

Л.Г.Ионин

Восстание меньшинств



Леонид Григорьевич Ионин

Восстание меньшинств

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=12138302

*Восстание меньшинств/ Ионин Л.Г.: Университетская книга; Санкт-Петербург; 2013
ISBN 978-98712-135-1*

Аннотация

В книге показывается рост влияния и выход на передний план общественной дискуссии групп меньшинств – относительно нового социального феномена, получившего особое распространение в последние годы и десятилетия. Анализируется широкий диапазон меньшинств: сексуальные меньшинства, этнические меньшинства (в связи с феноменом реэтнизации), разного рода субкультурные группы, так называемые тоталитарные секты и новые религиозные движения, сетевые меньшинства и др. Рассматриваются идеологии меньшинств, как «рамочные», обусловившие сами возможности возникновения и функционирования таких групп (это политкорректность и постмодерн), так и конкретные доктрины, принадлежащие различным меньшинствам.

Автор считает, что «восстание меньшинств», то есть подъем их активности и рост влияния является симптомом движения к новым формам социальной организации и общественной морали, которые он объединяет именем «общества меньшинств».

Содержание

Предисловие	4
I. Идеология меньшинств	5
Модерн как господство рационального	6
Модерн как культ нового	13
Политкорректность и постмодерн	18
Запрос на идентичность	25
Выбор желания	31
Креативный класс	35
Конец ознакомительного фрагмента.	38

Леонид Ионин

Восстание меньшинств

Предисловие

Формирование и самопрезентация в широчайшем диапазоне и объеме самых разнообразных, как правило, агрессивно настроенных групп меньшинств стало у нас в стране одним из самых значимых явлений последних десяти-пятнадцати лет. Эти очень пестрые по «тематике» образования – сексменьшинства, разные субкультурные группы, так называемые тоталитарные секты, новые религиозные движения, группы этнических меньшинств, наконец, сетевые и другие меньшинства. Они весьма разнообразны по степени агрессивности, по формам проявлений, по своему, так сказать, аномическому потенциалу, то есть по способности разрушительно воздействовать на сплоченность общества и общественную мораль.

Те же самые процессы идут сейчас и на Западе и вообще на всем земном шаре. В чем-то впереди мы, в чем-то – другие страны. Если честно, в большинстве отношений мы пока что отстаем, например, в отношении официального признания или даже – как это происходит в некоторых уж совершенно авангардных странах – церковного заключения однополых браков. Но это, как полагает автор, не то отставание, о котором стоило бы сожалеть. Потому что, как показывают внимательное научное рассмотрение и простое повседневное наблюдение, это есть отставание на пути, чреватом саморазрушением общества.

Наблюдаемый подъем движений меньшинств – характерный феномен нашего времени, знаменующий и предвещающий коренные изменения в структуре и образе жизни общества. Текущие изменения и предполагаемое направление будущего развития, как они видятся автору, и описываются в этой книге. По аналогии с «Восстанием масс» – названием знаменитой работы испанского философа Х. Ортега-и-Гассета – она названа «Восстание меньшинств». Соответственно, впереди нас ждет не массовое общество, как у Ортеги, но, следуя логике и аргументации автора, весьма причудливое по своей конституции общество меньшинств. На этапе массового общества люди оказывались в определенном смысле одномерными (в 70-ые годы прошлого века была популярна книга Г. Маркузе «Одномерный человек»), стремясь превзойти друг друга в одном и том же «измерении»: купить машину дороже, например, чем у соседа, занять жену красивее, чем соседская и т. п. В обществе меньшинств все иначе. Здесь каждый старается быть не таким, как другие, соревнование в брендах (машин, галстуков, телефонов и т. д.) отменяется, теперь каждый сам себе «бренд» и старается продать себя как бренд. Если каждый не такой, как другие, и людям становится нечем мериться, то как, позвольте спросить, люди сумеют понять друг друга? Как будет существовать общество, в котором одному соседу не интересна машина его соседа, а тому неинтересна жена первого? Это мы стараемся понять. Об этом, в частности, говорится в заключительной главе.

В книге делается попытка рассмотреть все основные аспекты движения меньшинств: их идеологию, формы презентации, формы пропагандистской работы и т. д. Анализируется как «рамочная» идеология меньшинств, поощряющая индивидуализацию и формирование этих групп, каковой оказывается политкорректность и постмодерн, так и идейные инструменты, используемые конкретными группами меньшинств.

На обложке изображен один из эпизодов восстания меньшинств – демонстрация оппозиционных сил в Москве 12 июня 2012 г. Фото автора.

I. Идеология меньшинств

Задача настоящей главы состоит в том, чтобы показать, что современное восстание меньшинств есть логический продукт развития идеологии модерна с его культом новизны, о котором так впечатляюще писал Вальтер Беньямин. Но начать придется издалека – с самого возникновения идеологии модерна. Важно при этом отметить, что здесь речь идет не об идеологии той или иной из конкретных групп меньшинств (этим проблемам посвящены третья и четвертая главы книги), а о своего рода *рамочной идеологии*, которая обусловила и обусловливает появление групп меньшинств, их агрессивный характер и их право на признание и на господство над более многочисленными и функционально ценными общественными группами.

Модерн как господство рационального

Когда произносят слова «современность», «современный», «модерн, даже самые малообразованные люди подразумевают, а образованные осознанно имеют в виду некий комплекс характеристик, отличающих наше время от всех предшествующих времен, делающих его особенной эпохой в культуре и истории человечества. Если же мы учтем, что определение «современность», «модерн» применялось и продолжает применяться не только в отношении нашей сегодняшней действительности, но и по отношению к началу прошлого столетия, по отношению к концу XIX века, по отношению к периоду романтики и т. д., то мы можем сделать вывод о том, что это самое «наше время» гораздо длительнее, чем это представляется на первый взгляд. Сразу возникает вопрос, что объединяет эти достаточно разные времена и формы обществ и позволяет подвести их под одно категориальное обозначение. Или, другими словами, что же такое модерн?

Но сначала о том, как произошел этот сдвиг в значении слова, когда простая характеристика времени субстантивировалась и стала обозначать определенную культурно-историческую эпоху. Первоначально это отмеченное в литературе в конце V века слово (лат. *modernus*, от *modo* – сейчас, сразу, мгновенно) представляло собой чисто временное понятие без всякого собственного содержания. В отличие от других временных понятий оно выражало историческое теперь, самый момент протекания времени. В этом смысле оно и употреблялось на протяжении многих веков: для противопоставления каждого настоящего момента прошедшему или шире – для противопоставления каждой настоящей эпохи эпохе античности. Однако детальный анализ понятия позволил выделить несколько смыслов его употребления. Э. Гумбрехт обнаружил три варианта употребления термина: (1) современное просто противопоставляется предшествующему, (2) современное как «новое» противопоставляется «старому», и в этом смысле слово обозначает современность, переживаемую как эпоху, характеризующуюся определенными отличиями от прошедших эпох (это как раз то значение, которое подсознательно актуализируется сегодня даже в обыденном языке), (3) современное как «преходящее» противопоставляется «вечному»: здесь новое и современное всегда воспринимается как нечто такое, что будет незамедлительно превзойдено новой новостью и современностью. Гумбрехт поясняет: «Это значение предиката «современный» возникает только тогда, когда настоящее и связанные с ним представления современниками осмысливаются как «прошлое завтрашнего настоящего». Оно реализуется, когда настоящее кажется совершающимся так быстро, что «современному» можно противопоставить не качественно иное прошлое (что предполагается вторым значением), а только лишь вечное как пребывающий ориентир»¹.

Возникновение этого третьего значения слова в 30-е годы XIX века – вернее, переход от употребления слова в преимущественно втором к употреблению его преимущественно в третьем значении – Гумбрехт объясняет характеристиками общественного сознания Европы того времени и прежде всего «ощущением всеобщего ускорения», что относилось не только к политическому процессу, но и к повседневной жизни, техническим нововведениям, моде и т. д.

Но следует, очевидно, в этом последнем из отмеченных Гумбрехтом значений выделить два достаточно самостоятельных варианта. Многое зависит от того, на каком именно полюсе – на полюсе подвижного и быстротекущего или на полюсе вечного и неизменного – сосредоточивает свое внимание наблюдатель событий. И тогда в первом случае оказывается,

¹ Gumbrecht Ä-KModern, Modernität, Moderne / Geschichtliche Grundbegriffe. Hrsg. von O. Brunner, W Conze, R. Koselleck. Bd. 4. Stuttgart: E. Klett, J. H. Gotta, 1978. S. 96.

как это и происходило, в основном, в интеллигентной среде того времени, что подвижное и быстротечное настоящее рассматривается как момент прорыва и превращения настоящего в будущее². Такое понимание настоящего сопрягалось с просвещенческими идеями социального и научно-технического прогресса и надеждами на освобождение от традиционных феодальных структур и институтов. Будущее в настоящем воплощал собой «дух времени». Современным, принадлежащим к модерну оказывалось то, что «...обещало движение, изменение, прогресс, освобождение от всякого рода оков; под духом времени подразумевалось все, что в изменчивой и подвижной общественной и духовной среде было ориентировано революционным образом, устремлялось вперед, в будущее. Понятие модерна обретало просвещенческое значение»³. Именно это, ориентированное на будущее, прогрессистское и освободительное понимание модерна, хотя и в более трезвом, лишенном революционной нервнойности виде, стало основанием большинства последующих концепций модерна.

Но, возможно, было и другое понимание третьего из отмеченных Гумбрехтом значений, и оно не замедлило обнаружиться. Отождествление опыта современности с просвещением и историческим прогрессом пошатнулось одновременно с поражением европейских революций 1848 года. Тогда же, прежде всего в эстетической сфере, стала остро осознаваться противоположность текущего и изменчивого вечному, пребывающему. Взгляд перемещался на полюс вечного. Шарль Бодлер характеризовал современное как «преходящее, исчезающее, случайное», оно «составляет лишь часть искусства, другая его часть – вечное и неизменное». Не только эстетический, но и общественный опыт он стремился охватить в эстетической теории. «Прекрасное, – писал Бодлер, – состоит из вечного и неизменного элемента... и из относительного, условного элемента...воспринимаемого в моментах времени, моде, духовной жизни и страстях»⁴. Понимание современности у Бодлера и у других поэтов и философов, разделявших или близких его видению, вовсе уже не несло с собой ни освободительных, социально-критических импульсов, ни веры в будущее совершенствование общественной жизни.

В этом пункте обнаруживается раздвоение идеи модерна. С одной стороны оказывается эстетический опыт модерна, противопоставляющий переменчивое вечному и свободный от эмансипаторных и прогрессистских мотивов, с другой – остающийся актуальным опыт современности как момента в прогрессивном движении в направлении освобождения от всякого рода гнета, понимавшегося, прежде всего, как гнет традиционных институтов, и в сторону усовершенствования человеческого будущего. В противоположность социальному скептицизму, а иногда даже пессимизму первого, для второго был характерен оптимистический, прогрессистский пафос.

Но этот прогрессистский пафос первоначального модерна, взятого не в его эстетическом, а в социальном аспекте, пошатнулся к концу XIX века одновременно с широким распространением сомнения и разочарования в прогрессе. Невозможно дать здесь панораму европейских, да и российских, духовных и социальных движений, приведших к сомнению в перспективности текущего европейского развития; самым первым из которых по важности является марксизм, ставший реакцией на обострение экономических, культурных, социальных противоречий в ходе капиталистической индустриализации.

Эти сомнения разделяли и «классики» социологии: Зиммель, Тённис, Вебер, Дюркгейм. Каждого из них стремление прояснить природу и перспективы современности побуждало к выработке своеобразной дихотомической модели социально-культурного развития, долженствующей как эксплицировать суть модерна, так и продемонстрировать его перспек-

² Ibid. S. 110.

³ Wehling P. Die Moderne als Sozialmythos. Frankfurt am Main – N.Y.: Campus, 1992. S.60.

⁴ Цит. по: Wehling P. Op. cit. S. 62.

тивы, а заодно и способствовать формулированию отчетливой морально-этической позиции членов общества по отношению к происходящему в обществе. Тённис сформулировал свою знаменитую дихотомию «общности» и «общества», Вебер противопоставил тип «традиционных» социокультурных образований современному западному рационализму или «западному капитализму», Дюркгейм выделил типы обществ, базирующихся на «органической» и, соответственно, «механической» солидарности, наконец, Зиммель противопоставил «до-денежные» общества обществу, основанному на современной денежной экономике.

Несколько слов о каждой из этих концепций. Тённис, отличая общину от общества, выделял два типа общественных отношений, на которых соответствующие общественные системы базируются. Отношения первого типа – «общинные» отношения – коренятся в бессознательной привязанности индивида к общественному целому, обусловленной аффектами, кровной связью, дружескими и соседскими узами, общностью языка и прошлого. Эти отношения характерны для таких общностей, как семья, соседство, род, а на более высокой ступени – этнос или даже нация. Главное здесь – органичность, конкретность отношений и их глубокая укорененность в традиции.

В основе отношений второго типа (отношения в рамках «общества») лежит рациональный обмен, смена находящихся во владении вещей. Эти отношения характеризуются противоположно направленными (как в случае каждого обмена, каждой рациональной сделки), то есть эгоистическими, устремлениями участников. Отношения этого типа имеют целиком рациональную структуру, причем их субъектами могут быть не только индивидуумы, но и группы, коллективы, даже общества и государства, рассматриваемые как формальные лица. Тённис полагал, что современное развитие ведет от «общности» к «обществу», что предполагает нарастание элементов рациональности и отчужденности в социальных отношениях. Параллельно с этим все более разрушаются традиционные, то есть общностные связи.

