). Взаимодействие происходит посредством сетевых технологий. Перед играющим открывается целый мир, со своими правилами, персонажами и отсутствием достаточного прямолинейного игрока – искусственного интеллекта. Виртуальные персонажи могут объединяться в группы, выполнять различные задания, воевать друг против друга за право первенства или просто за сокровища.

Подводя итоги, следует отметить, что, благодаря массовости Интернет и все большей доступности сетевых технологий для пользования и усложнения их сущности, восприятие сети в качестве мифической структуры будет только возрастать. Если учесть, что возможности Интернет по созданию, тиражированию мифологических образов массовой культуры далеко не исчерпаны, то мифотворчество в сети будет принимать все более массовый характер, вовлекая в этот процесс огромное число пользователей.

Игра

*Ночи реально короткие.
Никто не спит.
Снов тоже нет.*

Р.Костер

Широкая известность и популярность в современной гуманитарной мысли идей Й. Хейзинги и многочисленной армии его последователей освобождает нас от необходимости обосновывать как игровой характер культуры вообще, так и важность феномена игры в культуре в частности. А посему мы остановимся на одной из разновидностей игр, без которой сегодняшнюю повседневность представить довольно сложно. Речь пойдет о компьютерных играх, благодаря которым современный индивид имеет возможность прочувствовать (эпизодически и систематически), что означает тезис А.Ф. Лосева «миф есть жизнь». Наличие компьютерного игрового опыта в том или ином объеме становится атрибутивным для современного человека, привнося в его культурный багаж соответствующие мифотворческие и мифологические элементы, которые в таком качестве оказываются заманчивым материалом для массовой культуры, обеспечивающей их тиражирование и воспроизводство.

Современная виртуалистика предлагает различные варианты ответов на вопросы о природе игровых миров, их характеристиках и свойствах, что, впрочем, никак не отражается на их рекреационном потенциале. Технологии трехмерных изображений и мультимедийные возможности компьютера позволяют пользователю на часы погружаться в искусственный мир и непосредственно действовать в нем с помощью специальных сенсорных устройств, связывающих его движения с аудиовизуальными эффектами и заменяющих зрительные, слуховые, осязательные и моторные ощущения на соответствующие имитации. Последние носят комплексный характер, обеспечивающий высокую степень реализма переживаемых субъективно событий. Разумеется, эта степень может существенно варьироваться в зависимости от характеристик программного обеспечения, технических параметров компьютера, таланта сценариста, гейм-дизайнеров и т.п.

Технологически компьютерная игра состоит из двух компонентов – так называемого «графического движка» и «игрового мира». Первый представляет собой программу, направленную на создание у игрока эффекта присутствия в виртуальном мире.

Компьютерная графика создается с таким расчетом, чтобы человек мог воспринимать «картинку» на мониторе как объемное пространство, в котором он перемещается и совершает определенные действия.

Существенную роль на вовлечение в компьютерную игру, ее восприятие и мотивацию участия оказывает «игровой мир», характеристики которого определяет сам вид игры. Е. Лебедева выделяет следующие распространенные виды компьютерных игр: экшны, ролевые игры, симуляторы (в том числе и моделирующие повседневную жизнь), стратегии, квесты, игры, изобретенные раньше компьютера (шахматы, карты), различные обучающие игры для детей, а также электронные игры, реализованные в виде специальных устройств («Тетрис», тамагочи)¹.

Если пристрастие к карточным играм, например, определяется азартом и риском (сложно представить себе игрока, лишённого психических патологий и при этом отождествляющего себя с картами или указателем мыши), то для других видов компьютерных игр характерна иная ситуация. Здесь игровой мир не имитирует реально существующие объекты (игровой стол, карты, шахматы и т.п.), подменяя их изображениями. Его содержанием оказывается то, что не существует в объективной реальности.

Графический движок с помощью графики, звука и анимации обеспечивает ощущение достоверности происходящего в игре на уровне чувственности, активизируя деятельность органов чувств. Однако восприятия и их комплексы не могут превратиться в «мир» без смыслового и событийного контекста. Действия в условиях мультимедийной среды станут действиями в условиях другого мира только при наличии определенных закономерностей, играющих ограничительную роль для поступков игрока, а также цели и средств ее достижения. Мир должен быть упорядочен «до» вхождения в него пользователя, благодаря чему к нему можно будет адаптироваться, изучать его и покорять. Иначе говоря, нужен яркий и убедительный миф, превращающий двигающиеся картинки в мини-вселенную.

В первую очередь это относится к играм, в которых действие происходит от первого лица (ролевые компьютерные игры, экшны). Организация их игровых миров опирается на архаический (дописьменный) мифологический опыт конструирования времени, пространства, пути героя, характера и вида встречаемых им персонажей. Рассмотрим все эти элементы подробнее.

¹ См.: Лебедева Е. Человек играющий // Столичные новости. № 40 (377). С. 24.
© Софья Тихонова

Время. С точки зрения периода, время игры, подобно мифологическому, выключено из истории и представляет собой этап рождения или воссоздания космического порядка силами героя. Это или далекое прошлое, или постапокалиптическое будущее, или мифическое «давным давно, когда ...» (*once upon a time*). Важнейшей характеристикой такой эпохи является возможность взаимодействия с существами, не встречающимися «по эту сторону» (богами, мертвыми, чудовищами, инопланетянами), с целью восстановления мирового порядка.

Направленность времени в компьютерных играх также соотносится с мифологическим временем. Хотя игра предполагает линейное направление от начала к концу, ее время потенциально циклично. Игрок движется через серии этапов (победа над противником, обнаружение и применение определенного объекта, разгадывание загадки, восстановление сил – порядок и частоты произвольны) в темпоральном отрезке от начала до конца уровня. Конец одного уровня оказывается началом следующего, пока не будет пройден финальный, завершающийся победой. Поскольку проигравший как бы отбрасывает игрока назад, к началу уровня или моменту сохранения игры, серии этапов замыкаются в повторяющиеся циклы до окончательной победы. Впрочем, победитель также может замкнуть цикл и начать игру заново.

Переход от уровня к уровню также характеризуется сопряженностью с мифологическим временем: «Миф в своей заключительной части фиксирует скачкообразный переход из одной пространственно-временной системы в другую, от единичности событий мифологических к повторяемости профанных»². Межуровневый переход накладывает эталонный, предусмотренный разработчиком вариант прохождения уровня на индивидуальный вариант игрока, включающий комбинации успехов и проигрышей и начинает Новое время следующего уровня.

Пространство. Топология пространства игр строится по мифологическому противопоставлению своего и чужого. «Своими» являются места начала и финала игры, зоны безопасности (лагерь, шатер и т.п.), где игроку не угрожают хтонические силы и где можно восстановить «боеготовность». Впрочем, «своя» территория может быть вынесена разработчиками за рамки игры ради большего напряжения. Тогда игра оказывается сплошным Диким полем, где покой может только сниться. Характер места, его маркированность в

² Неклюдов С.Ю. Структура и функции мифа // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 24.

качестве чужого определяет и характер населения – людям в царстве хаоса делать нечего. Если среди всевозможной нечисти и появляются человеческие индивидуумы, их социальный статус всегда оказывается маргинальным.

Как и положено пространству мифа, территории игры неоднородны, качественно отличаются друг от друга благодаря наличию объектов или персонажей (аналоги помощников волшебных сказок, представляющих собой, согласно В.Я. Проппу, рудименты тотемических предков-животных), позволяющих игроку преобразовывать виртуальный мир. Разумеется, магия в компьютерных играх всегда носит инструментальный характер: игрок может воздействовать на персонажей и объекты в обход установленных «обычных» правил, т. е. «сверхъестественно», с помощью особых объектов и манипуляций. Название объекта и его графическое изображение – телепортер, ковер-самолет, серый волк – не имеет особого значения, поскольку его сутью является выполнение конкретной функции преодоления препятствия. При этом от игрока часто не требуется даже достижения определенного игрового статуса, предполагающего обретение «магических» навыков и способностей.

Разнородность территорий игры определяет специфику возможных/обязательных событий, происходящих в их границах. Но все они направлены на упорядочение хаоса и неважно, в какой форме («зачистка», освоение, перестройка) оно осуществляется. Игрок, почти ритуально повторяя космогонию, присваивает территорию игры, творя ее заново. Поэтому, как отмечает Г. Петрусь, «начало пути героя (компьютерной игры – С.Т.) – центр святости; по мере удаления от Центра Хаос все возрастает, с каждым новым уровнем монстры становятся все свирепее, а победа дается все труднее»³.

Характерным свойством пространства компьютерной игры является его многоуровневость. Высший уровень всегда соотносится с последним кругом ада, обеспечивая возрастание психических и в меньшей степени физических затрат играющего, поскольку расхождение представления о погружении в виртуальность как чистом странствии души не освобождают его от вполне конкретной мышечной работы. По мнению И.В. Бурлакова, компьютерные игры чаще всего представляют собой именно тяжелую и упорную работу⁴. В итоге игрок оказывается не развлекающимся, а живущим в игре субъектом.

Путь героя. Путь героя, вокруг которого строится сюжет игры, так или иначе реализует мифологические универсалии инициаций

³ Петрусь Г. Агрессия в компьютерных играх // <http://psy-games.narod.ru/pheno/ag.htm>

⁴ См.: Бурлаков И.В. Homo gamer. Психология компьютерных игр. М., 2000.

