

Неустрашимая рациональность модерна

Эта статья стала результатом не систематических, но неоднократно повторявшихся по сходным поводам размышлений о странном с социологической точки зрения положении дел, которое складывается в России в разных областях, имеющих отношение к культурному содержанию модерна. Странность, возможно, не сразу бросается в глаза, и социолог словно бы ломится в открытую дверь, говоря о проблеме там, где ее нет для других наблюдателей¹. Тем не менее социологическая оптика не просто имеет право на существование, она может оказаться в некоторых случаях более продуктивной.

“Модернисты” и “консерваторы” как идеальные типы

Зафиксируем очевидное: в российской публичной сфере есть часто обсуждаемое противостояние “партий”, которое не только не исключает, но даже предполагает некоторого рода консенсус. Хотелось бы назвать условно выделяемые партии (о том, почему условно, я еще скажу ниже) “прогрессисты и консерваторы”, “модернисты и традиционалисты”, “либералы и реакционеры”, но любое именование будет склонять к слишком уж большому насилию над материалом.

Недавнее высказывание одного из наших идеологов Валерия Фадеева весьма показательно в этом смысле. Фадеев критикует, как он его называет, “лжелиберализм” за попытки лишить экономическую политику “проч-

ных моральных оснований”. Лжелибералы агрессивны, подобно нацистам, утверждает Фадеев, “хотя они называют себя прогрессивными людьми. Но это абсолютно контрпрогрессивно, это откат в какое-то темное, мрачное Средневековье”. Фадеев считает, что надо “учитывать культурный код” народа, который в начале реформ пытались “выкорчевать”. А изменить код — “значит убить народ”, народ не поддается, он остается собой. В частности, создание и сохранение пространства империи (Фадеев говорит: “Русский народ или, шире, российский народ империи, все равно оставался собой”), в том числе и поддержка политически рискованного предприятия — присоединения Крыма, свидетельствует о том, что у народа, дошедшего “мистическим образом” до Тихого океана, есть нечто “более важное, чем разум и инстинкты”. Откатом в Средневековье Фадеев считает отказ принять ценностные и религиозные основания экономики. “У нас большая часть элиты оторвана от народа и от народных чаяний. Она по-прежнему оперирует крайне искаженными представлениями о том, как должна быть устроена политическая и экономическая система. И разрыв между представлениями народа о том, как должна быть устроена жизнь, и представлениями элиты увеличивается. Драма заключается в том, что у нас не народ архаичен, у нас элита архаична”². Можно ли эти высказывания идентифицировать как антимодернистские? Сам автор архаикой считает ту установку, которая только притворяется либеральной, а на самом деле является

“лжелиберализмом”. Таким образом, — и это, вообще говоря, можно считать довольно типичным для нынешнего положения дел в публичной сфере, для множества авторитетных (или ориентированных на авторитетные образцы) высказываний — Фадеев словно бы парализует предполагаемого оппонента, лишает его привычных ходов: обращение к “народу”, “традиции” и “культурному коду”³ означает, в терминологии Фадеева, именно прогрессистскую, а не ретроградную позицию, потому что выступает основой некоторой высшей рациональности, а вовсе не синонимом стремления “обратиться вспять”. Сохранение старого культурного кода народом, понимаемым как некоторая тождественная себе сущность, считается не просто нужным, но прогрессивным и продуктивным. Мы видим, что — в такой трактовке — код функционирует сам по себе, он рассматривается как нечто такое, что делает невозможной рациональную дискуссию или сомнение в основаниях выбора, совершаемого в истории. Народ, с одной стороны, — это постоянно действующий неизменный субъект действия; с другой стороны, у него нет подлинной свободы, он ограничен своим кодом.

К этому не следует относиться легкомысленно, просто указывая на разрывы в логике или противоречия. Важно то, что рассуждения о мистическом коде, народе и традиции вместе с утверждениями о прогрессе складываются в господствующий или претендующий на господство нарратив. Это не исключительный, но вполне нормальный случай. Типичным образом внутри любого конкретного высказывания, в конкретной статье или документе можно вычленив разные составляющие. Упреки в антиинтеллектуализме отвергаются многими националистически и консервативно настроенными авторами; упреки в пренебрежении религией, историей, культурной традицией не принимаются многими из тех, кто стоит на стороне модерна и либеральных ценностей.