Макс Вебер противопоставлял «традиционному» обществу – оно характеризовалось стабильной и неизменной социальной структурой, низкой социальной мобильностью, преобладанием аграрного труда, традиционным, то есть основанным на бессознательном подражании издавна данным образцам, типом мотивации, а в культурной сфере религиозным или магическим мировоззрением – современный западный капитализм с его динамикой и стремлением к преобразованию жизни, основанному на рациональном познании мира. Рационализация (и интеллектуализация) мира – девиз веберовской концепции модерна; согласно ей, рационализация – волшебное слово, изгоняющее все призраки прошлого и открывающее двери будущего.

«Возрастающая интеллектуализация и рационализация *не* означает, – писал Вебер, – возрастания всеобщего знания человеком своих жизненных условий. Оно означает нечто другое: знание о том или веру в то, что человек, если он *желает*, в любое время *может* обрести это знание, что в принципе не существует влияющих на его жизнь таинственных непознаваемых сил и что в принципе путем *рационального расчета* он может овладеть всем, чем угодно. Это также означает расколдованность мира. Теперь людям не нужно, как дикарям, для которых эти силы существуют, прибегать к магии, чтобы обезвредить или подчинить себе духов, – для этого имеются орудия техники»⁵. Именно в рациональном отношении к жизни и миру, в использовании с рациональными целями технических орудий, основанных на рациональном познании и расчете и заключается специфическая характеристика «западного капитализма», делающая его, по Веберу, принципиально новым типом общественной организации.

Георг Зиммель похожим образом концептуализировал различия традиционного и современного общества. Для него решающими процессами, определившими облик совре-

⁵ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Stuttgart: Mohr (Siebeck), 1986. S.594.

менности, стали два тесно связанных друг с другом процесса: интеллектуализация мира и формирование денежного хозяйства. Это два процесса, протекающие как бы параллельно, – один в «духовной», другой в «материальной» сфере. Интеллектуализация предполагает переход от образного и целостного восприятия мира к его рациональному, логическому анализу. Формирование денежного хозяйства предполагает рациональный расчет при владении и управлениями вещами.

В обоих случаях последствия одинаковы. Правила логики обезличивают духовный мир: содержание мышления становится неважным, лишь бы оно, мышление, было формально, логически правильным. В свою очередь деньги «обезличивают» материальные предметы, лишая их качеств личности, предпочтительности, разрывая тесную, в определенном смысле интимную, связь вещи и владельца, характерную для прошедших эпох истории, требуя лишь «правильности», то есть эквивалентности совершаемых транзакций. Налицо оказывается безличный всеобщий посредник (в одном случае – формулы логики, в другом – деньги), обретающий как бы собственное, более весомое, более значимое существование по сравнению с содержаниями (духовными и материальными), между которыми он посредничает. Деньги становятся целью в себе, так же как целью в себе становится логическая, формальная правильность мышления.

Не удивительно, считает Зиммель, что такого рода интеллектуальное и хозяйственное развитие ведет к обеднению духовной жизни, к снижению качества человеческого переживания, к многообразным формам отчуждения, хотя в то же время приводит к возрастанию свободы человеческого индивидуума. Но это «негативная», «пустая» свобода, не возвышающая человека, но вызывающая многообразные патологии, характерные для современной жизни. Вслед за вещами люди теряют качества личности, переходят в «одномерность», перестают быть предпочитаемыми и предпочитаемыми. Символом межлических отношений становится проституция. Природа проституции и природа денег аналогичны, считал Зиммель: «Безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исключая всякое сердечное движение, вещьность, свойственная им как чистым средствам – все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией»⁶.

У Дюркгейма как теоретические, так и моральные акценты расставлены во многом иначе, чем у Зиммеля. Дюркгейм разделял современное и архаическое общества согласно типу «общественной солидарности», формирующемуся в обоих этих случаях. Тип общественной солидарности – это не что иное, как господствующая форма общественных отношений. Если в архаических обществах социальная солидарность основывается на практически полном растворении индивидуальных сознаний в «коллективном сознании», то есть, практически, на поглощении личности обществом, то в более современных общественных системах она основывается на автономии индивидов, разделении функций, функциональной зависимости и взаимообмене. В первом случае мы имеем дело с «механической», во втором – с «органической» солидарностью. Главным фактором, обуславливающим переход от одного к другому типу общества, является разделение труда, понимаемое не в узко экономическом, а в широком социальном смысле слова.

Дюркгеймовская дихотомия сформировалась, в частности, под влиянием тённисовского разделения типов обществ. Но если Тённис с печалью наблюдал прогрессирующее разложение «общности» и воцарение нового типа отношений, полагая, что безвозвратно утрачиваются элементы необходимого человечеству духовного богатства, то Дюркгейм подходил к оценке соответствующих процессов более оптимистически, или, может быть, следует сказать, более трезво, считая острые современные моральные проблемы временными,

⁶ Simmel G. Philosophie des Geldes. Berlin: Duncker&Humblot, 1958. S. 414.

обусловленными распадом традиционной морали и еще не сформированностью новой. «Наш первейший долг в настоящее время, – писал он, – создать себе нравственность. Такое дело невозможно осуществить путем импровизации в тиши кабинета; она может возникнуть только самопроизвольно, под давлением внутренних причин, благодаря которым она становится необходимой. Рефлексия же может и должна послужить тому, чтобы наметить цель, которой надо достигнуть»⁷.

Соответствующие теории классиков социологии – Тённиса, Вебера, Зиммеля и Дюркгейма – принято рассматривать в качестве теорий модерна, и в этом смысле их работы представляют собой не только социологическую аналитику, но и попытки ретроспективного самоопределения и саморефлексии западного общества на рубеже XIX–XX веков. При этом локализуются глубокие проблемы, стоящие перед обществом и грозящие обостриться далее. Хотя они вовсе не были слепыми оптимистами, безоговорочно верующими в прогресс и счастье на путях модерна, в общем и целом динамика социальных изменений воспринималась ими с положительным знаком. Вебер, видевший суть развития в возрастающей рационализации общества, полагал, что, расколдовав силы природы и собственную сущность, человек более прочно и уверенно утвердился в собственном мире. Дюркгейм считал, что перспективы моральной интеграции современных обществ состоят в росте разделения труда. Зиммель, у которого часто звучат консервативные мотивы, тем не менее, подчеркивал освободительное воздействие главных тенденций модерна. Все они защищали капиталистический модерн от консерваторов и традиционалистов.

Именно через классиков социологии, прежде всего через Вебера, пролегла, так сказать, столбовая дорога понимания модерна, связывающая модерн с эпохой Просвещения. Свойственные Просвещению культ разума, стремление переорганизовать социальный мир согласно естественным требованиям разума, разрушив старые, не отвечающие требованиям разума и держащиеся только силой традиции институты и установления, нашли свое выражение у Вебера, сделавшего рационализацию и интеллектуализацию ядром современного развития.

Разум – довольно неопределенная категория, да и понятия рационализации и интеллектуализации нуждались в уточнении. Позднейшие теоретики, в частности, немецкий философ Ю. Хабермас, продемонстрировали, как в ходе становления современности происходила дифференциация целостности социальной жизни, из которой выделялись и наделялись собственной динамикой ценностные и функциональные сферы: «мораль», «искусство», «наука», и именно сфера науки стала играть в современности ведущую роль. На этом пути современность постепенно отождествлялась с рациональностью, которая, в свою очередь, оказалась отождествленной с наукой. Как показывает П. Веллинг, отождествление разума с наукой через посредство рациональности открыло, в конечном счете, возможность институционализации разума в форме науки. Тогда же традиционные формы знания были враз отвергнуты, получив, однако, возможность возродиться и существовать благодаря санкции науки, воплощающей в себе новую, высшую форму рациональности. «Это означает, что просветительский проект модерна тесно соединился с процессом общественной рационализации, превратившись в проект *онаучивания* социальных отношений и отношений между обществом и природой»⁸.

Разумеется, онаучивание мира произошло не только в теории. Хабермас нашел форму описания глобального процесса научно-технического овладения миром, который ныне, по сути, и является ядром все еще не завершенного, согласно Хабермасу и многим другим, проекта модерна. Именно это, идущее от Просвещения через Вебера и Хабермаса, нашедшее

⁷ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 380.

⁸ Wehling P. Op. cit. S. 70.

многих других сторонников, понимание модерна и стало преобладающим в современной философии и социологии.

Если отвлечься от истории слова и понятийных тонкостей, можно сказать, что под модерном понимается культурно-историческая эпоха, начало которой приблизительно совпадает с началом Нового времени и которая длится до сих пор. Эта культурно-историческая эпоха характеризуется определенным специфическим набором черт, наиболее четко и определенно представленных в современных западных обществах. Общества эпохи модерна имеют обыкновенно индустриальную капиталистическую экономику, демократическую политическую организацию, классовую социальную структуру. Все это отражается в специфике образа жизни: индустриализация общества, усиление социальной мобильности, рыночная экономика, всеобщая грамотность, бюрократизация, консолидация национальных государств. Но наиболее выразительны культурные принципы эпохи модерна. Собственно говоря, модерн и определяется чаще всего как некое культурное единство. В качестве основополагающих культурных характеристик модерна чаще всего подчеркиваются индивидуализм и рационализм. Под индивидуализмом понимается концепция свободной, автономной, саморегулирующейся личности как основы совместного социального бытия людей. Под рационализмом понимается стремление людей и социальных групп основывать свое поведение исключительно на принципах разума и отказ от следования истинам, диктуемым религией, традицией, авторитетом.

Согласно словарному определению, ориентирующемуся не на онтологию, а, так сказать, на феноменологию модерна, модерн (англ. *modernity*) в противоположность традиционным формам жизни и мышления «может пониматься как способ существования социального и индивидуального опыта, становящегося общим для людей во всем мире благодаря экспансии и росту престижа научного познания, техническим нововведениям, политической модели демократии и субъективному стремлению к самореализации». Там же добавляется важная оговорка, подчеркивающая универалистское стремление и универсальную природу модерна: «Модерн по сути своей предполагает глобализацию»⁹.

Модерн рассматривается в противопоставлении домодерну, то есть современное общество – в противопоставлении досовременному, традиционному. Для досовременных обществ характерны докапиталистическое ремесленное производство и аграрная экономика, абсолютистская власть, сословная социальная организация. В культурном отношении индивидуализму противостоит ориентация на целостности социальной жизни, а рационализму – следование традиции.

Таковы самые общие определения и характеристики модерна. Если взглянуть в дело пристальнее, сразу обнаруживается множество проблем. Во-первых, проблематизируется время наступления эпохи модерна. Одни исследователи связывают модерн (или современность) с возникновением и развитием капиталистической экономики и культуры в период с XIV по XVIII век, другие – с изменениями в религиозной жизни, начавшимися в XV веке и достигшими кульминации в эпоху Реформации, третьи – с периодом Просвещения, провозгласившим примат Разума над Традицией, четвертые – с культурным феноменом модернизма, возникшего в прошлом столетии. В спорах о хронологии модерна выражаются глубокие различия в понимании самой сути эпохи.

Вряд ли вообще можно точно определить хронологические рамки модерна. Во всяком случае, можно утверждать, что современная эпоха, или эпоха модерна, наступила тогда, когда европейское человечество осознало, что мир не обязательно должен быть таким, каким он был и традиционно является, но что он может и должен быть реорганизован на разумной основе, в согласии с требованиями человеческого разума. Тогда и возникла современная

⁹ The Social Science Encyclopedia / Ed. by A. Kuper und J. Kuper. L.-N.Y.: Routledge, 2nd ed., 1996. P. 546.

эпоха, плоды которой окружают нас повсюду, – они в достижениях науки и техники, в организации политики и повседневной жизни, в самом способе видения мира и мышления.

Этот подход как раз и связывает возникновение модерна с периодом Просвещения. Но этому подходу отнюдь не противоречит стремление отыскать корни модерна в более ранних эпохах – периодах возникновения капиталистического производства или религиозной Реформации. В обоих последних случаях речь идет о процессах рационализации, происходящих как в экономике, так и в религиозной и в мирской, повседневной жизни. Но эти, если можно так выразиться, ростки модерна, оставались недостаточно отрефлексированными. Прорастая на почве средневековой и ренессансной жизни, они не осознавали еще степени собственной новизны и особенности. Именно в эпоху Просвещения произошло самоосознание разума, открытие им собственных возможностей понимания и изменения мира. Именно это время и можно считать временем самоконституирования модерна.

Таково наиболее общее, соответствующее точке зрения большинства авторов статей в энциклопедических словарях, да и вообще (с большими или меньшими вариациями и оговорками) большинства современных исследователей, представление об эпохе модерна. Время формирования этого представления, разумеется, не совпадает с периодом возникновения самой эпохи модерна. Концепция модерна – рефлексивная концепция. Понадобилось много десятилетий, прежде чем основные черты эпохи были осознаны и нашли свое выражение в философских и социально-научных представлениях. Концепция модерна во многих ее разновидностях стала как бы автопортретом современного западного общества. Но одновременно этот автопортрет оказался представленным в качестве всеобщей нормы, которой с исторической неизбежностью следуют или должны будут последовать и другие общества и культуры. Если модерн по сути своей предполагает глобализацию, то есть распространение своих характерных черт на все пространство человеческой цивилизации, то этот автопортрет оказывается неизбежно портретом всего будущего человечества или будущего всего человечества.