(тайна рождения, отлучение, испытание, обретение помощников и магических атрибутов, инициация). Первые две редуцированы, игры предлагают либо готового героя, с которым игрок отождествляет себя, либо дают возможность конструировать его самостоятельно из заданных параметров (пол, раса⁵, возраст, способности, специальность, внешность).

Построив свое виртуальное тело («Я?»), игрок начинает свой путь, содержанием которого оказываются комбинации остальных универсалий. В результате игры, несмотря на графические различия, субъективно переживаются одинаково: герой-одиночка в запутанном лабиринте уничтожает чудовищ⁶.

Важным элементом пути героя оказывается частая игровая смерть героя, гарантировано «временная» и неправильная (поскольку является результатом ошибочных действий игрока). Идея «правильной» героической смерти, как впрочем и идея мирной естественной смерти, в игре в принципе абсурдна. Поскольку игрок, вступая в игру, оказывается «на том свете» мира мертвых, умереть он уже не может – по законам мифологии он и так магически мертв. Но поражение остается для него по-прежнему реальной угрозой прекращения действия⁷. «Игровая смерть» всегда сопряжена с фактом проигрыша, поэтому более жестока и неотвратима: умолять программу так же бесполезно, как змея Апопа. Любая дипломатия бессмысленна.

Можно преодолеть смертельную задачу в новом матче, но продолжить начатое действие, «войдя» в него, нельзя. Поэтому проигрыш («смерть») и вызывает такую досаду, чем стимулирует возвращение в игру. Однако в отличие от героя мифов, субъект игры не ограничен одной жизнью⁸. Игровая смерть, разумеется, не приносит игроку физических страданий, но может переживаться весьма эмоционально, и потому выступает элементом обучения. Она обязательно несет потерю игрового статуса, и даже частое сохранение игры (которое, кстати, требует «выхода» из игрового мира и потому неприятно) меняет немного – мотивация на возвращение в игру

возрастает. В итоге «умирание» позволяет накопить необходимый опыт и в конце концов пройти лабиринт Минотавра.

Путь героя предполагает накопление количественных характеристик игрового статуса, связанных с истреблением монстров, преодолением препятствия и т.п., что обеспечивает изменение характеристик качественных – переходов на другой уровень, неизбежно сопряженных с повышением статуса.

Особенности пути определяются также в зависимости от того, какую стратегию развития персонажа выберет игрок. Обычно (как для компьютерных игр, так и для архаической мифологии) речь идет о двух стратегиях: война или мага (шамана). Впрочем, со временем компьютерные игры стали предлагать собственные, основанные на литературе жанра фэнтези вариации второй стратегии. К ним относятся классы персонажей, косвенно связанные с магией. Это, например, паладины (обладающие, как правило, возможностью лечения, а также обнаружения зла), жрецы (имеющие свои наборы заклинаний и свободные от некоторых ограничений магов), клирики (от жрецов отличаются специализацией по лечению/воскрешению) и колдуны (осуществляющие элементарные заклинания при помощи подручных средств).

В целом магическая стратегия используется игроками реже. Тем не менее в играх предусмотрены система каст магов, а также принадлежность к разным школам или направлениям магии, магические книги с заклинаниями, соответствующими специализации владельцев, предметы, наделенные магической силой (правда, как упоминалось выше, далеко не требующие от своего владельца «магических» способностей), а также некоторые специфические ограничители, как, например, ограничение на количество заклинаний мага текущего уровня или необходимость длительное время запоминать заклинание перед его применением.

Инструментальность компьютерной магии все чаще воспринимается игроками как недостаток игры, поскольку не дает «переживать» магический статус. Карьера воина более прозрачна, поскольку дает возможность довольно адекватно (*Quake III*, например) почувствовать упоение боем. Власть над стихиями и строем мироздания не менее заманчива. Но осуществить ее в виртуальном мире, пожалуй, не проще, чем в реальности⁹, поскольку технологически нельзя воссоздать нечто (в нашем случае – мистический опыт магического искусства), неопределимое с помощью рациональных методов познания.

⁵ Раса в этом случае трактуется крайне широко и включает в себя разные «биологические» виды и их разновидности: обитатели разных планет, эльфы, орки, киборги и т.д.

⁶ См.: Бурлаков И.В. Указ. соч. С. 11.

⁷ «Процесс умирания прост и нагляден: ракурс плавно меняется, персонаж теряет возможность двигаться, виртуальный мир виден с позиции лежащего человека... Чтобы «ожить», достаточно нажать клавишу «Пробел». Игрок окажется живым и невредимым в точке входа на «уровень»» (Бурлаков И.В. Указ. соч. С. 31).

⁸ И.В. Бурлаков приводит следующий ответ пятилетнего ребенка на вопрос матери о том, боится ли он Терминатора: «Это зависит от того, сколько у меня жизней и какое вооружение» (Бурлаков И.В. Указ. соч. С. 54).

© Софья Тихонова

⁹ Артемьев К. Магия в играх или Сделайте нам красиво! // Игромания. 2002. №5(56). С. 17.

© Софья Тихонова

Финалом пути является победа. Выражается она в покорении мира, обретении бессмертия, магического объекта, похищенного субъекта (принцессы), освобождении от чудовищ, и, самое главное, в исчерпании мира игры. Статус игрока на выходе максимально высок, на входе – минимален.

Встречаемые персонажи. Как упоминалось выше, чужая земля компьютерной игры может быть населена только враждебными монстрами. Сам вид таких существ должен не оставлять сомнений в их чудовищности и опасности. На первый взгляд, компьютерные игры абсолютно всеядны в отношении своего населения. «Их миры населяют ожившие мертвецы и мечущие огненные шары демоны, механические упыри, отсасывающие кровь и гигантские пауки с пулеметом под брюхом, акулы и человек-танк»¹⁰. Однако «рекрутинг» монстров идет по трем направлениям. Во-первых, заимствование персонажей из культурной традиции. Такая эксплуатация существ и их названий из мифологических и художественных произведений ограничивается наиболее привычными для массовой культуры героями. Они узнаваемы и относительно предсказуемы – драконы летают и испепеляют, вампиры «обескровливают», лишая сил, колдуны доставляют неприятности заклятиями, Джек-потрошитель следует своему призванию.

Во-вторых, использование бионических форм тела. Чаще всего используются тела морских животных и насекомых, увеличенные в размере и способные действовать в нехарактерной для них среде (например, воздушной вместо водной). Таковы *Head crab* и *Ichthyosaur* из «*Half-Life*». Иногда используются не тела, а отдельные органы (*Tentaculat* – инопланетный фиолетовый мозг в *UFO II*)¹¹.

В-третьих, к человеческому телу добавляются механические устройства, совмещающие человека и машину, человека и оружие.

Получаемое в итоге многообразие действующих лиц заставляет игрока при различении живых и неживых объектов ориентироваться на движение. Живым воспринимается то, что движется как живое. Движущейся объект потенциально опасен, а потому бестиарий игры должен быть уничтожен. Надо отметить, что встреча с монстрами происходит в соответствующей обстановке. Темное подземелье, тревожные звуки и мрачная музыка создают ощущение опасности до «контакта».

Базовые элементы игровых миров не просто напоминают архаические мифы. Они делают возможной жизнь в другом, пусть «квази-», но все же социальном пространстве по другим законам. С помощью рассмотренных приемов организации мира компьютерной игры ее территория оказывается для игрока местом оживления мифа. Игра возможна только в случае принятия ее правил, поскольку любые попытки демифологизирующей критики в момент игровых действий приведут к проигрышу. Результатом рассуждений на тему несуществования орков, киборгов или других монстров во время их атаки станет монитор, залитый несуществующей кровью *alter-ego* игрока.

Разумеется, не для всех жанров компьютерных игр характерна последовательная реализация принципов архаической мифологии, свойственная играм-экшнам. Однако так или иначе мифологические мотивы могут эксплуатироваться везде. Так, квесты («*MYST*», «*Кирандия*», «*Фантасмагория*», «*Пророк и убийца*», созданная по сценарию П. Коэльо, «*Колобки*») заимствуют персонажей и реалии существовавших мифологий.

Стратегии («*Герои меча и магии*», «*WarCraft*», «*StarCraft*», «*Эпоха Империй*», «*Эпоха Мифологий*», «*The SimsCity*», «*Цивилизация*» и т.д.) предлагают более изощренный вариант. Включая в свои игровые миры те или иные мифологические реалии, они опираются на мифологему всемогущего искусного божества, которым игрок может стать. Иначе говоря, эти игры позволяют индивиду примерить роль демиурга и ощутить, как трудно быть богом. Например, игра «*Цивилизация*», которую, несмотря на название, можно рассматривать как уникальную иллюстрацию формационного подхода к историческому процессу, строится на допущении возможности трансисторического существа, управляющего развитием конкретной цивилизации. По логике игры, демиург ведет богоизбранный народ к мировому господству и процветанию в ущерб конкурентам.

Разновидности игр-симуляций, имитирующих повседневную жизнь («*The SIMS*», «*The SIMS 2*»), опираются на мифологию обыденности. Игрок управляет одним или несколькими человечками (симами), которые должны ходить на работу, обустроить свое жилище, строить взаимоотношения с другими симами. Если персонажи не устроены в жизни, если их мечты и стремления не реализуются, они будут грустить и страдать. Фактически развитие сюжетов строится на мифах о том, какой должна быть человеческая жизнь.

¹⁰ Бурлаков И.В. Указ. соч. С. 73.

¹¹ См. подробнее: Кабанов М. Монстры как они есть // <http://www.homepc.ru/offline/2000/43/4058>.

Рассмотрение мифотворческих практик на примере компьютерных игр будет неполным, если остановиться только на их содержании. Необходимо также обращение к субъектам этого процесса. Компьютерные игры являются коммерческим продуктом, товаром. Любая популярная игра находится в производстве не один год. Разработчик должен не только обеспечить потребителю привлекательный интерфейс и захватывающее содержание, но и предугадать изменение массовых компьютеров (наиболее типичные на планируемый период технические параметры). Если это удастся, то игра использует все возможности наиболее массовых в данный момент компьютеров и не требует от игроков больших вложений в машинное обновление. Ошибка приведет к снижению тиража и потере денег, так как игра будет выглядеть примитивной по сравнению с конкурирующими аналогами. Неверное развитие игрового мира также снизит конкурентные преимущества. Таким образом, развитие игры определяется треугольником производитель – техника – потребитель.

Определение потенциальной технической базы дополняется обращениями к пожеланиям пользователей, определяемым с помощью маркетинговых исследований. Мода на игровые миры определяется общим контекстом соотношения авангарда и мейнстрима массовой культуры и становится важным фактором трансформации мифологии игрового мира. Мифы игр оживают после жесткой конкурентной борьбы и естественного отбора. Таким образом, к явным субъектам игрового мифотворчества (разработчик) присоединяются дополнительные (потребители) и косвенные (субъекты других мифотворческих практик).

Однако такое распределение ролей, вероятно, окажется недолгим. За последние десять лет компьютерные игры эволюционировали в сторону ухода от лабиринта для одиночки. Это стало возможным благодаря появлению сначала сетевых (локальных) игр, а затем и многопользовательских сред. Локальные игры сделали возможным появление врагов, наделенных свободной волей, и командных игр, так сказать, отголосков коллективных инициатив. Многопользовательские среды сделали игры такими же непредсказуемыми и уникальными, как сама жизнь.

«Словарь прикладной интернетики» определяет многопользовательскую среду как компьютерную программу, создающую текстовую среду, в которой пользователь может

практиковать различные типы поведения (например, ролевою игру)¹². Согласно «Визуальному словарю», многопользовательская среда, выступая разновидностью телеконференций, по существу является расширяемой самими пользователями виртуальной реальностью, доступ к которой имеет множество участников. Примечательно, что возникла многопользовательская среда как сетевая приключенческая игра в стиле «фэнтези»¹³.

Сочетание компьютерной игры с многопользовательской средой, характерное для многих современных игр, позволяет пользователям играть друг с другом через Интернет или локальную сеть, либо стать абонентом одного из многочисленных игровых серверов, открытых в Интернете. Возможно также размещение в Интернете и собственного игрового сервера, куда могут быть приглашены любые лица для совместного проведения досуга.

Миры компьютерных игр входят в Интернет и становятся его привычным содержанием. Игровые фрагменты Интернета доступны многим миллионам людей, при этом смыслом их «визитов» не всегда является собственно игра.

Компьютерные игры на базе многопользовательских сред (Глобальные Многопользовательские Игры – Massive Multiplayer Online Games, MMOGs) строятся не только на более или менее совместных действиях участников, но и в коммуникации между ними. Игроки могут обмениваться сообщениями во время игры, передаваемыми по принципу чата, и после нее – на форумах игровых серверов. Медиа-среда игры превращается в средство самовыражения игрока и одновременно в способ коммуникации. Даже перестав собственно играть, люди могут длительное время общаться на околоигровые темы в новом игровом пространстве, посещать форумы, узнавать новости, поддерживать контакты и т.п.

Основой игры, таким образом, оказывается коммуникация. Укладываясь в рамки сетевой революции, многопользовательские среды приводят к «сращению» виртуального и реально социального. Уход в виртуальность становится более мягким, предоставляя индивиду большое количество альтернативных социальных связей.

А. Насонов так охарактеризовал процесс «социализации» игровых миров: «Из игровых пространств, основанных на современных информационных технологиях, они превратились в полнофункциональные мини-сообщества со своими внутренними

¹² См.: *Словарь прикладной интернетики* / С.А. Нехасев, Н.В. Кривошеин, И.Л. Андреев, Я.С. Яскевич // <http://www.rol.ru/files/dict/internet/index.htm>.

¹³ См.: *Визуальный словарь* // <http://jur.vslovar.org.ru/15767.html>.

экономическими и социальными системами»¹⁴. Общее число участников подобных проектов во всем мире демонстрирует экспоненциальный рост (статистические исследования рынка и аудитории ММОГ опубликованы на сайте <http://www.mmogchart.com>). Опираясь на информацию крупнейшего индустриального Интернет-сайта Gamasutra, Насонов отмечает 30% рост (с 2004 по 2006 гг.) подписчиков различных Интернет-игр в одном только Китае, где их количество на январь 2006 г. достигло 26,3 млн человек. Социальные отношения в ММОГ тесно переплетены с экономическими – виртуальные объекты игр («золотые монеты», «волшебные палочки», «боевые мечи», «доспехи» и «фотонные двигатели») превращаются в товары, которые покупаются и продаются на крупнейших Интернет-аукционах за реальные деньги. Порождаемый играми товароборот исчисляется сотнями миллионов долларов США.

Поскольку запросы игроков оказываются все более изощренными и непредсказуемыми, ММОГ развиваются в сторону синтезирования традиционных компьютерных жанров. Активные действия игрока (войны и освоения) сопровождаются квестами различной степени сложности. На основе опыта игр-симуляций прорабатывается бытовая жизнь героев, к которой традиционные экшн-игры довольно равнодушны, внедряются элементы социального поведения героев. Вообще говоря, социальная жизнь игр усложняется – различные расы наделяются специфическим языком, появляются правила взаимодействия с конкретным классом существ, что усложняет игру, но делает ее весьма правдоподобной¹⁵.

Займствования из сферы стратегий позволяют игрокам создавать и развивать элементы игрового мира, поскольку ММОГ дают возможность вести целенаправленную деятельность за счет долгосрочного сохранения ее результатов – «возвращаясь» в игру, индивид обнаруживает в ее виртуальном мире изменения, произошедшие в результате действий других игроков.

Вообще говоря, ММОГ требует более четкой проработки пути героя. Определение «цели» игры (например, обретение божественной природы и/или бессмертия) предполагает наличие яркого отличия достигаемых промежуточных игровых статусов и соответствующих им возможностей, а достижение «цели» игры не связано с ее окончанием.

Массовый характер ММОГ и их социальность делают виртуальный игровой мир альтернативным – в его пределах можно

«существовать» немалую часть жизни без стойких изменений в психике, поскольку игрок интегрирован в человеческое сообщество. Впрочем, этот мир всегда открыт для мгновенного входа/выхода.

В.Ю. Михайлин определил структуру архаического сознания как револьверную: переход в другой магический статус обеспечивает молниеносное переключение на принципиально иную линию поведения: «При переходе в иную пространственно-магическую зону происходит моментальное переключение на иной поведенческий код, нивелирующий семантику определенной среды и, в свою очередь, адекватный расставленным в ней “культурным маркерам”»¹⁶.

Собственно, альтернативные миры делают возможным похожий молниеносный переход к другим условиям и правилам поведения мифологического характера. Правда, «револьвером» теперь оказывается не ритуал, а наличие технического устройства. Современный человек на собственном опыте осваивает скачки к разным мифологическим системам, каждая из которых в момент действия в ней воспринимается как единственно реальная. Р. Костер в своих тезисах о недостатках многопользовательских онлайн-игр обозначил эту ситуацию следующим образом: «Параллельные вселенные – в порядке вещей»¹⁷.

¹⁴ Насонов А. От role-playing к gold farming // <http://keepers.ru/forum/index.php?showtopic=10343>.

¹⁵ Например, проект «Mythica» Microsoft Games (www.mythica.com).

¹⁶ Михайлин В.Ю. Страхи и неуместность // Теоретический альманах Res cogitans # 1. Саратов, 2005. С. 81.

¹⁷ Сущность ММОГ: взгляд создателя // http://www.presentation.ru/news/news_14_03_06_14.html

Флэшмоб

А на Невский слетелась стая сапог,
А на Невском такая стоит кутерьма...
Ю. Шевчук

Творческий процесс всегда был одним из важнейших инструментов выражения как собственной человеческой индивидуальности, так и отражением норм и правил массового сознания, которые закреплялись в продуктах творчества. Для осуществления творчества необходима активизация всех духовных сил человека. В процессе вхождения в творчество идет постепенное повышение как интеллектуального, так и эмоционального уровня субъекта, а значит, процесс творчества предполагает напряжение всех психофизических сил индивида. Поэтому творчество может быть охарактеризовано как наивысшая форма интенсивного развития психоинтеллектуального уровня человека¹. Во время творчества человек переходит на качественно новую ступень восприятия окружающей действительности: он познает мир, осознает свое место в нем с позиций неведомых ранее новых перспектив. Создание нового влечет за собой нарушение сложившихся субъектно-объектных связей, приводит к трансформации реальности. В итоге индивид вынужден подгонять себя под реалии вновь созданного бытия.