Теперь о втором понимании модерна, о котором придется говорить более детально хотя бы потому, что оно гораздо менее распространено и признано. Если на первом, описанном выше понимании модерна основаны как теории модернизации (явившиеся и являющиеся теоретической моделью преобразований в постсоветской России и странах Восточной Европы), так и вообще глобальная стратегия Запада, то второе понимание модерна долгое время оставалось достоянием скорее интеллектуальных кругов и лишь в конце прошлого века актуализировалось в связи с проблемой недостаточной состоятельности теорий модернизации и усилением внимания к вопросам так называемого постмодерна.

Модерн как культ нового

Вспомним Бодлера, в середине XIX столетия увидевшего в современности не столько преддверие в каком-либо смысле лучшего будущего, а нестабильность, текучесть, обрывочность жизни, на фоне которых проступают черты вечного. Собственно говоря, с Бодлера берет начало вторая традиция в понимании модерна, заключающаяся в видении его как «диалектики нового и вечно того же» и связываемая прежде всего с именем Вальтера Беньямина.

Истоки модерна Беньямин видит не в Просвещении, а в XIX веке, и связаны они непосредственно с распространением индустриального капитализма и товарного производства. Но его подход к столетию совсем иной, чем, например, у Макса Вебера. Если Вебер был зачарован «механизмом и машинизмом» XIX века, в которых наиболее ярко и непосредственно отражалась тенденция рационализации, то есть, по его терминологии, расколдовывания мира, то Беньямин, наоборот, считал, что столетие заколдовано, и виноват в этом капитализм, погрузивший его в сон. Явившийся капитализм окутал себя «снами, мифами, фантазмагориями», которые все вместе и составили духовный облик модерна. Эти «сны, мифы и фантазмагории» – не только и не столько теоретические конструкции, сколько трудноуловимые и неустойчивые культурные образования, определяющие культурный фон эпохи, проявляющиеся в моде, рекламе, политике, архитектуре, в самом стиле жизни. Как мыслитель, Беньямин сам в определенном смысле – продукт модерна, как он сам его описывает, стиль его резко отличается от стиля того же Вебера: он редко прибегает к большим формам, не планирует тысячстраничных фолиантов, пишет эссе, очерки, брошюры, стараясь именно в беглых впечатлениях жизни обнаружить основные мотивы эпохи. Его социологию не случайно сравнивают с импрессионистской социологией Зиммеля.

Но мифы модерна – не только сны и фантазмагории повседневной культуры, это и теории модерна: тот модерн, каким он является его проповедникам и каким он возвещается ими, есть миф, и задача понимания модерна есть задача разоблачения этого мифа. Таким образом, в 20-е годы прошлого столетия Беньямин сформулировал понимание модерна (и понимание капитализма) как мифологического и даже религиозного феномена в противоположность Веберу, который видел суть капиталистического развития именно в преодолении мифов. В этом свете буржуазные, как правило, оптимистические или сдержанно оптимистические теории модерна как раз и представляли собой, наряду с «маскарадом» мчащейся культурной жизни, концентрированное выражение тех самых, подлежащих разоблачению мифов модерна.

Нервом модерна, по Беньямину, становится явление многократной повторяемости и воспроизводимости, заложенное в самой сути массового капиталистического производства и побуждаемых им культурных форм. Едва ли не важнейшей из них оказывается мода, парадоксально характеризующаяся Беньямином как «вечное возвращение нового». Новый продукт посредством моды стимулирует спрос. Новизна приобретает решающее значение. В новизне как таковой, в конечном счете, сосредотачиваются все интересы эпохи. Весь темп и ритм современной жизни ориентирован на исчезновение одного товара и возникновение взамен него нового – на «возвращение нового». Этим изменяются сами представления о прогрессе: прогресс ориентируется не на человека, а на постоянное обновление окружающего его мира посредством технических усовершенствований. Не лучшее даже (с точки зрения человеческих интересов и целей), а новое (хотя этим и предполагается технический перфекционизм) становится критерием прогресса. Прогресс оказывается состоящим в постоянном возвращении одного и того же – нового. «...Вечное возвращение, – пишет Беньямин, – пробудила

именно “плоско рационалистическая” вера в прогресс»¹⁰. Отсюда и трактовка модерна как «вечного возвращения одного и того же». Идею вечного возвращения, ожившую в современном мышлении под влиянием Ницше, Беньямин считает основной формой мифологического сознания, и поэтому модерн, базирующийся на идее рационального прогресса, сводящейся к мифологической структуре вечного возвращения, и рассматривается им как эпоха, одержимая мифом, как «мир под властью фантасмагорий».

Социальная природа этого явления формулируется вполне в духе марксистской социологии знания: сама идея вечного возвращения, выступающая под маской рационального прогресса, появилась тогда, когда буржуазия увидела, что она не в состоянии понять и оценить перспективы развития освобожденных ею производительных сил. Место непроященного будущего занял миф о вечном обновлении (индустриально-технический перфекционизм), и сама структура жизни оказалась замкнутой в заколдованном круге по видимости рационального движения по видимости вперед.

Феноменологически, на уровне человеческой субъективности «фантасмагорический модерн» отразился в явлении, который Беньямин обозначил как кризис опыта. Начало кризиса совпало с возникновением товарного производства. Суть кризиса состоит в том, что *опыт* (Erfahrung) оказался замещенным *переживанием* (Erlebnis). Опыт надо отличать от переживания. Для опыта характерна преемственность; последовательность его элементов неразрывна, опыт коренится в традиции как коллективной, так и индивидуальной жизни. Переживания же существуют по отдельности: они вырваны из смысловых связей. Высшая форма переживания – шок. Для повседневности эпохи модерна характерно преобладание шоковых переживаний.

Разрушению традиций в модерне как раз и соответствует обеднение опыта и нарастание количества переживаний, прежде всего шоковых переживаний. Вытеснению опыта переживанием соответствует замена повествования, рассказа *информацией*. Информация удовлетворяет совсем иные потребности, чем рассказ, более того, она ведет к конструированию совсем иного мира, где человек оказывается вырванным из взаимосвязей традиционного опыта и вступающим якобы в непосредственные отношения с миром, который по видимости близок и доступен¹¹.

Трактовка модерна Беньямином совпадает с преобладающей классической трактовкой в том, что модерн неразрывно связан с приходом современного капитализма, наступлением эры массового производства и технизацией жизни. Но она резко отличается от классической трактовки прежде всего тем, что модерн здесь рассматривается не как эпоха освобождения от мифов и прогрессирующей рационализации жизни, а именно как мифологическая, до предела мифологизированная эпоха. Миф в модерне вплетен в самую структуру повседневной жизни, она им буквально пронизана. Причем именно идеи рациональности и прогресса являются основными мифами модерна. В этом смысле сама концептуализация модерна в трудах классиков социологии является одним из элементов продуцирования мифов, проще сказать, она есть мифотворчество. Тогда концепция рационализации, концепция расколдовывания мира Вебера, которую, как показывает история модерна от тех далеких времен до новейших концепций модернизации, можно считать ядром самопонимания модерна – это мифологическая идейная структура.

Концепция модерна Беньямина, как это уже частично видно из сказанного, идет «снизу» – от непосредственного культурного опыта эпохи. Этот опыт проявляется в популярных, массовых явлениях *par excellence*, в частности, в массовых видах искусства, порожденных техническим развитием. Эти новые (для эпохи Беньямина) виды искусства (фото-

¹⁰ Цит. по: Wehling P. Die Moderne als Sozialmythos. S. 80.

¹¹ См.: Wehling P. Die Moderne als Sozialmythos. S. 83–85.

графия, кино), а также развитие технических средств репродуцирования традиционного искусства в принципе изменили онтологический статус художественного произведения. Анализ произведения искусства в новую эпоху – в «эпоху его технической воспроизводимости» – стал у Бенямина как бы моделью социального и философского анализа модерна вообще.

Фотографический негатив, например, гарантирует производство неопределенного количества копий, абсолютно идентичных оригиналу. Разница между оригиналом и копией здесь, по существу, стирается. Непонятно, что – оригинал, а что – репродукция. И этот, казалось бы, банальный факт ведет Бенямина к далеко идущим выводам. «Даже в самой совершенной репродукции, – пишет он, – отсутствует *один момент*: здесь и сейчас произведения искусства – его уникальное бытие в том месте, в котором оно находится. На этой уникальности и ни на чем ином держалась история, в которую произведение было вовлечено в своем бытовании. Сюда включаются как изменения, которые с течением времени претерпевала его физическая структура, так и смена имущественных отношений, в которые оно оказывалось вовлеченным. Следы физических изменения можно обнаружить только с помощью химического или физического анализа, который не может быть применен к репродукции; что же касается следов второго рода, то они являются предметом традиции, в изучении которой за исходную точку следует принимать местонахождения оригинала»¹².

«Здесь и сейчас оригинала определяют понятие его подлинности»¹³. Подлинность можно определить путем химического анализа патины, а также путем исторических и искусствоведческих изысканий, которые прояснят, например, что рукопись происходит из собрания, скажем, XV века. Все, что связано с подлинностью, говорит Бенямин, недоступно технической, да и не только технической репродукции. Но если по отношению к ручной репродукции, которая в этом случае квалифицируется как подделка, – подлинное сохраняет свой авторитет, то по отношению к технической репродукции этого не происходит. Тому есть две причины. Во-первых, техническая репродукция более самостоятельна по отношению к оригиналу, чем ручная, то есть она в состоянии более точно и многосторонне воспроизвести оригинал, чем человеческий глаз или рука, а также благодаря развитым технологиям открыть в оригинале качества, недоступные невооруженному технику человеку. Во-вторых же, техника может перенести подобие оригинала в ситуацию, для самого оригинала недоступную. Произведение искусства движется, так сказать, навстречу публике. Бенямин приводит примеры: фотография («собор покидает площадь, на которой он находится, чтобы попасть в кабинет ценителя искусства»), граммофонная пластинка (хор, который звучал в зале или под открытым небом, можно слушать в комнате).

Эти обстоятельства, в которых оказывается репродукция, могут даже и не затрагивать всех других качеств произведения, но одно они меняют неизбежно – его, произведения «здесь и сейчас». А в этом, как сказано выше, и есть его подлинность. «Подлинность какой-либо вещи – это совокупность всего, что она способна нести в себе с момента возникновения, от материального возраста до исторической ценности. Поскольку первое составляет основу второго, то в репродукции, где материальный возраст становится неуловимым, поколебленной оказывается и историческая ценность. И хотя затронута только она, поколебленным оказывается и авторитет вещи»¹⁴. Авторитет вещи – это ее аура. «В эпоху технической воспроизводимости, – пишет Бенямин, – произведение искусства лишается своей ауры. Этот процесс симптоматичен, его значение выходит за пределы области искусства. *Репро-*

¹² Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 19–20.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 22.

дукционная техника, так это можно было бы выразить в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции. Тиражируя репродукцию, она заменяет его уникальное проявление массовым»¹⁵.

В репродуцируемости произведений искусства, таким образом, как в капельке воды, отразились основные изменения в культуре и жизни, характеризующие эпоху модерна. Это, во-первых, развитие техники. Производство и воспроизводство, продуцирование и репродуцирование суть *технические* (вос) производство и (ре)продуцирование. Технические возможности обеспечивают идентичность производимых предметов и точность репродукций. Во-вторых, это массовое производство (продуцирование). Своей массовостью оно также обязано капитализму. И, наконец, в-третьих, массовое репродуцирование, свойственное как капиталистическому производству, так и капиталистической культуре, приводит (и в этом, я полагаю, и состоит самая суть рассмотренного беньяминовского хода мысли) к разрыву с традицией. Как явствовало уже из краткого разбора концепций модерна, выдвинутых классиками социологии, суть модерна состоит в разрыве с традицией. Дело не только в том, что общество, предшествующее современному обществу, называется традиционным. Дело в том, что оно порывает с традицией и начинает существовать на собственных основаниях. Эти основания обеспечиваются, по Беньямину (в этом с ним согласились бы многие из классиков, прежде всего, Зиммель) капиталистическим массовым производством. И в своем анализе явления технической воспроизводимости произведений искусства Беньямин как раз и продемонстрировал механизм разрыва традиции. Это и есть анализ того, как приходит и воцаряется модерн, и как *опыт*, суть которого в укорененности в традиции (а «единственность произведения искусства тождественна его впаянности в непрерывность традиции»¹⁶), замещается *переживанием*.

Беньямин не был традиционалистом и антимодернистом. Он как раз отчетливо осознавал варварский характер «традиции», то есть эпохи до-модерна, полагавшейся на голую силу, обожествление властителя и т. д. Другое дело, что он считал, что «традиция» продолжается и в модерне, прежде всего в силу его мифологического характера, что чревато новыми приступами варварства. Надо признать, что в последнем он оказался прав. Мыслители Франкфуртской школы (Адорно, Хоркхаймер) продолжили беньяминовскую линию критики модерна, продемонстрировав в «Диалектике Просвещения» тесную связь просвещенческого, модернизационного мифа с варварством XX века – фашизмом. Пожалуй, еще более явно проявляется связь с Просвещением другого мощного мифа – социалистического. В каком-то смысле под его чары попал и сам Беньямин. Он видел возможность преодоления мифологии модерна в политических преобразованиях, которые привели бы социальные отношения в соответствие с уровнем технического и индустриального развития капитализма. При этом он был далек как от идеи технического и экономического детерминизма, так и от идеи автоматизма социального прогресса. И то и другое как раз роднило марксизм с рационалистическим видением модерна. Беньямин же хотел «расколдовать» модерн, в мышлении связав прошлое с настоящим, соединив гуманистическую традицию (без варварства) и индустриально-техническое настоящее (без мифа).