Рассмотрение свободы как независимости индивида, проявляющейся в его творческой силе, позволяет определить свободу как созидание добра и зла. С момента возникновения состояния творческой активности наступает освобождение, так как индивид, сделав свой выбор между добром и злом и одновременно создавая норму, различающую добро и зло, начинает идти творческим путем. Творческая активность выступает как адекватная реализация свободно выбранных целей и намерений субъекта, как особая сфера позитивного содержания человеческой свободы. «Творчество раскрывает то, что человек утверждает в мире в формах собственной свободы»², а значит, тем самым разбивает оковы отчуждения.

Социальное творчество — это деятельность, направленная на преобразование социального мира в соответствии с потребностями человека. Социальное творчество выступает как диалог особых, уникальных субъектов, способных выступить со-творцами.

¹ Вакулич Н.Р. Свобода и творчество // Философия, творчество, культура. — Саратов, 1994. — С. 25.

² Там же. С. 27.

Возрастающая потребность в общечеловеческом, родовом единстве современного человека дополняется стремлением к объединению в сообщества, ценностно-нормативный материал которых становится ему опорой. Способ такого объединения и нормативно-ценностная база, лежащая в основе его целеполагания, выступают в качестве исходных компонентов новой социальной формы — продукта социального творчества.

Таким образом, современное социальное творчество — это ненасильственное создание людьми новых форм организации собственной жизни в соответствии со своими собственными предпочтениями. Социальное творчество отличается от индивидуального тем, что направлено на общественные отношения и не может осуществляться без согласования интересов всех вовлеченных в этот процесс людей. В этом отношении социальное творчество является противоположным полюсом отчуждения и угнетения, а также способом их преодоления. Отчуждению всегда противопоставит социальное творчество — актуальная способность Человека непосредственно творить историю, свой мир и себя самого.

Одной из важных черт современной социальной мифологии является феномен массового мифотворчества, приобретающего порой неожиданные формы. Строительным материалом для такого мифотворчества оказывается сама социальная реальность, представленная в комплексе социальных коммуникаций. На короткое время новые мифотворцы рекомбинируют правила социального взаимодействия, превращая их в мифологическое сообщение.

Ярким примером такого мифотворчества выступает феномен флэшмоба. Флэшмоб (от англ. *flashmob* - «вспышка толпы», «мгновенная толпа») — это технология, которая позволяет любому количеству людей, договорившись посредством Интернета, синхронно совершать заранее согласованные действия. На практике это выглядит примерно так: толпа неожиданно появляется в заранее установленной точке в заданное время. Затем участники акции совершают предварительно определенное действие, после чего быстро расходятся. Флэшмоб не преследует никаких целей, проводится просто для получения удовольствия.

Первый случай флэшмоба выглядел следующим образом. Скоординировав свои действия с помощью электронной почты и sms-сообщений, сто пятьдесят человек внезапно появились 17 июля 2003 г. в мебельном отделе одного из супермаркетов Манхэттена. Каждый попросил продать ему «коврик любви для загородной коммуны» ценой в десять тысяч долларов. Нестандартность ситуации способствовала крайнему изумлению со стороны продавцов и службы охраны.

Некоторое время спустя в центре Лондона 600 человек одновременно захохотали и разошлись. В Лувре 100 человек синхронно упали на пол. В Риме 300 человек вошли в книжный магазин и дружно попросили несуществующую книжку. В Берлине толпа собралась рядом с американским посольством. Все одновременно откупорили бутылки с шампанским и на протяжении трех минут в унисон выпивали «За Наташу!». В Денвере толпа в 400 человек рассредоточилась по нескольким этажам здания. «Пинг!» — кричали стоявшие внизу. «Понг» — отвечали им сверху.

Вскоре флэшмобы стали происходить в России. 17 августа 2003 г. в Санкт-Петербурге на перроне Московского вокзала двадцать человек встретили поезд Москва—Санкт-Петербург, держа таблички с надписями «Общество анонимных алкоголиков. Татьяна Лаврухина». 21 сентября 2003 г. в магазине бытовой техники на Московском проспекте к продавцу подошел человек, интересующийся большой аудиосистемой. После подбора подходящего варианта псевдопокупатель достал компакт-диск и попросил проверить с его помощью звук. Зазвучала танцевальная мелодия, и 50 покупателей, рассматривавших технику в разных частях зала, начали танцевать. Когда музыку выключили, толпа разошлась. В Одессе примерно 50 человек в черном простояли минуту молчания и возложили по два цветка к ногам резинового клоуна при входе в «Макдональдс»³.

Рассмотрим механизм организации флэшмоба. В секторах Интернета, поддерживающих обратную связь (специализированные флэшмоб-сайты, чаты, живые журналы), выносятся предложения о проведении конкретной акции, содержащее ее сценарий. Если сообщество, сформированное вокруг данного Интернет-ресурса, поддержит предложение (путем голосования, явного или даже молчаливого одобрения), то флэшмоб становится реальностью. Сценарий может быть результатом как индивидуального творчества, так и коллективного. В любом случае авторы остаются анонимными.

Несмотря на подчеркнута стихийный характер флэшмоба, отрицающий всякое персонифицированное руководство, он возможен только при единообразном поведении участников, когда индивидуальные импровизации сведены к минимуму. Поэтому участниками флэшмоб-акций были сформулированы несколько основополагающих правил, которые ни в коем случае нельзя нарушать:

1) отсутствие централизованного руководства. Никто не может персонифицировать власть во флэшмобе, а значит, каждый может стать координатором акции;

2) полная демократия. Акции проводятся путём голосования. Никто не обязан приходить на акцию, которая ему не нравится. Каждый волен проводить свои акции, если соберёт достаточное количество желающих принять в ней участие;

3) несовместимость с политикой. Акции флэшмоба не могут иметь политической направленности. Этим флэшмоб радикально отличается от альтерглобалистских акций, схожих с ним как по методам организации, так и по эстетическому оформлению;

4) полный отказ от любых денежных отношений. Никто не может взимать деньги за участие во флэшмобах и никто не может платить деньги за участие во флэшмобах;

5) полный отказ от освещения флэшмоба в СМИ. Так как основной задачей флэшмоба является желание удивить окружающих, как можно меньше людей должны знать о самом существовании флэшмоба. Все попытки СМИ выйти на связь с мобберами заканчиваются решительным отказом со стороны последних. Для предотвращения попадания СМИ на место проведения акции разработано несколько защитных механизмов;

6) полная деперсонификация. Участники флэшмоба должны как можно меньше знать друг о друге или, как минимум, не демонстрировать своего знакомства.

Показателен тот факт, что создатели правил никому не известны, так как эти правила одновременно генерировались во множестве центров флэшмоба по всему миру и быстро распространились через Интернет. Кроме правил был выработан ряд инструкций, касающихся методов реализации флэшмоба. В общем виде эти инструкции выглядят примерно так:

1) хорошо изучи сценарий и перечитай его за час до флэшмоб-акции;

2) синхронизируй свои часы в метро;

3) приезжай на место заблаговременно, но жди в отдалении, не провоцируй создания толпы;

4) не приезжай на флэшмоб в группе более двух-трех человек. Увидев знакомых перед акцией, не здоровайся и не общайся с ними;

5) не говори о флэшмобе, ни перед флэшмобом, ни во время флэшмоба, ни после флэшмоба;

6) окажись на месте десять секунд до начала флэшмоба;

7) строго следуй инструкциям в сценарии. Не выделяйся из толпы;

³ См.: Скабеева О. Выпьюшки в толпе: Азы флэшмоба // http://www.flashmob.ru/ShowArticle.asp?article_id=634.
© Софья Тихонова, Илья Афанасьев

8) не смейся!

9) на вопрос «Что здесь происходит?» отвечай: «Я здесь случайно... Все кричали — и я кричал»;

10) не оставайся на месте проведения акции после флэшмоба;

11) фото- и видеосъемку нужно вести крайне скрыто. Лучше вообще от нее отказаться.