Следовательно, пафос видения модерна Беньямином – это пафос преемственности. Показав, что модерн традиционен – в том смысле, что мифологичен, – он оспорил идеи теоретиков рационалистического модерна, настаивавших на резком противопоставлении современности и традиции. С другой стороны, если взять современных идеологов постмодерна, также подчеркивающих принципиальную новизну этой эпохи по сравнению с уходящей

¹⁵ Там же. [Курсив оригинала. – Л.И.].

¹⁶ Там же. С. 25.

эпохой модерна, то и здесь свидетельство Бенямина *ex post mortem* будет свидетельством в пользу преемственности эпох.

О постмодерне речь пойдет в следующем разделе. Но уже здесь можно видеть, что ряд феноменов культуры и познания, рассматриваемых теоретиками постмодерна как свидетельства наступления (или даже едва ли не основные характеристики) новой эпохи, рассматривались Бенямином как главные признаки эпохи модерна. Во-первых, это само явление массовой репродукции (как принципа воспроизводимости произведений искусства и принципа капиталистического производства вообще), породившее едва ли не самый крупный из обусловленных модерном переворотов в жизни человечества. Французский философ Ж. Бодрийар, один из главных теоретиков постмодерна считал именно массовое копирование – порождение «симулякров» – центральным феноменом индустриального и культурного опыта, характерного для новой эпохи. Камень важный, но не главный в интеллектуальном строительстве Бенямина, Бодрийаром в его постройке был положен во главу угла. Во-вторых, в беняминовском анализе бытования произведений искусства в эпоху модерна подчеркивалось, что именно репродуцирование создает принципиально новую возможность существования произведения искусства в различных контекстах. Вещь при этом, как отмечал один современный исследователь, «ремотивируется», приобретает новые значения, совершенно отличные от тех, что она имела первоначально, так сказать, в оригинале. Здесь, собственно, Бенямин обнаруживает истоки и формулирует первоначальное объяснение и обоснование того, что теоретики постмодерна считают крайне характерным для этого нового культурного времени явлением, именуемым по-разному в разных теоретических и языковых контекстах: «коллаж», «пастиш», «монтаж», «бриколаж».

Наконец, в-третьих, в беняминовском учении о кризисе опыта, противопоставлении опыта и переживания и, соответственно, рассказа и информации задолго до нынешнего времени было осознано и объяснено в качестве одной из главных черт повседневного опыта модерна, то, что Ж.-Ф. Лиотар, можно сказать, инициатор осознания постмодерна как культурно-исторической эпохи, сформулировал как распад «*grande écriture*» – больших повествований. Эта идея стала буквально паролем постмодернистов.

Все это говорится не с целью закрепления за Бенямином интеллектуального приоритета. Цель этого краткого и неполного перечня тем и проблем, общих Бенямину и «постмодернистам», состоит в том, чтобы показать, что вопрос о разрыве и преемственности в культурных эпохах – не простой вопрос. Может быть, постмодерн не так нов, как о том заявляют его приверженцы, может быть, он начался еще в начале века, когда работал Бенямин. Тогда о современной эпохе можно говорить как о позднем модерне, что, впрочем, и делают многие нынешние философы. У нас слова «постмодерн» и «поздний модерн» будут употребляться как (почти) синонимы. Подробнее о постмодерне еще пойдет речь ниже.

Политкорректность и постмодерн

Политкорректность как идеология – это, в определенном смысле, современная инструментальная версия модерна. Относительно политкорректности существует множество взглядов и представлений¹⁷. С нашей точки зрения, *политкорректность – это идеология современной массовой демократии, служащая, с одной стороны, обоснованию внутренней и внешней политики западных государств и союзов, а с другой, – подавлению инакомыслия и обеспечению идейного и ценностного консенсуса.*

Политкорректность рождалась из стремления обеспечить свободу и равенство, не меняя природу существующих институтов. Сначала это была борьба с расизмом, точнее, применительно к политкорректности, борьба со словами, состоящая в табуировании расовых тем и общеизвестном переименовании черных в афроамериканцев. При этом чисто фактическое и, как правило, безошибочное указание на цвет кожи оказалось заменено запутывающей и сбивающей с толку ссылкой на происхождение. Но инициатива оказалась заразной, и в феминистских кругах было предложено отказаться от унижающего абстрактное человеческое достоинство понятия «женщина» и, по аналогии с афроамериканцем, именовать женщину «вагинальным американцем» (*vaginal american*), благо в английском языке грамматическая категория рода отсутствует, и указание на род осуществляется посредством местоимений.

Примерно тогда же началась борьба с *сексизмом*, имеющая конечной целью уравнивание мужчин, женщин и трансвеститов, поскольку их половая идентичность, якобы, не имеет значения с точки зрения их социальных ролей и статусов. Тогда и проник в социологию и психологию неблагозвучный термин «гендер», указывающий на пол как социальное явление. Социальные роли, которые ранее рассматривались как биологически детерминированные, например, муж и жена, стали трактоваться как гендерные роли, то есть не связанные с биологическим полом их носителей. Мы встречаем теперь в прессе сообщения о том, что в той или иной стране власти официально отказались от обозначения супругов как «муж» и «жена», а родителей как «мать» и «отец», они стали называться «первый родитель» и «второй родитель» (хотя не понятно, как можно в политкорректном мире прибегать к такой неэгалитарной, недемократической терминологии). Затем стали отказываться от связанных с брачным статусом терминов «мисс» и «миссис», «мадам» и «мадмуазель». Все эти и другие категории оказались неактуальными при однополем браке.

Затем начались выступления против дискриминации *пожилых людей*, что постепенно превратилось в модную идеологию. Глаз эгалитаристов на различия, которые необходимо уничтожить, обострен до чрезвычайности. Запрещено называть инвалидов «disabled», то есть буквально «лишенные способностей», их надо называть «имеющие иные (альтернативные) способности». Нельзя сказать о женщине, что она непривлекательная, надо сказать, что у нее «альтернативная внешность» (*alternative body image*). Тот, кто называет инвалидов инвалидами, нарушает правила политкорректности, впадая в «эйблизм» (*ableism*). А тот, кто считает женскую красоту достоинством и благом, впадает в «смотризм» (*lookism*). И так далее. В ходе политкорректного переименования повседневных категорий описания индивидов осуществляется операция вынесения за скобки всего индивидуального и постановка на это место системы абстракций. Причем политкорректность в идеале не носит ситуативного характера, это не категории «для конкретных случаев», скажем, для общения в офисах административных служб. Политкорректность претендует на тотальное определение жизни.

¹⁷ См. об этом: Ионин Л.Г. Политкорректность: славный новый мир. М.: Ad Marginem, 2011.

В этом смысле она производит альтернативную реальность, подавляя индивидуально-личностные характеристики жизни и подменяя их абстракциями.

И главная абстракция, на которой зиждется вся громоздкая конструкция политкорректного мира – это абстракция равенства. Собственно, политкорректность можно рассматривать как современное воплощение принципа равенства. Люди должны *обходиться с неравными как с равными*. Люди должны – и в цивилизованных странах это долженствование воспринимается как самоочевидное – считать равными белых и черных, мужчин и женщин, бедных и богатых, больших и маленьких, умных и глупых и т. д. Это и есть требование политической корректности, порождающее огромное количество парадоксов и абсурдов в политике и публичной жизни. Например, подведение под одну категорию, то есть фактическое признание равенства, как в правовом, так и во всех прочих отношениях классической разнополой и гомосексуальной семьи.

Прежде, чем пытаться понять феномен политкорректности в его исторической и политической определенности – еще несколько выразительных примеров. Например, политкорректность ограничивает политиков и табуирует определенные темы, даже крайне важные в современной социальной и демографической ситуации, например, национальные и этнические проблемы и отношение к иммигрантам. В этом смысле она оказывается средством цензуры политической жизни.

Истолкование неравных как равных – цветных и белых, детей и взрослых, мужчин и женщин, бедных и богатых, маленьких и больших, глупых и умных, наконец, даже людей и животных – стало сегодня ценностью в себе. Неважно, каков человек – в отношении к нему мы не имеем права показать, что воспринимаем его в его особости и уникальности. Он для нас должен быть человеком вообще, абстрактным человеческим существом – голова, две руки, две ноги. Истинные его особенности и характеристики относительны, правовой и политический статус абсолютен.

Вообще дух политкорректности выразим в простой формуле: *истина относительна*. Политкорректность не предполагает стремления к истине. Истина ее просто не интересует. Ее задача – обеспечение *толерантности*, или *терпимости* даже в отношении того, что заведомо неистинно. Крайне популярный в России во время перестройки, да, впрочем, и сегодня, и приписываемый Вольтеру афоризм гласит: «Я считаю, что Ваши взгляды неверны, но я готов отдать жизнь за Ваше право их высказать!» Это и есть принцип терпимости при полном *равнодушии к истине*. Важно, что на этом пути как толерантность, так и политкорректность в целом входят в принципиальный конфликт с научным знанием, которое, как известно, основывается на понятии истины. Здесь вообще идеология политкорректности вступает в противоречие со всем ходом развития западной цивилизации, где истина с самого начала – принципиально важное фундаментальное понятие.

В результате политкорректность может оказать и уже иногда оказывает опустошающее воздействие на науку. Вообще она состоит в требовании не замечать многие очевидные вещи, делая вид, что их не существует. До определенной степени эти требования совпадают с нормами вежливости и такта, впрочем, только до тех пор, пока из них не начинают делаться политические выводы. Такое же замалчивание распространяется и на науку. Изучение генетических детерминант и расовых особенностей поведения, врожденных половых ролей и т. п., вообще почти все социобиологические исследования трактуются как нечто не совсем приличное, как упоминание, – и более того, настаивание на том, на чем не принято не то что настаивать, о чем не принято вообще упоминать. Речь о том, *истинны или неистинны* суждения об открываемых в этих областях закономерностях, вообще не идет. Истина должна пасть жертвой приличий, то бишь политической корректности. На место исследования, ориентированного на поиск истины, приходит *моральное негодование*, и этого в современных условиях оказывается достаточно, чтобы определенные исследовательские

направления закрылись как бы сами собой, вроде бы из-за отсутствия интереса к ним со стороны исследователей. Ведь не каждому хочется быть Галилеем, не всякий готов выдержать, когда его выставляют расистом, сексистом, фашистом, человеконенавистником. Чтобы таким не прослыть, табуированных тем надо избегать, то есть не касаться, а если коснуться, то лишь с выводом о том, что искомого содержания в этой теме нет.

Мы сказали, что политкорректность – это современная инструментальная версия идеологии модерна. Она находится в теснейшей связи с эмансипаторными устремлениями Нового времени, причем на первый план здесь выходит, естественно, марксизм.

Берлинский профессор Норберт Больц предлагает социологическое объяснение феномена политкорректности. Одна из важнейших задач политкорректности, говорит он, состоит в том, чтобы показать, что столкновение цивилизаций и борьба культур на самом деле представляют собой ни что иное, как культурную и национальную дискриминацию и создание атмосферы межнациональной вражды и ненависти. При этом политкорректность еще и умудряется маскировать собственную стратегию. Дело в том, считает Больц, что имеет место не одна борьба культур, а две. Одна из них – это борьба Запада против всего остального мира (это не просто столкновение религий и не столкновение равноправных и равноценных культур, а именно борьба всех против Запада, преследующая своей целью уничтожение этого самого Запада), а вторая – это борьба Запада против самого Запада, ведущаяся перьями левых интеллектуалов. Имеются в виду возбуждаемые ими антибуржуазные настроения.

Есть очень простое, но убедительное объяснение того, почему подавляющее большинство европейских интеллектуалов в политике занимают левые позиции; «Они много значат, но мало зарабатывают», – пишет Больц. И им приходится постоянно сталкиваться с успешными персонами буржуазного мира, которые очень много зарабатывают, хотя в интеллектуальном смысле им весьма сильно уступают. Больц формулирует эту простую мысль еще и на языке социологии: типичный антибуржуазный рессентимент интеллектуалов возникает в силу неравновесия дохода и статуса. Маркс, Ленин, в двадцатые годы прошлого столетия – Антонио Грамши, Вальтер Бенямин, ранние представители Франкфуртской школы – все они были не только философами и абстрактными наблюдателями мировых фигур и процессов, но и неистовыми пропагандистами антибуржуазного духа. У самых ярких фигур, таких, как Маркс или Ленин, в инвективах, направляемые в адрес буржуазии как класса и буржуазного государства, звучал такой накал страсти и ненависти, что трудно было не заключить о присутствии личных мотивов. Об этих мотивах, в частности, о материальных затруднениях Карла Маркса, о личных проблемах и трудной эмигрантской жизни Ленина писали многие публицисты. Не трудно в этом смысле предположить, что левая мысль родилась из духа ненависти к успехам буржуазии и «нанятых» ею идеологов. Возрождение этого духа случилось в 60-е года прошлого столетия, и с этих пор левый интеллектуализм существует и делает успехи как постоянная оппозиция капиталистическому развитию. Шестидесятые года – это время антикапиталистической студенческой революции, которая зиждилась на фрейдомарксистском базисе, творилась во имя разоблачения репрессивной идеологии и освобождения пола как альтернативы марксистскому освобождению труда. Любые кризисные явления приветствовались радостными криками, ибо это давало возможность провозгласить смерть капитализма и от имени всего человечества потребовать справедливости через равенство. Революция 60-х сошла на нет, не оставив каких-либо ясно наблюдаемых изменений в политике и экономике, но запечатлела свои неизгладимые следы в европейской культуре. Таковыми оказались, во-первых, сексуальная революция, коренным образом изменившая отношение общества к полу, и, во-вторых, культурное движение, ставшее известным под именем постмодерна. И, в-третьих, революция 60-х не умерла, сохранившись в постоянном стремлении к освобождению чего-нибудь (объект эмансипации постоянно меняется)

из-под ига буржуазии, безжалостно использующей и истребляющей этот подлежащий освобождению объект.