Устойчивость правил проведения флэшмоба повышает требования к новизне его содержания. В этом отношении флэшмоб постоянно развивается, распадаясь на все новые формы и разновидности. Наиболее известны:

— *mob* (официальный моб) — флэшмоб-акция, проводимая после общего голосования и массовой рассылки сценариев всем зарегистрированным пользователям флэшмоб-сайта. Например: «Серая площадь. Холод. Кто-то ждёт, кто-то просто проходит мимо. Всё как обычно. Но вдруг появляются мобберы. У каждого из них в руках цветок. Все они улыбаются. Мобберы рассредотачиваются на площади по-одному, двое, трое и начинают гадать на цветке, но не так как обычно (любит, не любит). Отрывая лепесток, они всегда говорят «любит». С каждым новым лепестком улыбка всё шире и шире. Оторвав последний лепесток, мобберы берут его в ладонь и сказав «любит» в последний раз сдувают его (стебелёк положить в карман!). Мобберы исчезают, а площадь остаётся в редких лепестках»;

— *x-mob* (*experimental mob*) — является лабораторией флэшмоба и поиском новых форм существования движения, отличается высоким уровнем секретности и распадается на множество подвидов. К примеру, участниками лаборатории на www.fmob.ru был предложен такой сценарий, отличающийся от традиционного флэшмоба ярко выраженным распределением ролей: «В оживленном месте идут двое, несут стол. Потом останавливаются, ставят его и уходят. Другие случайные прохожие ставят на стол по одному предмету. Все предметы следуют в определенном порядке. Каждый следующий участник проходит мимо стола и что-то ставит лишь через несколько секунд после того, как отойдет предыдущий. Прохожие ставят: 3-й — скатерть; 4-й — 9-й — тарелки; 10-й — 15-й — вилки; 16-й — вазу; 17-й — цветы; 18-й — 23-й — стаканы... И так далее, пока стол не будет накрыт. Последний ставит табличку «СТОЛ ЗАКАЗАН». Затем по истечении 5-10 минут все начинает постепенно убираться в обратном порядке»;

— *n-mob* (нонспектакулярный *mob*). С помощью приближенных к повседневности заранее оговоренных действий, ничем не отличающихся от действий окружающих, участники пытаются смоделировать едва уловимое коллективное социальное пространство. Этот вид направлен на «нехимическое» достижение состояния

измененного сознания. Отсутствует задача произвести впечатление на внешнего зрителя. Действия участников настолько приближены к повседневности, что их образ начинает «мерцать». Становится непонятным, видят ли участники действия, выполняемые по сценарию, или это всего лишь действия обычного прохожего, случайно повторившего то, что написано в сценарии. Не так давно в Москве прошла следующая акция: в определенное время около памятника Пушкину появилась девушка с цветами, а напротив нее молодой человек с фотокамерой. Пока молодой человек возился с камерой, к девушке быстро стали подходить люди. Буквально через минуту рядом с ней стояло около сотни человек. После этого оператор быстро сделал несколько снимков, толпа подняла руки вверх и крикнула: «Мы вместе!», после чего мгновенно растворилась в московских переулках;

— *l-mob* (*long-mob*) — на протяжении длительного времени или пространства участники реализуют определенный сценарий, что позволяет перепрограммировать общепринятый распорядок жизни и напоминает определенный ритуал. Пример такого сценария: «Вы заходите в кофейню и видите стенд с рекламными открытками. *Free cards*. Вы берёте открытку, две, и... нет, не кладёте их в сумку. Вы садитесь за столик и пишете письма. Письма на открытках. Письма людям, о чём угодно, кому-нибудь. Вы допиваете кофе/чай и кладёте открытки обратно. Вы выходите с улыбкой. И ждёте ответа. Или не ждёте»;

— *i-mob* (*internet mob*) — общее название для всех видов акций, реализуемых в виртуальных публичных пространствах и не выходящих за пределы Интернета (*chat-mob*, *news-mob*, *voting-mob*). 8 февраля 2007 года около 35 мобберов из России вышли в Сеть, чтобы обсудить важнейшие политические проблемы современности на выбранном наугад интернет-форуме. По воле случая это оказался сайт англоговорящего сообщества www.itsallpolitics.com. В 19:00 участники акции мирно открыли три свои темы («Политика США по отношению к Ираку», «Европа не собирается давить с Украиной» и «Рассмотрение жизни и смерти с точки зрения закона сохранения энергии»), и потянулись разговоры. Проблемы с кодировками были легко решены установкой в браузере кодировки Кириллица (*Windows*) или Центральноевропейской. В тот момент онлайн находилось около 50 пользователей. Через 30 минут форум, вероятно не выдержав такого наплыва, вышел из строя на период 30 секунд. В техническом разделе была обнаружена тема, в которой некто выражал свое негодование. К этому времени на форум вернулись модераторы, и, видимо, посчитали, что темы на языках, отличных от английского, не имеют права на существование. Все обсуждения были безжалостно потеряны;

— *sms-mob* — введение в состояние абсурда объекта флэшмоб-акции с помощью массовой рассылки в его адрес нелепых текстовых сообщений, кроме того это могут быть акции, в которых активно используется мобильный телефон. Пример такого сценария: «Собираемся в людном месте. Мобильник обязателен!!! На час X все заводят будильники и ждут, пока телефон отзвонит минуту, и «снимают» трубку. Начинают разговаривать сначала тихо, как обычно, потом громче, еще громче и т.д., но не кричать, просто громко говорим. Но громкость нужно «увеличивать» не сильно быстро, растянуть на 5 минут»;

— *bookcrossing* (освобождение книг) — сознательное оставление книг в публичных местах с письменным посланием внутри о необходимости прочтения и дальнейшего «освобождения». Преследует создание некоей мистической сети из книг.

С позиций социального подхода флэшмоб может рассматриваться как продукт симбиоза новых форм социального движения и новых коммуникационных движений. Под первыми понимаются совместные действия различных социальных, демографических, этнических групп, объединенных общими целями, ценностями, системой норм, специфическими способами символизации своих ценностей, неформальным лидером. Эти действия направлены на поддержку социальных изменений или поддержку сопротивления социальным изменениям в обществе или в социальной группе.

Флэшмоб — дитя информационных технологий: «Чаще всего инструкцию к действию присылают на электронный ящик. Вместе с инструкцией обычно рассылается памятка. В ней содержится повторное предупреждение о том, что организаторов у флэшмоба нет, поэтому за противоправные действия, совершенные вами в период флэшмоба, вы будете отвечать сами»⁴.

Как чистая мифо-форма социального действия флэшмоб стала возможной только после осознания социального потенциала сетевой коммуникации. Не случайно социальный подход связывает возникновение флэшмоба с инновациями в социальной теории, а именно с публикацией цитировавшей выше книги Г. Рейнгольда «Умная толпа. Новая социальная революция» (2002 г.). Рейнгольд описал и систематизировал возможности использования различных современных систем связи для самоорганизации людей. Перевод «умная толпа», используемый в российском издании книги Рейнгольда, не совсем точен. Во-первых, рациональность традиционно

считается невозможным для толпы атрибутом, а во-вторых, слово «*smart*» означает не столько ум, сколько толковую расторопность, слаженность и быстроту. Лексическая сочетаемость предполагает комбинацию этих существительных не с толпой, а скорее, с роем.

В любом случае под этим термином Рейнгольд подразумевает совокупность людей, способных действовать согласованно, даже не зная друг друга. Индивиды, составляющие умные толпы, сотрудничают невиданным прежде образом благодаря имеющимся у них устройствам, которые обеспечивают связь и вычисления⁵.

В сущности, флэшмоб безусловно является «умной толпой». Более того, организовавший первый флэшмоб американский программист был знаком с работой Рейнгольда и использовал ее как источник вдохновения⁶. Но понятие умной толпы описывает технологию координации социальных действий, оставляя их цель и содержание за рамками. Эта же технология используется и движением антиглобализма, и различными террористическими организациями в политических и боевых целях⁷.

По мнению З. Баумана, одной из ведущих тенденций современного социума является активная трансформация от «общественного» к «частному». «Тезис о том, что «общественное» имеет тенденцию вытеснять «частное», утратил актуальность; дело обстоит как раз наоборот: именно частное вторгается в сферу общественного, вытесняя и изгоняя все, что нельзя полностью, без остатка перевести на язык частных целей и интересов»⁸. Если для отчужденного жизненного пространства характерна смешанность, неразличимость структур частного и публичного, то для жизненного пространства, возникающего в результате социального творчества, характерно доминирование частного. Возможность включения в разные пласты социального пространства позволяет индивиду самостоятельно выбирать «точки включения», комбинировать их в соответствии со своими потребностями и ценностями и вокруг них конструировать свое жизненное пространство.

Именно эти процессы очень сильно проявляются в флэшмобе. Массовость и одновременно оригинальность сценариев флэшмоба позволяет расценивать его как бессознательное стремление к единству с другими людьми, характерное для толпы. При этом акции флэшмоба

⁵ Рейнгольд Г. Умная толпа: Новая социальная революция. М., 2006. С. 8.

⁶ См.: Мень Е. Еще раз об умной толпе // Критическая масса. 2003. — №3. — С. 21.

⁷ См. подробнее: Тихонова С.В. Пространственные структуры эпохи «Пост»: Человек в глобализирующемся мире. Саратов, 2005.

⁸ Иноземцев В.Л. З. Бауман. Индивидуализированное общество // Вопросы философии. 2001. №8. С.172.

© Софья Тихонова, Илья Афанасьев

позволяют чудесным образом сочетать коллективизм с индивидуализмом, поскольку в них человек становится важной частью возникающего целого и вместе с тем остается сам по себе. «Флэшмоб выводит нас в другую плоскость. Если раньше искусством считалось, когда единицы творят для масс, во флэшмобе массы творят для случайных единиц»⁹. Он может выйти за пределы стереотипного поведения, стряхнуть с себя чужие правила, чувствуя себя при этом под защитой группы единомышленников. При этом анонимность участников и запрет на демонстрацию знакомств в их среде позволяет освободиться от издержек ожиданий, формируемых близкими отношениями.