Больц дает краткий перечень подлежащих освобождению объектов и выдвигаемых «освободителями» (а также и подлинных) мотивов борьбы за освобождение. Время показало, пишет он, (как это, впрочем, было показано уже тысячекратно на примерах самых разных революций), что те, кто требовал равенства, на самом деле стремились к привилегиям. Это относится к интеллектуалам едва ли не в первую очередь. Они обманывали, ссылаясь на «человечество». Это крайне абстрактное понятие получает свое антибуржуазное звучание только тогда, когда подавляющее большинство населения истолковывается как жертва системы, управляемой кучкой богачей. Это наполовину конспирологическое, наполовину философско-историческое представление в левой мысли всегда считалось выражающим самый дух мировой динамики. Сначала (в марксизме) угнетенное человечество представлял собой угнетаемый капиталистами класс фабричных рабочих, потом (в феминизме и вообще в социал-демократии) его место заняла угнетенная женщина и угнетенные колониальные народы, потом – безжалостно используемая, загрязняемая и погубляемая природа (зеленые и социал-демократия). Капиталисты *всегда должны* что-нибудь угнетать и губить, иначе не может быть объяснено господствующее положение западной цивилизации, и невозможно призвать ее к ответу по всемирно-историческим счетам. Поэтому теперь, когда экологический контроль стал непременным атрибутом любых индустриальных проектов и процессов, роль угнетаемой и загрязняемой природы занял безжалостно убиваемый промышленными странами земной *климат*. Это новый фетиш, заключает Больц, над которым рыдают все обиженные судьбой люди, страны и корпорации¹⁸.

В результате оказывается, что современная политическая корректность представляет собой разновидность освободительной идеологии, где сплелись и соединились воедино апелляции буквально ко *всем*, представленным в ходе развития левой мысли объектам эмансипации, то есть ко всем, кто когда-либо – в реальности или в политкорректном воображении – был обижен и угнетен: к черным, к индейцам, к женщинам, к толстым и некрасивым, к инвалидам, к геям и лесбиянкам и т. д. Сюда же относится и экология, то есть земля и воздух, моря и реки, которые тем самым одушевляются, и отношение к ним, также страдающим и умирающим под игом капитала, обретает высочайший градус морального и душевного накала.

Исходя именно из победоносного движения политкорректности, Больц приходит к выводу, что марксизм, который провалился как программа социалистического преобразования мира, победил именно как культурная революция. Политкорректность – это, говорит он, ядро марксистской культурной революции XX и XXI веков. Символ веры этой культурной революции сводится к четырем тезисам:

- все жизненные стили равны, дискриминировать альтернативный жизненный стиль – преступление,
- кто против политики уравнивания, тот расист, ксенофоб и сексист,
- не гомосексуалисты больны, а те, кто осуждают гомосексуализм,
- ни одна культура и ни одна религия не превосходят другую.

Ясно, что воспринять все это в полном объеме всерьез невозможно, но признать в этом нельзя, если не хочешь быть осужденным и заклеенным в лучшем случае как консерватор и реакционер, а в худшем – как расист, ксенофоб и сексист. Это точь-в-точь как с буржуазной идеологией, представляющей собой, согласно марксистскому учению, извращенное, ложное отражение действительности. Если ты не согласен с каким-то тезисом марксистской теории или требованием марксистской революционной практики, то ты находишься

¹⁸ Bolz N. Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau. München: Fink, 2009.S.29.

под влиянием буржуазной идеологии, то есть видишь мир в ее кривом зеркале. На этом основании образом любое возражение против марксизма будет отвергнуто, и не только отвергнуто – возражающий будет еще и обвинен в том, что его сознание извращено, искривлено, отравлено и т. д. Таким образом, в марксистскую идеологию, а равным образом и в идеологию политкорректности оказался вмонтирован своеобразный теоретический механизм, благодаря которому не только заранее отвергается любая критика, но сам критик оказывается обвиненным в самых тяжких грехах, причем *именно по причине самого факта критики*. В силу действия этого механизма, коснувшись любой из табуированных политкорректностью тем, критик получает в ответ полный заряд ненависти и презрения. Кстати, в свое время, в 30-е годы прошлого века именно этот механизм, именно этот «ход мысли» стал *одним из* инструментов легитимации террора против идеологических девиантов в СССР, а позже, в относительно вегетарианский постсталинский период – инструментом идеологического террора как такового. Пойдет ли политкорректное общество по тому же пути? В конце концов, как показала история, любой «новояз» существует не сам по себе, а как орудие легитимации реальной политики!

Вообще-то такие эмоции, как ненависть, презрение и прочие, а также необходимость репрессий вроде бы *не* запрограммированы в политкорректных индивидах. Программируется в них, наоборот, терпимость. Но в том-то и дело, что терпимость в политкорректном обществе предписана только одной стороне. «Многообразие» и «мультикультурность», то есть справедливое и равное представление разных религий, культур и народов, – это как «истина», «равенство» и «справедливость» в оруэлловском новоязе. На деле мы скорее имеем дело с *инверсией* традиционного культурного шовинизма (Больш). Идеал и образец – Азия и Африка, Запад – это то, что следует презирать и чего следует стыдиться. Многообразие и равенство означает на практике: *все минус одна*. И эта одна – культура Запада. Существует множество фактов, показывающих, что во взаимодействии с иными культурами именно западная культура белого человека оказывается проигрывающей и страдающей стороной.

Изучение и критика политкорректности затруднены тем, что она существует в виде некоторого набора никогда и нигде полностью и однозначно не выраженных и не опубликованных нормативных требований или же достаточно расплывчатых пожеланий относительно публичного и частного поведения в отношении разного рода меньшинств: национальных, религиозных, культурных, сексуальных и т. д., а также индивидов, в каком-то отношении отличающихся от большинства людей. У нее нет начала в том смысле, что нет труда, в котором впервые было введено это понятие и на который можно было бы сослаться. Создается впечатление, что политкорректность возникла сама по себе, вроде бы соткалась из воздуха, как булгаковский Коровьев в саду на Патриарших и, если и имеет за спиной какую-то традицию (а именно: марксистскую, на что убедительно указывает Больш), то современной «теорией и методологией» не располагает.

Действительно ли у практики политкорректности сегодня отсутствует теоретико-методологический фундамент? Нет, не отсутствует, он имеется, и в этой роли выступает *постмодерн*. На первый взгляд это звучит вызывающе. Постмодерн – не столько социально-политическая, сколько культурно-художественная идеология. Постмодерн вроде бы ничего не запрещает и ничего не предписывает. Более того, он не то что не запрещает, но, наоборот, поощряет любые новшества и даже безумства. Для него нет ничего окончательного, ставшего и вообще конечного. Наряду с этим, для него нет ничего неприемлемого. Постмодерн способен вместить в себя все – любую позицию, теорию, идеологию, точку зрения и объединить их все в своих бесконечных коллажах. Поэтому постмодерн, казалось бы, не только не политкорректен, но даже анти-политкорректен.

Но парадоксальным образом именно эти перечисленные качества роднят его с идеологией политкорректности. Так же как и суть политкорректности, суть постмодерна выражена в простой формуле: *истина относительна*. Так же как и политкорректность, постмодерн не ищет истину, истина его не интересует – он провозглашает *терпимость*. Так же как и для политкорректности, для постмодерна не существует *чужого*. Там есть *другое*, и только.

Несмотря на то, что постмодерн, по определению, постсовременен, постмодернен, он несет на себе родовое пятно одной из базовых идеологий модерна, а именно: марксизма. Многие его теоретики произошли из марксистов. Например, Жан Бодрийяр, отправлявшийся от Марковского анализа товара. Бодрийяр рисует картину мира, где реальные объекты утратили доверие, потому что все кодируется, моделируется и воспроизводится искусственно. Коды порождают «гиперреальности» (голография, виртуальная реальность и т. д.). Возникает феномен «обратимости», что ведет к исчезновению конечностей любого рода; все оказывается включенным в одну всеобъемлющую систему, которая *тавтологична*. Мир становится миром *симулякров*. На человеческую жизнь это оказывает поразительное влияние. Она становится одномерной: все противоположности сглаживаются либо вообще исчезают. Благодаря таким жанрам, как перформанс или инсталляция, переход от искусства к жизни оказывается либо незаметным, либо вовсе несуществующим. В политике, благодаря репродуцированию идеологий, более не связанных с социальным бытием, снимается различие между правым и левым. *Различие истинного и ложного* в общественном мнении – в масс-медиа прежде всего – *перестает быть значимым*. Полезность и бесполезность объектов, красивое и безобразное в моде – эти и многие другие *противоположности*, определявшие ранее жизнь человека, *сглаживаются и исчезают*.

Другой знаменитый философ постмодерна Жан-Франсуа Лиотар тоже имел марксистское прошлое: он был марксистом и социалистом прежде, чем стал идеологом постмодерна. Вообще, можно сказать, что отдаленные начала постмодерна заложены в элементах Марковского социального анализа, прежде всего, в учениях о товарном фетишизме, об отчуждении, об идеологии. Не случайно, конечно, что почти все крупные мыслители, с которыми связаны идеи постмодерна, начиная от и Зиммеля и Бенямина и кончая Бодрийяром и Лиотаром и некоторыми из позднейших постмодернистов, либо прошли через период марксизма, либо до конца находились под воздействием Марковских теорий и доктрин. Это – не обвинение, как может показаться кому-то из молодых читателей, начитавшихся популярных страшилок о Марксе. Это попытка показать генеалогическую связь, общее происхождение марксизма, политкорректности и постмодерна как политических идеологий или, по меньшей мере, идеологий, имеющих политические коннотации.

Для Лиотара постмодерн – отрицание тоталитаризма. Тоталитаризм здесь надо понимать не в политическом, а в теоретическом смысле, в смысле отказа от идеи целого (лат. *totum* – все, целое, совокупность, *totaliter* – все, полностью), которое целиком и полностью определяет части. Лиотар констатирует, что описание общества как целостности, тотальности, независимо от того, как оно «оформлено», представляется все более и более неадекватным по причине утраты в современном мире доверия к *метанарративам* (метаповествованиям). Метанарративы – это всеобъемлющие теории, например, теория социальной эволюции, или теория закономерного чередования социально-экономических формаций, или учение о том, что целью общества является удовлетворение потребностей его членов, либо доктрина о целом, предшествующем частям и их, части, определяющем и т. д. Отличительным признаком и теоретической, а так же и социальной функцией метанарратива является *дедущирование* (если речь идет о теории) или *навязывание* (если речь идет о мире социальной деятельности), соответственно, теоретических решений или форм поведения, которые диктуются заранее принятым способом видения целого. Метанарратив предполагает телеологию, то

есть идею смысла и цели целого, которая оправдывает, обосновывает, легитимирует насилие в обществе и использование знаний для целей насилия.

Современный мир разрывает с метанарративами, на их место приходит множество *партикулярных* нарративов. В метанарративе, по идее, каждая мельчайшая деталь жизни общества могла быть локализована и осмыслена в свете смысла и цели целого, то есть помещена на свое специфическое место внутри целого. Метанарратив, в принципе, дифференцирует мир, структурирует его, вырабатывает последовательности и иерархии. В случае множества партикулярных нарративов единая структура отсутствует. Самые разные нарративы могут соседствовать друг с другом и претендовать на равный когнитивный статус. Скажем, теория относительности будет соседствовать с буддистской доктриной или учением о том, что мир покоится на трех слонах, а те стоят на огромной черепахе. Зато это мир свободного выбора, чуждого насилию (дедукции или навязыванию). Будучи соединенной с виттгенштейновской теорией языковых игр концепция кризиса метанарративов может рассматриваться как философское обоснование практики политкорректности. А если добавить сюда бодрийеровские идеи о господстве симулякров и исчезновении противоположностей, то постмодерн прямо начинает выглядеть философией политкорректности и в этом своем смысле оказывается важным камнем в фундаменте идеологии меньшинств.

Запрос на идентичность

Индивидуализм, впервые продемонстрировавший свою силу именно в начале эпохи модерна, постепенно превратился в универсальное явление. Именно индивидуализм сделал, в конечном счете, возможной свободу выбора поведения и образа жизни. Современными авторами он понимается не вульгарно, как философия эгоизма и ориентация на удовлетворение собственных и только собственных потребностей, но, скорее, как творческая сосредоточенность на себе, пестование и выращивание себя как индивидуального и неповторимого явления жизни.

Если вернуться к тому, что выше говорилось о Тённисе, точнее, вообще об общественных изменениях, сопровождавших наступление модерна и приведших в конечном счете к коренным изменениям в жизни общества, можно кратко констатировать следующие происшедшие изменения: из общности родилось общество, на место партикуляризма пришел универсализм, на место коллективной ориентации – эгоизм, на место аффекта – рациональность, место кровных, соседских и других глубоко эмоциональных связей заняли рациональные договорные отношения. Сюда еще можно добавить, впрочем, уже не по Тённису, хотя и в соответствие с духом тённисовской концепции, что «из статуса стал контракт, из иерархии – рынок, из собственника стал менеджер, а из государства как машины – ремонтная мастерская»¹⁹.

Это, конечно, произошло не сразу и одномоментно, реализация исходных предпосылок модерна, осуществление его внутренней логики долгий и, – если сосредоточиваться на деталях, – противоречивый процесс. Некоторые аспекты этой внутренней противоречивости модерна мы уже попытались показать на примере нежелательных для широких масс последствий, к которым приводит господство такого, так сказать, извода идеологии модерна, как политкорректность. Параллельно развитию реальности модерна происходило развитие и углубление понимания происходящих в нем процессов, в частности, развитие и углубление тённисовских представлений о двух фундаментальных типах межчеловеческих связей, характерных для двух фундаментальных социальных форм, – общности и общества. Мы обратим внимание на важную для наших целей опубликованную через сто с лишним лет после Тённиса работу социолога Марка Грановеттера «Сила слабых связей»²⁰. Он исходил из тённисовских представлений об «общности» и «обществе» и сравнивал, с одной стороны, силу, а с другой – коммуникативную значимость связей в разных формах социальных взаимодействий: и в тех, что присущи «общности», и в тех, что присущи «обществу». Сила какой-либо связи (возлюбленных, родителя и ребенка, близких друзей или, наоборот, людей, лишь формально знакомых или связанных, скажем, чисто формальными договорными отношениями) измеряется по затратам времени, интенсивности чувств, доверительности и взаимности. Грановеттеру удалось показать, что слабые личные связи (*weak ties*) могут превратиться в сильные коммуникативные связи (*strong links*). Они обладают, следовательно, высокой «коннективностью», то есть высоким потенциалом образования сетей. Иначе говоря, сила слабых связей состоит в том, что просто знакомые предлагают более важную информацию и в большем количестве, чем друзья.

Чем больше у каждого из нас связей и отношений, – того, что Грановеттер назвал «линками», – тем они слабее. Известно каждому, что можно иметь лишь немного настоящих друзей. Чем больше связей человек поддерживает, тем они слабее. А кто ценит близкие, т. е. сильные связи, должен довольствоваться немногими. Самая сильная «коннектив-

¹⁹ Bolz N. Profit für alle. Soziale Gerechtigkeit neu denken. Hamburg: Murmann, 2009. S.38.

²⁰ Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. 2009. Т.10. № 4. С. 31–50.

ность» у тех, кто поддерживает множество слабых связей. И это влиятельные люди, самые полезные для тех, с кем они связаны. Получается так, что создание и расширение сетей происходит не благодаря сильным, а наоборот, благодаря слабым связям. Сильные связи ведут, скорее, к образованию замкнутых на себя, изолированных групп, в них отсутствуют структурные «дыры», через которые проникает новое. Слабые связи не препятствуют, а способствуют новой информации; тогда как сильные связи замыкают группу во взаимной преданности и взаимном доверии. Слабые связи связывают разные группы, сильные связи усиливают сплочение собственной группы. Сильные связи обеспечивают безопасность малых сетей, состоящих из тесных контактов. Слабые связи создают свободу больших сетей, состоящих из слабых контактов. Сильные связи исключают чужих, они имеют «эксклюзивный» в социологическом смысле характер. Слабые связи, наоборот, «инклюзивны»: они объединяют неблизких знакомых и образуют информационные сети. Распространение информации усиливается, следовательно, не благодаря сильным связям, а наоборот, благодаря слабым связям. Слабые связи делают доступной новую информацию и соединяют различные группы.

Так вот, именно наличие «разрывов» в общности в силу действия слабых связей и открывает возможность индивидуализации, которая чаще всего оказывается стилизацией формы и образа собственной жизни. Индивид освобождается, так сказать, от жестких уз, жестких требований, диктуемых общностью и предписывающих ему форму практически всех сколько-нибудь важных жизненных проявлений и, освободившись от этих оков, начинает задаваться вопросом: а для чего я свободен, кто я, собственно, такой? Причем вопрос ставится не об интересах. Интерес вполне может быть продиктован традиционными формальными структурами, в которых участвует индивид, например, бизнес-структурами. Индивид может успешно добиваться удовлетворения своих интересов, но тем не менее оставаться неудовлетворенным собственной жизнью. Ибо смысл жизни и интерес – это совершенно разные вещи. Можно удовлетворить интерес, быть успешным в карьере, но остаться недовольным жизнью, не иметь *смысла и формы жизни*. (Чрезвычайно популярен в социологии ныне тезис Макса Вебера о соотношении пуританской этики и духа капитализма. Если согласиться с веберовским рассуждением о том, что капиталистическая мотивация у членом протестантских конфессий диктовалась не эгоистическим расчетом, а ощущением религиозного долга, можно сказать, что у кальвинистов, которые, собственно и были первыми «капиталистами по духу», имелись налицо и интересы, и смысл и форма жизни. Можно сказать так: долг определял смысл жизни, образ жизни определял ее форму.)

Итак, наличие слабых связей создает разрывы во взаимодействиях и, соответственно, ощущение обретаемой свободы, вследствие чего индивид задается вопросом: кто Я? Как пишет уже цитированный выше Норберт Болц, каждое утро, проснувшись, я восстанавливаю собственную идентичность: кто я? где я? почему здесь? Какова ситуация: в семье, в городе, в стране, в мире? Ответив на все эти вопросы, я, можно сказать, начну контролировать ситуацию²¹. На первый взгляд, ситуация выглядит немножко даже анекдотичной: это надо же – впасть в такое самозабвение, – напился, что ли, до такой степени? – чтобы не понимать не только, где ты проснулся и почему, но и кто ты такой! Но если вдуматься, то поймешь, что каждый раз, просыпаясь, ты меняешь не просто своего рода «агрегатное состояние» сон – бодрствование (как пар – вода), но и реальность, в которой пребываешь.

У австрийского феноменолога Альфреда Шюца имелась концепция конечных областей реальности, о которой автору настоящей работы уже приходилось писать²². Основатель социальной феноменологии А. Шюц считал верховной реальностью (*paramount reality*)

²¹ Bolz N. Profit für alle. S.39.

²² Ионин Л. Г. Две реальности «Мастера и Маргариты» // Вопросы философии. 1990. № 2.

реальность повседневной жизни. Ее «преимущества» по сравнению с другими сферами человеческого опыта, которые он называл конечными областями значений (*finite provinces of meaning*), он видел в ее предметно-телесной закреплённости, которой эти иные, конечные области значений и обладали. Это такие сферы, как религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т. п. Он определял эти области как конечные, потому что они замкнуты в себе, и плавный, незаметный переход из одной области в другую невозможен: для перехода требуется определенное усилие и предполагается своего рода смысловой скачок. Например, переход от увлекательного романа или захватывающего кинофильма к реалиям повседневной жизни требует некоторого усилия, заключающегося в переориентации нашего восприятия на «иную» реальность. Религиозный опыт также резко отличается от опыта повседневности и переход от одного к другому требует определенной душевной и эмоциональной перестройки. То же можно сказать и о других случаях.

Значения фактов, вещей, явлений в каждой из этих сфер значений образуют целостную систему. Одна и та же вещь, например лепешка из пресного теста, имеет разные значения в религии, в науке, в повседневной жизни. В каждой из названных сфер ее значение входит в целостную, относительно замкнутую систему значений. Эти системы относительно мало пересекаются, поэтому соответствующие сферы опыта и названы конечными областями значений. Но я бы предпочел именовать их *мирами опыта*: мир сна, мир игры, мир науки, мир повседневности и т. д.

Возникает вопрос: как можно сопоставить, скажем, сон и повседневность? В повседневной жизни все реально, мы имеем дело с настоящими предметами, а во сне все снится, колеблется и ускользает и совсем растворяется в повседневности, когда человек проснулся. Или: как сопоставить сказку и повседневность? В сказке есть и Кощей Бессмертный, и Конек-Горбунок, и ковер-самолет – фиктивные, воображенные существа и предметы, а в повседневности нас окружают реальные, объективные вещи, так сказать, данные нам в ощущении. Так чем же нужно руководствоваться, сопоставляя эти конечные области значений?

Дело в том, что, рассуждая о конечных областях значений, мы не затрагиваем вопрос об объективном существовании фактов и явлений в данных областях. И у нас есть полное право на это. В этом и состоит специфика феноменологического подхода. Ведь речь идет не о том, что объективно, а что не объективно; и в одном, и другом, и в третьем, и в пятом случае мы имеем дело со сферами *опыта*. А все, что нам известно о мире, мы знаем из нашего опыта. Но в качестве содержания нашего опыта Конек-Горбунок существует, так же как стул, хотя и не так же. И в конечном счете невозможно доказать, что на самом деле стул существует, а Конек – нет. Если я скажу, что видел и трогал стул, и даже сидел на нем, а Конька не видел и не трогал, то это глупо: мало ли чего я не видел и не трогал, каракатицу, например, но я ведь не утверждаю, что каракатица не существует.

Эти «философские тонкости» помогают нам понять, как отличить мир повседневности от других миров опыта. Во всех случаях человек имеет дело с опытом, но в качестве неотъемлемой части опыта повседневности выступает переживание объективного существования вещей и явлений – то, чего, как правило, нет в других мирах опыта: в сказке и мифе, во сне, в игре, в науке (например, идеальной прямой в реальности не существует), в искусстве и т. д. По мнению Шюца, именно это качество опыта повседневности – телесно-предметное переживание реальности, ее вещей и предметов – и составляет ее преимущество по сравнению с другими конечными областями значений. Поэтому, говорил он, повседневность и является «верховой реальностью». Человек живет и трудится в ней по преимуществу и, отлетая мыслью в те или иные сферы, всегда и неизбежно возвращается в мир повседневности: «Пока не требует поэта // К священной жертве Аполлон, // В заботах суетного света // Он малодушно погружен...» Точно так же поэт возвращается к этим заботам, и принеся жертву Аполлону.

Верховная власть повседневности обеспечивается именно связью повседневных дел и забот с физической телесностью действующего индивида.

Именно в этом смысле Н. Больц и задает все эти приведенные выше вопросы. Задавая их себе, человек переходит через порог между сном и явью как различными сферами опыта. Получается так, что человек каждое утро как бы находит себя заново. И это нахождение себя заново, собственно говоря, и означает, что человек совершает *самоидентификацию*. Он ищет и находит – каждое утро! – собственную идентичность. Это очень значимый и очень, если можно так выразиться, обширный процесс. Ведь сюда входят: перечень всех ролей, которые человек исполняет на данный момент своей жизни, отношения с партнерами, знакомыми, друзьями, возлюбленными и т. д., то есть со всеми, с кем приходится взаимодействовать, перечень всех целей и задач, которые человек должен достичь и которые должен выполнить, характеристики ситуаций, с которыми он сталкивается и в которые попадает или может попасть при решении этих задач и достижении этих целей, трудности, с этим связанные, и опасности, которые при этом грозят или могут грозить и т. д. и т. п. Разумеется, не все они находятся на переднем плане сознания, некоторые воспринимаются и осознаются очень четко, другие смутнее и находятся на втором плане, третьи еще глубже. Но все они связаны друг с другом и при необходимости могут быть актуализированы. В некотором смысле такую ситуацию можно сравнить с загрузкой компьютера: человек просыпается и «загружается» более или менее быстро, восстанавливая свое рабочее состояние, из которого вышел, засыпая. Из «офлайна» сна он возвращается в «онлайн» состояния бодрствования.

Но аналогия с компьютером очень условна. При переходе от сна к бодрствованию имеют место гораздо более сложные процессы. Во-первых, как показано выше, сон – это не офлайн: мы не уходим из опыта, мы просто пребываем в другом модусе опыта – в одной из конечных областей реальности, по Шюцу; это другой онлайн (интересны его характеристики, но здесь, к сожалению, нет возможности рассуждать об этом подробнее). Во-вторых, каждый новый день дает новую конфигурацию связей и взаимоотношений (тех, что перечислены выше, и других, неназванных), более того, иногда бывает так, что сон (сны) сам в силу того, что он является одной из форм опыта, «переформатирует» наше сознание, и мы просыпается, обогащенные опытом пребывания в иной «конечной области значений»²³. Есть и другие различия, но на данный момент этого нам достаточно. Оказывается так, что «загружаясь» утром, мы осуществляем идентификацию, то есть обнаруживаем и восстанавливаем нашу идентичность, причем не какую-то ее малую часть, учитывающую, скажем, то, что произошло от предыдущего утра (предыдущего просыпания) до нынешнего, а всю нашу историю целиком от рождения до нынешнего мгновения, ибо это и есть идентичность. Если опять же прибегнуть к компьютерной аналогии, поутру загружается весь жесткий диск нашего сознания целиком, хотя, в отличие от компьютера, за прошлый день, а иногда и за прошлую ночь он был в большей или меньшей степени переформатирован. Таким образом получают свое оправдание соображения, высказанные выше: как ни удивительным это может показаться на первый взгляд, человек ежедневно создает, восстанавливает, выстраивает, организует, «загружает», короче говоря, идентифицирует себя заново.