Флэшмоб стоит особняком по отношению к профессиональному искусству, поэтому опирается на популярную эстетику медиа-среды. Самый наглядный пример – флэшмоб-акция «Матрица. Перезагрузка» (Токио), «эксплуатировавшая» эпизод одноименного фильма братьев Вачовски. Согласно ее сценарию улицы Токио наводнили толпы людей в черных костюмах и очках.

Флэшмоб помогает выразить людям свое отношение к общественным условиям и добавляет к повседневности новые, совершенно неожиданные краски. Как форма социального творчества он направлен на создание особой социальной ситуации, связывающей воедино риск и абсурд. Массовая акция, лишённая всякого смысла, позволяет ее участнику покинуть рутину повседневности безнаказанно, т.е. без каких-либо реальных изменений собственной жизни. На краткий период система распределения социальных ролей рассыпается как карточный домик, человек оказывается в созданном им пространстве неопределенности, где можно пережить ощущение власти над возможностями и свободы. Это пространство, вполне способное стать генератором анархии и хаоса, безболезненно сворачивается в силу краткосрочности акции. С другой стороны, зрители флэшмоба попадают в трясину абсурда, поскольку бессмысленность происходящего разрушает представление о социальной реальности.

⁹ *Беспалов М.* Флэшмоб как метод художественного сознания // <http://mobs.alfamoon.com/flashmob-articles/flashmob-as-art.html>
© Софья Тихонова, Илья Афанасьев

Звук

Уберите картонные подпорки и увидите, что небо не рухнет.

Хуан Рамон Хименес

Удивительно, как часто те действия, которые человек совершает ежедневно или просто регулярно, становятся настолько привычными, что теряют свою смысловую нагрузку. И как одновременно с тем часто новые вещи и действия приобретают мифологические интерпретации. Однако признаем, что это всего лишь «картонные подпорки» мира, которые на самом деле не имеют никакого смысла. И главная задача человека – суметь разглядеть истину в нашем мифологизированном мире.

Попробуем разобраться в том, как возникают мифы в одной из важных знаковых систем, окружающих человека, акусфере – мире звуковых форм культуры¹. Под звуком понимается воспринимаемое слухом физическое явление, вызываемое колебательными движениями частиц воздуха или другой среды. Слышимый звук – это упругие волны с частотой в пределах от 16 до 20'000 Гц, субъективно воспринимаемые человеком на психофизиологическом уровне. С точки зрения семиотики, акусферу можно рассмотреть в контексте двух характеристик: объективной (денотативной) и субъективной (коннотативной). К первой относят физические характеристики звука в эмпирическом выражении (интенсивность, частота и пр.) В свою очередь вторая представляет собой преломление восприятия частных денотативных характеристик через призму культурно-исторических традиций индивидом и социальными группами. Более того, звуки, окружающие человека в различных местах (на работе, на улице, в том числе и на разных улицах, в транспорте) представляются в совокупности как звукокомплексы², которые могут становиться стереотипическими, формируя звуковые ожидания человека в определенных ситуациях и местах. И именно коннотации звуков и их комплексов могут становиться объектами мифологического сознания. Это подтверждается исследованиями Р. Барта, утверждающего, что все, что покрывается дискурсом, может стать мифом³.

¹ *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. М., 2004. С. 142.

² См.: *Вершинин С.Е.* Политическая жизнь общества как звуковая реальность // Политэкс. 2003. №1.

³ *Барт Р.* Мифологии. М., 1996. С. 117. Цит. по: *Коновалова Ж.Ф.* О теории Р. Барта и практике советской мифологии // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. СПб., 2001.

© Павел Родин

Современные ученые, включая философов, музыковедов, культурологов, искусствоведов, изучают звук как многозначный музыкальный феномен. Научное осмысление звука впервые началось в рамках музыкальной акустики и связано с исследованиями Пифагора, Конфуция и др. На современном этапе звук рассматривается много шире, чем акустическое явление. Звук определяется как сосредоточение смысла, а значит, как символический объект.

Отметим, что возможна некоторая вариативность в определении акусферы. В широком понимании звукофера – это вселенная звука, существующая независимо от человеческого сознания и материализующаяся в слуховых ощущениях⁴; в узком же понимании звукофера представляет собой некое звуковое пространство, заполненное разнотипными звуковыми системами, позволяющее использовать звуковой код как механизм информационной связи между био-, социо- и семиосферами.

Согласимся с исследованиями Н.А. Курашкиной и предположим, что в пределах семиозвукоферы происходит интерпретация звуковых сигналов и шумов и их встраивание в контекст культурно-исторического пространства (что в контексте теории коммуникации рассматривается как стадия декодировки сообщения⁵).

Другим важным вопросом является двойственная природа звука, неразрывно соединенной в «звучании» и «незвучании»⁶. Смысл определяется взаимодействием антагонистичных форм организации звука: звук (шум) и тишина. Подчеркнем, что без тишины невозможно было бы понимание звука. В то же время с точки зрения коммуникативистики сегодня тишина (отсутствие шума, безмолвие⁷) является практически уникальным товаром. Современная концепция массовой коммуникации, по образному выражению Ж. Бодрийяра, изгнала тишину из СМИ, тем самым, сделав тишину перерывом между потоками информации⁸. В то же время звук во всех своих проявлениях поглощает всё пространство человека, что одновременно увеличивает ценность звука в контексте инструментария мифотехнологий.

⁴ Курашкина Н.А. Звукообозначения как репрезентация звуковой сферы в языке. Автореф. диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Уфа, 2007.

⁵ См.: Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. М., 2000. С.15; Голуб О.Ю., Тихонова С.В. Теория коммуникации. Саратов, 2006. С. 55-62.

⁶ См.: Аркадьев М. Фундаментальные проблемы теории ритма и динамика «незвучащих» структур в музыке Веберна. Веберн и Гуссерль // Музыкальная академия, 2001. № 1, 2.

⁷ См.: rubricon.com/ojegov.

⁸ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С.21.

Рассматривая социальные функции звука, необходимо отметить, что он представляет собой главный фон жизни человека. В этом случае звук может выполнять компенсаторную функцию, снимающего напряжение мыслительного процесса. Однако отметим, что мышление, сознание и подсознание человека действуют через чередование звука и тишины, в определенном ритме и интенсивности. В современном обществе возникла ситуация, которая получила название «демократия шума»⁹ – это такое звуко-шумовое оформление окружающего пространства, при которой «средний» человек практически не имеет достаточных промежутков тишины, чтобы сосредоточиться и додумать до конца связную мысль, что делает его беззащитным перед влиянием информационных потоков. Но одновременно с тем возникает парадокс: современный человек начинает расценивать тишину как вакуум, она начинает его угнетать. Причиной этого можем предположить полную адаптацию человека к постоянному шумовому оформлению его личного пространства. Происходит перестройка психики, но не в сторону приспособления мышления к шуму, а, наоборот, в сторону адаптации к «шумовому мышлению», которое можем характеризовать дискретностью мыслей, мозаичностью, обрывочностью. Постоянную работу радио в офисе или дома можно объяснить тем, что современный человек хочет слушать, но не слышать. Тонкая уловка скрыта в этой фразе. Если глагол «слышать» акцентирует результативный характер процесса аудиального восприятия, то «слушать» – пассивный, перцептивный процесс. Более того, С.Е. Вершинин выдвигает предположение, что звуковая полифония города является попыткой человека скрыть свою социальную пустоту¹⁰.

Особую рефлексию явления шума находим у религиозного философа Ивана Ильина. Им подчеркивается, что шум бездуховен. Он выманивает человека из его духовного убежища, из его сосредоточенности (возможной в тишине), раздражает, связывает, так что человек живет уже не духовной, а исключительно внешней жизнью. Шум «говорит, не имея ничего сказать». И более, всякое плохое искусство, всякая глупая речь, всякая пустая книга – шум, оглушающий и обедняющий человека, ведь там, «где шумит ничтожное, смолкает Вечное»¹¹.

⁹ Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М., 2004. С. 144.

¹⁰ Вершинин С.Е. Бертольд Брехт и постсоветское общество (на примере пьесы «Возвышение и падение города Махагони») // <http://www.auditorium.ru/aud/conf/>.

¹¹ Ильин И.А. Я взглядынаюсь в жизнь. Книга раздумий // <http://ruskolokol.ru/biblio/ijinj>.

Воздействие различных звуков на человека может быть различным. И именно это утверждение сделаем отправной точкой рассмотрения мифологической нагрузки звуков в современном мире.

Существует отдельное медицинское направление, основанное на лечении звуками – звуко- или музыкотерапия¹². Еще Аристотель утверждал, что с помощью музыки можно определенным образом влиять на формирование человеческого характера. Считалось, что внутри здорового человека звучат здоровые звуки и вибрации. Корректировка больных вибраций возможна через музыку, звуковую гармонию¹³. Современная музыкотерапия начала свое развитие в 60-е годы XX века. Сегодня, с появлением новых технических устройств, лечение звуками стало общедоступным.