Более того, идентификация оказывается вообще постоянным и непрерывным процессом. Этому, в частности, посвящены книги Ирвинга Гофмана. «Представление себя другим в повседневной жизни»²⁴ (не как название книги, а как реальная форма поведения) – это есть, собственно говоря, демонстрация собственной идентичности, то есть идентификация. Поскольку это происходит в человеческой жизни, как показывает Гофман, постоянно и безостановочно, мы имеем дело с постоянным «точечным» процессом идентификации

²³ См.: Ионин Л. Г. Парадоксальный сон // Ионин Л. Г. Парадоксальный сон. Статьи и эссе. М.: Логос, 2005. С. 11–32.

²⁴ Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Директ-медиа Паблишинг, 2007.

(точечным, поскольку этот процесс дискретен, то есть связан с ситуациями, требующими идентификации, а не все жизненные ситуации таковы, хотя большинство из них именно таковы). Кроме того, в описываемых Гофманом процессах важен *демонстрационный*, то есть, в нашей терминологии, *инсценировочный* характер идентификации. Мы постоянно инсценируем себя, и если другие люди реагируют так, как мы ожидаем, то есть отвечают нам именно теми действиями, которые мы и хотим побудить своей инсценировкой, наша идентификация подтверждается и укрепляется. Это, кстати, один из важнейших моментов становления групп меньшинств, хотя здесь еще предполагается переход от индивидуальной к групповой идентификации, о которой речь еще пойдет далее в настоящей главе. Вообще же инсценирование идентичности – это один из решающих пунктов ее, идентичности, становления. Подробнее об этом мы будем говорить в последующих главах, в частности, в разделе «Инсценирование меньшинств» в третьей главе.

Пока же остановимся на возможностях инсценирования человеком самого себя в интернете. Интернет – это пространство инсценирования, по своим возможностям бесконечно превосходящее пространство обыденной жизни. В виртуальном мире человек абсолютно свободен, поскольку над ним не властны многочисленные физические, антропологические, анатомические, социальные и все прочие (иногда, к сожалению, и нравственные) ограничения, абсолютно непреодолимые в условиях нормальной жизни «в реале». Человек может забыть о своей животной, «тварной» природе. Компьютерные фрики иногда называют тело *wetware*, это третье обстоятельство виртуальной коммуникации, но только в отличие от первых двух – *hardware* и *software* – оно не помогает, а только мешает при навигации в виртуальных мирах. Действительно, в виртуальной реальности ни возраст тела, ни пол, ни прочие характеристики не имеют значения. Место человека, который во всех его не условных, а вполне реальных проявлениях является субъектом коммуникации в реальной жизни (что весьма и весьма ограничивает как численность и характер потенциальных партнеров, так и характер коммуницируемого контента), занимает *аватар*. Аватар – это не то, что на жаргоне зовут аватаркой. Аватар – это форма воплощения, или явления, божества. Древние боги, как известно, часто спускались на землю, выбирая себе любое тело, какое пожелают. Зевс совкуплялся с земными женщинами, являясь им то быком (Европа), то лебедем (Леда), то золотым дождем (Даная), это, можно сказать, его аватары, но это будет переносом значения слова из индуистской философии, где аватары – воплощения бога Вишны. Индуистское название стало сегодня снова актуальным, теперь уже как явление человека в виртуальном мире. Как боги в мир, так сходят люди в киберпространство, чтобы подыскать там себе какое угодно тело и какого угодно партнера. В виртуальных мирах каждый сам создает версию своего Я. Каждый *идентифицирует* себя, как хочет. Жизнь в виде героя романа, собственного романа, эстетизация действительности, воплощение любой фантазии – киберпространство делает все это технически возможным. А еще это возможность скрыться под маской, очиститься, стать в виртуальной реальности сильнее, красивее, беззаботнее, свободнее, то есть вообще лучше, чем ты есть в реальной жизни. Мы еще вернемся к рассмотрению виртуальных идентичностей далее, особенно в разделе о виртуальных сообществах в четвертой главе.

Получается так, что интернет-образ, или аватар – это идеальная модель индивидуальной идентификации. В этом случае интернет – идеальная среда индивидуалистического существования. Здесь просматривается парадоксальная ситуация: интернет – это самый демократичный медиум, здесь нет иерархий, нет цензуры, нет правил приема, нет ограничений доступа (кроме тех, что диктуют сами участники коммуникации по отношению к собственному контенту) и других подобных условий, ограничивающих свободу выбора, что означает, собственно, что *в интернете все равны*. И в то же время *интернет индивидуалистичен*: интернет-существование, как мы сказали, это идеальная модель индивидуалистического существования.

Имеет смысл в таком случае разобраться, в чем заключается индивидуализм интернета, то есть, что, собственно, выбирают для себя пользователи, выбирая себе аватар. Сразу ясно, что речь идет не о вещах, вещи ищут в реале. Если речь идет о покупках в интернете, то интернет здесь просто орудие коммуникации – посредник, и не более того. Человек ищет и не идеи, идеи тоже можно обрести в реале – в книгах, в общении с другими людьми. Если речь идет о виртуальных книгах и общении через интернет, то здесь интернет тоже – не более, чем посредник. Так что же человек ищет, являясь под аватаром, или, если выразиться иначе, что он выбирает, выбирая себе аватар? Отвечаю: он выбирает *себя*, собственное Я.

Выбор желания

Цитированный выше Н. Больц говорит о двух типах «индивидуалистического желания». Это желания, относящиеся к самому себе как к индивиду, стремящемуся быть особенным и ни на кого не похожим. Так вот, первый тип – это желание быть не похожим на других, то есть желание *быть не таким, как другие*. Такое желание удовлетворяется, в частности, модой. Конечно, мода преходяща, и любой, кто следует даже новейшей моде, по мере ее распространения и, соответственно, старения становится похожим на других. Именно поэтому появляется новая мода, и этот же процесс повторяется вновь и вновь. Это тот самый парадоксальный процесс вечного возвращения нового, о котором мы говорили, рассматривая концепцию модерна, представленную у В. Бенямина. В общем, благодаря моде желание быть не таким, как другие, удовлетворяется на более или менее постоянной основе.

Но есть и индивидуалистическое желание другого типа, которое Больц называет желанием второго порядка²⁵. Оно состоит в том, что я хочу *быть не таким, каков я есть*. Если выразиться иначе: я желаю иметь другие желания. Еще иначе: я хочу желать поверх границы моих желаний. То есть не мой выбор воплощается в моих желаниях, а мои желания являются предметом моего выбора. Это в некотором роде высшая степень рефлексивного индивидуализма. Я ищу не что-то, что отличало бы меня от других, я ищу что-то, что будет отличать меня от меня самого. Именно это и происходит, когда я выбираю себе аватар, то есть выбираю, кем мне явиться в этом мире.

Мы сказали, что интернет – это идеальная модель такого индивидуалистического существования. Но и в реальной действительности имеются возможности осуществления этих вот желаний второго порядка. Это выбор *стиля жизни*.

Последнее понятие нуждается в некотором прояснении. Хотя оно отражает довольно глубокую теоретическую традицию, наиболее часто оно стало применяться в социологической литературе уже в XX веке, прежде всего в связи с веберовским понятием *Lebensführung*, что можно перевести либо описательно как способ ведения жизни, способ организации жизни, либо как жизненный стиль²⁶. Вебер не дал его точного определения, оно было несколько расплывчатым и не относилось к числу основных категорий понимающей социологии. Тем не менее с помощью этого понятия можно было довольно точно схватывать содержание таких стилей жизни, как традиционалистский или капиталистический (в веберовском понимании). Впоследствии в работах по социологии религии Вебер выделил принципиальные факторы, конституирующие жизненные стили: религиозную этику и содержащиеся в ней явные или латентные правила интерпретации и оценки жизненных феноменов, а также институциональные образования, характерные для доминирующих групп и способствующие воспроизведению определенного типа личностей.

Понятие жизненного стиля занимало значительное место в работах двух других классиков социологии – Торстейна Веблена и Георга Зиммеля. Экономист и социолог Т. Веблен в своей знаменитой книге «Теория праздного класса» обратил внимание на демонстративные аспекты жизненного стиля, которые должны символизировать жизненный успех и принадлежность к избранному слою, сословию, группе, племени. По словам Веблена, в архаических обществах, в которых важную роль играла война, таким символом была демонстрация физической силы; в традиционных земледельческих обществах, где сельскохозяйственные работы требовали огромных сил и прилежания, принадлежность к избранным проявлялась посредством «демонстративного досуга», позже, в наше время – путем «демонстративного

²⁵ Bolz N. Profit für alle. S.42.

²⁶ Müller H.-P. Sozialstruktur und Lebensstile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.S.371.

потребления». Для нас здесь в связи с понятием инсценировочного поведения весьма важен упор Веблена на демонстративный аспект физической мощи и, соответственно, досуга или потребления. Веблен же таким образом прояснял связь жизненного стиля с разными формами социального и экономического неравенства.

Но гораздо более важным для нас является интерпретация понятия «жизненный стиль» в работах Зиммеля. Главной целью размышлений Зиммеля в этом отношении было выяснение специфики современного стиля и его сравнение с традиционным, докапиталистическим. В «Философии денег» он определяет жизненный стиль как «таинственное тождество формы внешних и внутренних проявлений», которое возникает из человеческого стремления к обретению идентичности, то есть стремления «стать законченным целым, образом, имеющим собственный центр, посредством которого все элементы его бытия и деятельности обретали бы единый и объединяющий их смысл»²⁷.

Зиммель считал, что для современного жизненного стиля характерен нарастающий разрыв, разъединение объективной и субъективной культуры. Объективная культура становится все богаче, субъективная все беднее. Сравнивая современную ситуацию с ситуацией столетней давности, Зиммель показывает, что окружающие нас и определяющие течение нашей жизни вещи: машины, инструменты, продукты науки и техники, точно так же как идеальные культурные продукты: произведения искусства, выразительные возможности языка – стали богаче, разнообразнее, изощреннее. Однако отсутствует прогресс индивидуальной культуры, даже в высших, эталонных слоях; наоборот, налицо ее падение.

Другая черта современной жизни, особенно важная для нашего анализа, – это, по Зиммелю, прогрессирующая стилевая дифференциация культуры. Он обращает внимание на повседневность нашей жизни, на стилевое многообразие окружающих нас предметов: архитектуры зданий, оформления книг и прочее. По словам Зиммеля, ренессанс соседствует с ориентальным стилем, барокко – с ампиром, стиль прерафаэлитов – со строгим функционализмом.

Он так объясняет это стилевое многообразие: если каждый стиль – это как бы самостоятельный «язык», то, зная один-единственный стиль, «в терминах» которого сформирована и организована наша среда, мы не можем представить себе стиль как автономное явление, обладающее независимым существованием. Человек, говорящий на родном языке, отнюдь не воспринимает языковые закономерности как нечто, лежащее вне его субъективности, – как средство выражения, к которому он может при необходимости прибегнуть, но которое функционирует по собственным, независимым от него законам. Наоборот, такой «наивно» говорящий человек считает то, что он хочет выразить, и то, что он выражает, одним и тем же. То есть язык как таковой, язык как объективное явление может быть воспринят нами лишь тогда, когда мы знакомимся с иностранными языками.

Это рассуждение Зиммеля, приведенное так подробно, позволяет провести аналогию с соотношением традиции и стиля. Стиль имеется только там, где есть выбор, а традиция – там, где возможность выбора не осознается. По мысли Зиммеля, люди, которые знают один-единственный стиль, оформляющий всю среду их деятельности, воспринимают этот стиль как тождественный самому содержанию жизни. Если все, что они делают, о чем размышляют, естественным образом выражается в этом единственном стиле, то у них нет психологических оснований искать форму, которая не будет зависеть от содержания жизни, от выражающего свою субъективность человеческого Я. Представление о необходимости поиска такой формы возникает лишь в том случае, когда обнаруживается несколько стилей: тогда человек может отвлечься от содержания, тогда он свободен выбирать форму, которая, по его мнению, выразит это содержание наилучшим образом.

²⁷ Simmel G. Philosophie des Geldes. 8. Aufl. Berlin: Dunker & Humblot, 1987.S.563.

Благодаря существующей в современной культуре стилевой дифференциации, каждый индивидуальный стиль, а значит, и стиль вообще как таковой обретает черты объективности, становится независимым от конкретных людей с их привычками, особенностями, убеждениями. Первоначальное единство субъекта и объекта, предполагавшееся фактом единства стиля, распадается в силу стилевого многообразия современной культуры. «Вместо этого, – пишет Зиммель, – перед нами целый мир экспрессивных возможностей, каждая из которых строится по собственным законам, с множеством форм, в которых выражается жизнь как целое»²⁸.

До сих пор бытует выражение: «Стиль – это человек». Но к обстоятельствам современной жизни, иначе говоря, к современному жизненному стилю, как он описывается Зиммелем, этот афоризм неприменим. Стиль и человек разъединились. В результате стилевой дифференциации современной культуры мир стилей, то есть мир выразительных возможностей, объективировался, обрел независимое от человека существование, лишился изначальной связи с определенностью жизни, определенностью выражаемого содержания.

Именно этот разрыв стиля жизни и жизненной определенности индивидуального существования или, иначе говоря, отрыв стиля жизни от его жизненного субстрата и есть то, что создало возможность желать желания, то есть возможность для индивида выбрать самого себя и стать не тем, кто он есть.

В настоящее время стиль жизни скорее встречает признание с точки зрения демонстрации индивидуальности, чем обладания какими-то особыми вещами или деньгами. Обладание вещами – это мода, индивидуальность человека, следующего моде, всегда в определенные моменты – в такие моменты, когда модное становится общераспространенным, – нивелируется. Обладание деньгами, которые сами по себе являются орудием абстрагирования от любого рода индивидуальных различий (об этом говорилось в разделе, посвященном модерну), так же, конечно, не может быть критерием индивидуализации. Но стиль жизни таковым быть может. Выбирая стиль жизни, я выбираю себе желания, и, таким образом, преобразовываю себя, делаюсь не только не таким, как другие, но и не таким, как я сам. Мода в этом помочь не может. Деньги, однако, могут сыграть важную роль в этом преобразовании, потому что лишь очень малая часть стилей жизни вообще и практически ничтожная (если вообще существующая) часть стилей, ориентированных на внимание и признание других, может быть обретаема без денег.

Здесь необходим хотя бы краткий экскурс относительно роли признания в психологии индивидуализма. Общеизвестна так называемая пирамида потребностей знаменитого психолога Абрахама Маслоу, полагавшего, что человеческие потребности можно разделить на пять основных категорий, причем удовлетворение потребностей одного уровня активизирует потребности следующего уровня. Эти пять групп таковы:

- физиологические потребности: голод, жажда, половое влечение и т. д.;
- потребности в безопасности: комфорт, постоянство условий жизни;
- социальные потребности: социальные связи, общение, привязанность, забота о другом и внимание к себе, совместная деятельность;
- потребности в престиже: самоуважение, уважение со стороны других, признание, достижение успеха и высокой оценки, служебный рост;
- духовные потребности: познание, самоактуализация, самовыражение, самоидентификация.

По мере удовлетворения первоначальных, относительно простых потребностей, все более актуальными становятся потребности более высокого уровня, но это вовсе не означает, что новая потребность приходит на место предыдущей, только когда прежняя удовле-

²⁸ Ibid. S.523.

творена полностью. Также потребности не находятся в неразрывной последовательности и не имеют фиксированных положений, как в этом схематическом перечне. Здесь отражена логика потребностей, но не последовательность их проявления и взаимообусловленность, как они происходят в реальной жизни.

Так вот, как мы уже сказали, признание сейчас приносят не вещи и не деньги, а стиль жизни. Стиль жизни, который может рассчитывать на признание, то есть способный удовлетворить одну из высших потребностей человека, не может быть реализован без финансовых затрат. Причем это, как правило, затраты не на вещные атрибуты стиля жизни. Представим себе стиль жизни эремита, например, писателя П., каким он был несколько лет назад. В том, что касается вещных обстоятельств, он абсолютно не затратен: темные очки, бейсболка, майка с логотипом какого-то американского университета. И все? Отнюдь не все: основные затраты должны идти на маркетинг и рекламу. А это уже много стоит. Другое дело, что для писателя подлинные маркетинг и реклама – в его книгах. Для любого другого «эремита» – это самая затратная статья стиля жизни. Знаменитый когда-то автор афоризмов Станислав Ежи Лец сказал: «Конечно, можно постараться и полететь быстрее скорости света. Но зачем – ведь никто не увидит и не оценит!». По аналогии можно заключить, что если человек избрал отшельничество как стиль жизни и рассчитывает на статус и признание, он должен тратиться на рекламу и маркетинг, иначе никто не увидит и не оценит.

Так что человек «покупает» стиль жизни, покупая одновременно признание и статус. Возникает естественный вопрос: в какой степени, покупая стиль жизни, человек реально изменяется в соответствии с этим избранным стилем? То есть, действительно ли он эрemit, или только, если можно так выразиться, в какой-то степени эрemit? Или революционер? Или националист? Или любая купленная идентичность – это просто маска, более или менее тесно прилегающая к лицу, но все равно маска, а не подлинное лицо, то есть не подлинная идентичность? На этот вопрос нельзя ответить однозначно. С одной стороны, конечно, инсценировка идентичности – это изображение идентичности, хотя одновременно и проявление ее. Инсценирующий идентичность индивид всегда может сделать шаг в сторону и прокомментировать изображаемую идентичность как бы с позиции наблюдателя, как актер в театре Брехта, способный «остраненно» созерцать и комментировать своих героев. Но в то же время инсценирование – это преобразование самого себя, обретение новой идентичности. Об этом будет еще подробно говориться в разделе, посвященном инсценированию. Разумеется, человек не становится другим сразу, сначала он изображает себя как другого, рассказывает о себе, как о другом, это инсценируемая идентичность, но постепенно она во все большей степени становится идентичностью *per se*. Желать чего-то и осуществлять эти желания как раз и означает меняться в соответствии с этим желаемым. Другое дело, что выбор желаний и, соответственно, выбор себя никогда не должен быть завершенным и окончательным. Императив современного мира идентичностей – игра в стили и одновременно независимость от каждого из них. Неожиданность стилистического самоопределения на рынке стилей и статусов высоко ценится, но она ничего не значит, если сделан окончательный выбор, и инсценировка «выродилась» в жизнь. Так, если дама С. часто меняет любовников, она инсценирует свой стиль, но когда она влюбляется и выходит замуж, она уходит с рынка (как с брачного рынка, так и с рынка стилей и статусов, причем и там, и там она была брендом). Похожая – хотя и печальная – история произошла с группой Pussy Riot: поскольку пуси попали в тюрьму, перформанс закончился, началась жизнь, причем без права выбора стиля. Pussy Riot продолжает оставаться брендом, но это лишь отзвук прошлого, когда они выйдут из тюрьмы, окажется, что бренда уже нет, что это уже история.

Креативный класс

Все эти соображения обусловлены двумя факторами. Первый – это концепция Н. Больца, сформулированная в его неоднократно цитированной здесь книге, второй – это поистине парадигматический характер происходящих на наших глазах в нашей стране процессов умножения и дифференциации жизненных форм и стилей. Особенно выразительно это проявилось в последний год в связи с выступлениями так называемого креативного класса. Эти выступления, на мой взгляд, ошибочно квалифицируются как в первую очередь политические. На самом деле это результат стилистического выбора, в основе которого лежит стремление не добиться политических изменений, а инсценировать собственную идентичность, продемонстрировать собственную неповторимость, создать себя как бренд. Эти люди выбрали свои желания – желать политических изменений, и они их пожелали. И этим ограничились. Так называемый спад протестной активности обусловлен не «разочарованием» участников протеста в перспективах движения, а естественным процессом рефлексии, не позволяющем инсценировке окончательно стать жизнью. На мой взгляд, стать реальными политиками – это последнее из того, что могли бы себе пожелать как лидеры протеста, так и многие из протестовавшей массы.

Этот инсценировочный характер, эти незавершенность и принципиальная незавершаемость политического протеста – характерная черта нового среднего класса, причем не только в России. Этот класс – креативный класс, как он сам себя называет и как его стало принято называть, – реально существует. По многим причинам его нельзя называть традиционным термином интеллигенция. Прежде всего потому, что у его представителей другая работа, другие профессии и другой доход, чем у людей, традиционно относящихся к интеллигенции.

Относительно работы. Это, как правило, работа, которая приносит удовольствие и чувство внутреннего удовлетворения, она – не наказание, следующее за изгнанием из рая, не рутина, не тягостная обязанность. Для лучших представителей этого класса работа – это и есть процесс самостилизации и самореализации, такая работа служит удовлетворению потребностей, которые находятся не на низших (голод, жажда, половое влечение), а на высших (уважение, признание, самоидентификация) ступенях пирамиды Маслоу. Кроме того, эта работа – не всегда, конечно, но в идеале – свободная от ограничений по времени и по месту. Налицо ненормированный рабочий день: креативный класс не отличает по времени работу от отдыха потому, что, по сути дела, работает всегда. Далее, налицо освобождение от различия дома и места работы. Когда-то у Макса Вебера отделение офиса от дома рассматривалось как важнейшая характеристика современной организации труда. Теперь офис не отделен от дома, просто он везде, где есть интернет. Да и сам офис изменился: бумаги, папки, картотеки, шкафы, ряды телефонов, даже фиолетовые печати – все это в прошлом. Теперь все в компьютере, вместо удостоверяющей печати – так называемая цифровая подпись, а чего нет в компьютере, то есть в удаленном доступе. Айфон – это сразу и телефон, и компьютер, и интернет. Даже рынок труда, на котором действует креативный класс выглядит по-другому, чем раньше. Это уже не рынок квалификаций или компетенций, а рынок личностей: человек, претендующий на работу, должен владеть приемами самопрезентации, маркетинга, продажи самого себя, позиционирования самого себя в сети, например, количество «френдов» в Facebook – его значимая характеристика. Он подает себя как бренд, и часто именно как бренд нужен нанимателю. Это касается и журналиста, и профессора университета, и политика в равной мере, а иногда даже может касаться и чиновника.

В общем, работа для креативного класса – главное, но, конечно, не всякая работа, а та, что может быть осуществлена в описанных выше условиях. Поэтому растет неудержимо количество новых – и высокооплачиваемых! – профессий и родов деятельности: пиарщик и

джиарщик, копирайтер, промоутер, джоббер, девелопер, дистрибьютер, коучер, медиабайер (уж не говоря о такой уже старой специальности как медиа-менеджер), хедхантер и рекрутер и т. п. Университеты не успевают открывать новые программы и специализации. Таков креативный класс, из которого рекрутируются члены групп меньшинств.

По поводу этого портрета креативного класса можно сказать, что я преувеличил его, этого класса, роль и значимость, а можно сказать, что преуменьшил. Что касается преувеличения: наверное, можно было бы описать ситуацию более строго, сказать, где эти индивидуализация, стилистическая дифференциация и креативная работа наблюдаются, то есть где реально существует этот креативный класс, если не на телевизионных экранах и в виртуальном пространстве интернета – на селе или в городе, в малых или в больших городах, каков доход его представителей, в какой сфере жизни они себя проявляют, а где их, наоборот нет или они себя совсем не проявляют. Если попробовать дать такой социологический портрет креативного класса, то окажется, что он очень малочислен, сконцентрирован у нас в стране в основном в столицах и занят в отраслях, лишь сопровождающих реальное производство, в определенном смысле паразитирующих на нем, что, впрочем, сразу видно из перечня порождаемых новым классом специальностей: пиар, джиар, коучинг, хедхантинг, медиа-байинг и т. д. То есть его, этого класса, мало, и роль его в текущей, повседневной работе почти во всех сферах деятельности – в промышленности, экономике, образовании, здравоохранении, культуре (музеи, библиотеки и т. п.) – у нас в стране очень мала, иногда исчезающе мала.

Теперь о том, почему можно сказать, что я преуменьшил его значение. По двум причинам. Во-первых, потому, что при всей его сравнительной малочисленности креативный класс сосредоточен в столицах, где решаются и определяются судьбы тех самых промышленности, экономики, здравоохранения и т. д., и в силу этого оказывает огромное влияние на принятие и прохождение всех связанных с этими отраслями решений. Он может воздействовать на эти решения, склоняя ситуацию к своей «классовой» выгоде.

Во-вторых, в силу своей интеллектуальной и социально-психологической организации креативный класс склонен к эксперименту и инновации. В результате именно он оказывается, как правило, в авангарде всякого рода реформ. Опять же по причине своего характерного отношения к жизни он не всегда способен осознать или принять во внимание различие между эстетическим и интеллектуальным экспериментом, с одной стороны, и реальным, затрагивающим интересы больших масс людей социальным экспериментом, – с другой. То же относится и к инновациям – интеллектуальным и художественным, с одной стороны, и реальным социальным, – с другой. Обоих рода эксперименты и инновации даются креативному классу легко, потому что их ценность для него – в них самих (ценность инновации в том, что она нова), а не в их реальных результатах и последствиях. Все эти вопросы для него не жизненные, а стилистические. Более полно о реформаторах и революционерах, как о группе меньшинств, будет сказано в соответствующем разделе в четвертой главе книги.

По этим двум причинам креативный класс оказывает на общество влияние гораздо более сильное, чем можно было бы предположить, исходя из его численности и распространенности. Но есть и еще один важный для нас момент, обуславливающий влияние креативного класса. Он представляет собой, так сказать, авангард процесса индивидуализации и стилистической дифференциации, характерного, как я старался показать в этой главе, для времени позднего модерна, или постмодерна. Сам по себе это объективный процесс, основное направление которого было разъяснено Ф. Тённисом в его концепции «общности» и «общества», а затем уточнено в самого разного рода исследованиях, из которых мы особо выделили концепцию слабых и сильных связей М. Грановеттера.

Именно этот процесс и порождает меньшинства. Меньшинство – понятие не статистическое. Меньшинства возникают в процессе индивидуализации. Когда происходит распад типического, среднего, в среднем ожидаемого, возникают не только индивидуальные харак-

теристики, но возникают и меньшинства. Когда, например, конфессия, или этнос, или пол, или досуговое поведение, или даже способ одеваться начинают проявляться в связях менее сильных, чем это характерно для «нормальной» среды (для нормы, в чем бы она ни состояла), растет вероятность того, что некоторое число индивидов начнут воспринимать себя как меньшинства в этих названных отношениях. Другими словами, еще раз: есть устойчивые, в определенном смысле традиционные связи. Лишь когда в ходе вызываемых индивидуализацией изменений происходит ослабление традиционных связей, возникает широко распространяющееся и *не относящееся только к чужакам или маргиналам* ощущение принадлежности к меньшинствам во многих аспектах жизни. Креативный класс оказывается, как уже сказано, впереди всех этих изменений потому, что именно ему свойственно улавливать происходящие ослабления традиционных связей и провоцировать их дальнейшее ослабление и распад, организуя группы меньшинств и придавая им активный и даже агрессивный характер.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.