История отечественной медицины показывает, что еще в 1913 году выдающийся психоневролог академик В.М. Бехтерев организовал Комитет по изучению воспитательного и лечебного действия музыки. Он считал, что музыка положительно влияет на физиологические процессы, а также неоднократно подчеркивал важную роль колыбельных песен для полноценного развития маленького ребенка. Исследования русских ученых И.М. Сеченова, С.П. Боткина и И.Л. Павлова установили закономерность: с помощью музыки можно регулировать дисинхронные ритмы, появляющиеся в мозге при стрессе.

Современные исследования подчеркивают, что музыкотерапию необходимо рассматривать в более широком контексте, т.е. включать словотерапию (произнесение отдельных звуков и их сочетаний – «мантры»), особенно рифмотерапию. Поэзия – ритмическая речь помогает человеку восстановить силы, снять стресс.

Исследования показывают, что разное звучание разных инструментов и отдельных музыкальных произведений оказывает различное воздействие на организм человека. Так музыкотерапевты отмечают, что для успокоения можно прослушать «Колыбельную» И. Брамса или «Аве Мария» Ф. Шуберта. При гипертонии – «Ноктюрн ре-минор» Ф. Шопена или «Концерт ре-минор для скрипки» И.С. Баха¹⁴.

Особые правила разработаны и для лечебного использования музыкальных инструментов. Так одним из самых универсальных инструментов является колокол, звуковые вибрации которого

способны корректировать все внутренние структуры человека¹⁵. Не случайно практически все мировые и национальные религии в своих церемониях содержат колокольный звон, который помогает человеку вернуть состояние спокойствия, умиротворения, радости жизни. При этом важно, что существует прямая связь национальных мелодий и ритмов, характерных для каждого народа, и его менталитета. Музыка народа есть его духовная память. Так же нельзя умолчать о роли звуков в ритуалах народов мира. Наиболее распространенными инструментами, используемыми для ритуальных целей в шаманизме являются ударные, как то тамтамы, барабаны и пр. Их основной задачей было создание атмосферы ритуального действия. Длительные, резкие удары позволяют создать единый «ритм существования» людей в ритуале. В этом случае имеет место использование эффекта «заражения»¹⁶ в толпе. Именно благодаря нему происходит практически моментальное распространение эмоций, настроений и поведенческих практик. Таким образом, мы видим, что ритуальные практики (политеистических религий, и затем монотеистических) способствовали прочному закреплению звуков как объекта мифологического сознания, сделав его неотъемлемой частью самого ритуала.

Заметим, что большинство тезисов музыкотерапевтов основано на использовании мифов и стереотипов. Прежде всего, это вечная дихотомия «гармония – хаос». Дальнейшее рассмотрение вопроса еще неоднократно приведет нас к этим категориям. Предположим, что появление активных попыток внедрения терапии звуками началось практически одновременно с тем, как эволюция звукопроизводства привела к созданию индустрии искусственных звуков. И попытаемся обобщить, что музыкотерапия – это характерный продукт консервативной психологической установки.

Далее предложим рассмотреть звуки в контексте различных направлений современной музыки. Выдвинем гипотезу, что современная музыка несет мощную символическую, а следовательно, мифологическую нагрузку. Рассмотрим несколько музыкальных направлений.

Поп-музыка (англ. *pop-music*, от *popular music* – «популярная, общедоступная музыка»), понятие, охватывающее разные стили и жанры развлекательной эстрадной музыки XX в. Поп-музыка связана с разветвленной системой музыкально-развлекательных услуг.

¹² См.: Кузьмина Т.В. Пространство творчества и искусства в конструировании здорового образа жизни. // Здоровый образ жизни для всех. Саратов, 2007. С.122-125.

¹³ Васильева А.В. Лечение звуками // Вегетососудистая дистония: симптомы и эффективное лечение. М., 2005. С.220.

¹⁴ См.: Гимадеева И.А. Музыка для беременных // Няня. 1998. №4.

¹⁵ Карпова Т.А. Звукотерапия // Энциклопедия традиционной народной медицины. М., 2002. С. 125.

¹⁶ Лебон Г. Психология народов и масс. М., 2000. С. 150.

Основной принцип – создание стилизованных стереотипов, облегчающих восприятие и обеспечивающих коммерческий успех. Это относится как к текстам, так и к музыке. В текстах активно используются «вечные» темы: любовь, разлука, счастье, праздничные сюжеты и вариации на них. Архитипы помогают людям максимально быстро воспринять музыкальный сюжет, что значительно «облегчает» восприятие поп-музыки.

Отметим, что данный стиль музыки содержит в себе наибольшую мифологическую нагрузку, что является характерной чертой различных направлений массовой культуры. Поп-музыка – это неотъемлемый атрибут массового человека, инструмент социализации. Более того, предположим, что популярная музыка как социальная звуковая практика способствует формированию аутистического сознания современного человека. Учение об аутизме (от греч. ауто – сам) было создано в начале XX века швейцарским психиатром Э. Блейлером¹⁷. Аутизм – это болезненное состояние психики, характеризующееся концентрацией человека на своей внутренней жизни, активным уходом от внешнего мира. При аутизме человек погружается в свои грезы и отдалается от реального мира. В этом контексте можно выделить два типа мышления: реалистическое и аутистическое. Причем второе направлено на создание приятных представлений о мире и вытеснение неприятных путем преграждения доступа «лишней информации» или формирования когнитивного диссонанса. Современная поп-музыка становится эффективным инструментом формирования аутистического мышления. Красивые, яркие, привлекательные картинки «поп»-вселенной сублимируют переживания людей, заменяют собой реальные эмоции, чувства и ценности, тем самым отдаляя человека от реальности. Иллюзии помогают компенсировать невыразительность собственного существования, и в этом состоит главная угроза формирования аутичности.

Далее особого внимания заслуживает рок-музыка (от англ. *rock* – «качаться», «трястись») тип современной поп-музыки, ведущий свое происхождение от песенно-танцевальных жанров негритянского городского фольклора 1920-30-х гг. ритм-энд-блюза и рок-н-ролла¹⁸. Важными характеристиками рок-музыки являются ее социальные функции, формы бытования, техническое оснащение. В соответствии с этим современные исследователи трактуют рок-музыку как

социомузыкальный феномен. Например, И.П. Салтанович рассматривает рок-музыку как средство формирования молодежной субкультуры, в контексте «возрастного символизма», позволяющих молодежи осознавать свое «мы», отличное от других возрастных общностей¹⁹. Н.П. Мейнетр рассматривает рок-музыку как форму поколенческой культуры²⁰, символизирующую альтернативную модель бытия, отличную от существующей. Этот факт служит началом мифологической составляющей рок-музыки, представляющий собой оппозицию поп-культуре и формальным ценностям. С.Л. Катаев выделяет следующие функции отечественного рока²¹: 1) придание старым проблемам нового статуса: «Тому, о чем поет рок-группа, верит молодой человек»; 2) манифестирование настроений и мировоззрений; 3) самовыражение духовных проблем молодежи; 4) помощь в поиске смысла жизни.

Одновременно во всем вышеперечисленном рок-музыка служит средством ухода людей от «несовершенств» реальности, что, как отмечалось выше, ведет к формированию аутистического мышления. В сравнении с поп-музыкой имеют место разные системы отношений: поп-музыка «мифы вопреки реальности», рок-музыка «мифы взамен реальности».

Сегодня особой популярностью обладает так называемый *R&B*. Ритм-энд-блюз (от англ. *rhythm-and-blues*) представляет собой самое широкое обозначение всей музыки, исполняемой чернокожими музыкантами²². Однако сегодня это понятие рассматривается в более широком контексте. Интересна мифологическая нагрузка этого музыкального стиля: сами музыканты несколько иначе расшифровывают название стиля, утверждая тем самым социальные характеристики приверженцев стиля (*R&B* – *rich-and-beautiful* – богатые и красивые).

Особого внимания в рамках данной работы заслуживает стиль *Noise* (от англ. «шум»). Эволюция музыки основоположников этого стиля основана на том, что наш слух становится далеким от того, чтобы удовлетвориться гармонией, он требует новых акустических восприятий: комбинации шума трамваев, автомобилей, звуков толпы и др.²³. Но шумовая музыка уже по определению противоречива.

¹⁹ См.: Салтанович И.П. Музыка как элемент возрастной субкультуры: преемственность и конфликт поколений. Диссертация на соискание ученой степени канд. социол. наук. М., 1994.

²⁰ Цит. по: Шостаков Г.В. Рок-культура как основа формирования молодежных субкультур // Природа. Человек. Культура. Материалы научно-практической конференции. Минск, 2003.

²¹ См.: Катаев С.Л. Социальные функции рок-музыки // Эстетическое сознание как фактор социального ускорения. Тезисы докладов. Запорожье, 1989.

²² См.: www.slovar.ru.

²³ Руссо Л. *Art of noise*. Цит. по: Дудаков К. Искусство шума. М., 2003. С.15.

© Павел Родин

¹⁷ См.: Кара-Мурза С.Г. Духовные процессы как мишень манипуляций // Манипуляция сознанием. М., 2004. С. 169-181.

¹⁸ См.: www.slovar.ru.

© Павел Родин

Деструкция шума в этом случае трактуется как до-музыкальный хаос, перерастающий в музыку.

Шумы априори – стресс для организма человека. И появление такого стиля можно рассматривать в контексте поиска новых впечатлений людьми, поиск новых раздражителей для нервной системы со сниженным порогом восприятия. Современный человек умеет только переутомляться и скучать и поэтому ищет эффекта, занимательности и возбуждения. Именно из этого возникает желание художников, в широком понимании этого слова, прорваться к новым, небывало острым раздражителям²⁴. В этом контексте теряется истинный смысл искусства, как передачи духовного опыта. Шумовая музыка есть безуспешная попытка восполнить духовную пустоту ее создателей²⁵.

Мы видим, что вся современная музыка навязывает человеку всё новые мифы, иллюзорные желания. Музыкальные предпочтения современного человека становятся важными составляющими его социального статуса. «Скажи, какую музыку ты предпочитаешь, и я скажу, кто ты» – позволим себе перефразировать известное высказывание. Музыка – это важный объект мифотворчества XX-XXI веков. Смысловая нагрузка музыкальных произведений сегодня предельно велика, и она становится инструментом идеологического воздействия, каким в первой половине XX века было радио. «С помощью таких технических средств как радио и громкоговорители, у восьмидесяти миллионов людей было отнято самостоятельное мышление²⁶» – в заключительном слове на Нюрнбергском процессе признал соратник Гитлера А. Шпеер.

Звуки сегодня находят эффективное использование в системе маркетинговых коммуникаций и построения брендов. Музыка и звуки в PR стали использоваться очень давно²⁷. Яркий пример – песни и былины о победах древнерусских князей над печенегам, половцами, татаро-монголами. Средствами коммуникации в этом случае выступали неформальные коммуникации (из уст в уста). Музыка как средство воздействия нашла активное применение в Советском Союзе. Было создано много примеров удачных музыкальных

произведений с идеологической нагрузкой. Сегодня музыка входит в инструментальный бизнес и политического PR, а также социального. Более того, звук нашел свою нишу и в формировании корпоративной культуры. Сегодня редкое крупное и среднее предприятие не имеет собственного гимна, который служит средством сплочения коллектива и атрибутом организационной культуры. Так же звуки активно внедряются в систему брендинга. На данный момент образ товара может включать в себя как визуальную и тактильную, так и аудиальную информацию. Примером может служить звук зажигалки *Zippo*, стартовая мелодия операционной системы *Windows* и другие. Практически самостоятельными брендами становятся музыкальные заставки к сериалам и телепередачам, а также саундтреки.

Особого рассмотрения требуют такие вопросы, как коммуникативные практики человека в аудиосфере, звучащая речь как инструмент манипулятивного воздействия, сетевые технологии и развитие индивидуального аудиотворчества.

В заключении мы можем сделать вывод, что звук – это не просто акустическое явление, а это социальный феномен, характеризующийся высокой мифологизированностью. Уже сегодня аудиосфера активно вовлекается в систему маркетинговых коммуникаций, брендинг и связи с общественностью. Отдельные элементы аудиосферы (музыкальные стили) представляют собой уникальные культурные образования, обладающие огромным потенциалом манипулятивного использования. А что будет завтра, если человек не сможет найти истинный смысл звука, отбросив все «картонные подпорки»?

²⁴ Ильин И.А. Что такое искусство? // Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М., 1993. С. 243.

²⁵ См.: Родин П.Ю. Коммуникативная политика человека в среде агрессивного звука // Ценностный мир человека в современном обществе. Сборник статей молодых ученых. – Саратов, 2007. С.164-168.

²⁶ Цит. по: Кара-Мурза С.Г. Социодинамика культуры // Манипуляция сознанием – М.: Алгоритм, 2004. С. 83.

²⁷ См.: Чумиков А.Н. Музыка и PR. Звук для бизнеса и политики // www.audiobrand.ru; Светличная К.С. Музыка в СМК как средство эмоционального воздействия на людей // www.audiobrand.ru.

© Павел Родин

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Авторы стремились отграничить собственную научную позицию от предшествующих исследований. Наш акцент – содержательная сторона, смысловая наполненность мифа. Собственно мифологизация национального и исторического материала знает несколько форм. Или мифологический сюжет опрокидывается на национальную почву, или же процесс мифотворчества вступает в иерархическое соподчинение и взаимодействие с европейской культурой

В мифологическом сознании российского человека постепенно воплощалась сложная, парадоксальная интенция одновременного утверждения и отрицания позитивного мира. Это своеобразная историческая странность русской ментальности в конструировании и разрушении мира позитивных форм – политики, экономики, культуры.

Нынешнее время – время виртуальной реальности – создание коммуникативных сетей делает знак, символ, образ, идею более осязаемыми, реальными.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Андриянова Елена Андреевна – д.с.н., проф., заведующий кафедрой философии и социальных наук Саратовского государственного медицинского университета.

Аникин Даниил Александрович – аспирант кафедры теоретической и социальной философии, стипендиат стипендии Президента РФ 2007 г.

Афанасьев Илья Александрович – к.ф.н., доцент кафедры философии и политологии Саратовского государственного социально-экономического университета, председатель Союза молодых ученых СГСЭУ.

Беспалова Дарья Андреевна – студентка 3-го курса Гуманитарного факультета Саратовского государственного социально-экономического университета, победитель научных конкурсов СГСЭУ, Оренбургского государственного университета.

Богатов Михаил Александрович – к.ф.н., доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, председатель секции молодых ученых Саратовского регионального отделения Российского философского общества, главный редактор теоретического альманаха «*Res cogitans*», координатор литературных программ премии ДЕБЮТ (Москва).

Варшавская Анастасия Александровна – студентка 3-го курса Гуманитарного факультета Саратовского государственного социально-экономического университета, победитель научных конкурсов СГСЭУ, Оренбургского государственного университета.

Грипечкина Наталья Васильевна – к.ф.н., доцент кафедры философии и социальных наук Саратовского государственного медицинского университета.

Коневец Светлана Николаевна – к.ф.н., доцент кафедры рекламного менеджмента и связей с общественностью Саратовского государственного социально-экономического университета.

Красильникова Ольга Павловна – студентка 5-го курса Гуманитарного факультета Саратовского государственного социально-экономического университета, победитель научных конкурсов СГСЭУ.

Медведева Елена Николаевна – к.ф.н., доцент кафедры религиоведения и философской антропологии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.

Назаров Александр Геннадьевич – к.ф.н., доцент кафедры рекламного менеджмента и связей с общественностью Саратовского государственного социально-экономического университета.

Родин Павел Юрьевич – студент 4-го курса Гуманитарного факультета Саратовского государственного социально-экономического университета, вице-президент Российской Ассоциации Студентов по связям с общественностью (Москва), обладатель творческой степени кандидата национального развития Международной академии общественно развития, победитель научных конкурсов СГСЭУ, МГИМО (У) РФ, РГМУ, ЛЭТИ и др.

Сидорина Евгения Валерьевна – студентка 4-го курса Гуманитарного факультета Саратовского государственного социально-экономического университета, руководитель отделения Российской Ассоциации Студентов по связям с общественностью в СГСЭУ, победитель научных конкурсов СГСЭУ, ЛЭТИ.

Спиридонова Евгения Павловна – к.ф.н. доцент кафедры философии и политологии Саратовского государственного социально-экономического университета.

Тихонова Софья Владимировна – к.ф.н., доцент кафедры рекламного менеджмента и связей с общественностью Саратовского государственного социально-экономического университета, заместитель председателя Союза молодых ученых СГСЭУ, победитель конкурса «Лучшая книга года по коммуникативным наукам и образованию» Российской коммуникативной ассоциации (2007).

Трофимова Ольга Александровна – студентка 5-го курса Гуманитарного факультета Саратовского государственного социально-экономического университета, победитель научных конкурсов СГСЭУ.

Туркина Виктория Григорьевна – к.ф.н., доцент кафедры философии культуры и культурологии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, руководитель направления «Философия и культурология города» Центра прикладных культурологических исследований «Артефакт», грантополучатель гранта МИОН-2007 «Наука и власть».

Федяй Денис Сергеевич – к.ф.н. доцент кафедры философии и политологии Саратовского государственного социально-экономического университета.

Халин Константин Евгеньевич – к.ф.н., ассистент кафедры философии и социальных наук Саратовского государственного медицинского университета.

Чамышев Геннадий Алексеевич – к.п.н. доцент кафедры философии и политологии Саратовского государственного социально-экономического университета.

Научное издание

Союз молодых ученых СГСЭУ

МИФЫ ЭТОГО МИРА

Коллективная монография

Научная редакция:

С.В. Тихонова, С.Н. Коневец, М.А. Богатов

Технический редактор: С.Н. Коневец

Компьютерная верстка и оригинал-макет: И.А. Афанасьев

Лицензия Гос. Комитета РФ по печати: серия ЛР №061701 от 02.04.98г.

Подписано в печать 25.02.2008
Бумага типогр. №1.
Усл. печ.л. 12,5.

Формат 60x84 1/16.
Печать Riso.
Тираж 500 экз.

Заказ № **253**

ООО Издательский дом «Юность»
г. Москва, 1-я Тверская-Ямская, 8/1.
тел.: (495) 251-31-22

Отпечатано в типографии ООО «Ракурс»
410010, г. Саратов, ул. Навашина, д. 40/1 кв. 58
Тел.: (8452) 50-69-79; 59-06-69