Если бы материалы дискуссий пришлось описывать детально, искусственность последовательных идейных конструкций могла бы броситься в глаза, а между тем их описание без такого анализа трудности не представ-

ляет. Собственно, в первом приближении проблема, о которой ниже пойдет речь, как раз в этом и состоит: трудно сомневаться в том, что у нас есть сторонники широко понимаемых либерализма и консерватизма, однако с социологической точки зрения здесь нужна большая осторожность. По меньшей мере часть из того, что должны были бы прямо высказывать, казалось бы, столь надежно фиксируемые в поле публичной дискуссии консерваторы и либералы, на самом деле приходится мысленно достраивать, представляя себе дело так, будто все позиции насквозь, от начала и до конца продуманы и определены, что либеральная и консервативная идеологии являются действительно полноценными картинками мира, за каждой из которых — свой слой-носитель, свои организационные ресурсы и своя идеологическая дисциплина.

Я держусь противоположного мнения: тексты обладают своей дискурсивной природой, но при том не обязательно последовательны с точки зрения философской состоятельности; высказывания, сделанные в ходе полемики, не всегда опираются на логически выверенную картину мира; в каждый момент каждое мероприятие, каким бы замыслом оно ни вдохновлялось, содержит в себе немало ситуативного, т.е. такого, что не имеет за собой замысла и не нацелено на хорошо различимые последствия. Отсюда проистекают разные возможности для анализа. С одной стороны, он может быть вполне конкретным и предметным, с опорой на источники. С другой стороны, это может быть анализ “идеального объекта”, сконструированного, конечно, не чистым произволом, но путем последовательного додумывания реально существующих позиций. Именно этот второй путь избран в данной статье. Я оперирую “идеально-типическими” конструкциями, но считаю работу над ними необходимым предварительным условием эмпирических наблюдений, а не результатом, который должен быть сначала получен эмпирически, обобщен и лишь потом доведен до идеального представления.

Видимость споров, базовый консенсус и сомнительные результаты борьбы

Если бы в сегодняшней России речь шла о настоящих спорах, конечно, можно было бы рассуждать об аргументах, доказательствах, попытках поиска истины даже в самых ожесточенных дискуссиях. Однако для нынешней ситуации дискуссии не характерны. Если где-то в публичном пространстве идет спор, значит, спорят, скорее всего, единомышленники. Курсирующие в публичном поле утверждения, риторически сформулированные как дискуссионные, не рассчитаны на защиту (и нападение). Они еще могут пробуждать эмоциональную реакцию, они годятся на то, чтобы обозначить, в общем, неизменную позицию, но не на то, чтобы сближаться с оппонентом, учитывая его (частичную) правоту. Оставаясь средствами мобилизации, они все реже допускают продвижение вперед, какое может быть в спорах, основанных на рациональных доказательствах. Поэтому, строго говоря, никакой нет разницы в том, кто говорит, до тех пор, пока к описаниям не добавляется оценка. Что же останется, если такую оценку заменить нейтральными описаниями? Получится примерно следующее.

В России наших дней усиливается традиционализм; временами складывается впечатление, что повсеместно побеждают консервативные силы, враждебные не только политическому Западу и их собственным политическим противникам внутри страны, которые с этим Западом (справедливо или нет) ассоциируются. Эти силы в целом противоположны модерну в нескольких отношениях: современной культуре, современному искусству, а также — поскольку это не просто политическая позиция, но определенный культурный выбор — современному пониманию прав меньшинств, будь то меньшинства сексуальные, религиозные или национальные, беженцы-мигранты или (в сравнительно меньшей степени) инвалиды. Политическую поддержку это антимодернистское движение получает и сверху, и снизу. Сверху — от широко понимаемого начальства, потому что обещает ему нерассуждающую и энергичную

низовую поддержку. Культурный антимодернизм устроен как способ мобилизации большинства, выражение его истинной природы⁴. Снизу — потому что это не просто настроение манипулирующих массами элит, но до известной степени настроение куда более широких групп, идущее от обиходного неприятия нового. Это не всегда чистая игра, в которой, так сказать, выпрямляются связи между эстетическим, этическим и политическим. Так, например, опознание романтически и традиционно понимаемого народа в участниках массовых акций, которые невозможны без современной техники и технологий, является далеко не бесспорным. Эстетическое отторжение явлений искусства может иметь преходящий характер и не обязательно связано с политическими предпочтениями.

Эта враждебность имеет привычные формы: современная культура если и не всегда, то по многочисленным поводам нередко объявляется возмутительной для тех, кто придерживается традиции; политический либерализм (по существу, отсутствующий в актуальной политике) подвергается разного рода поношениям как идеология. Рациональная дискуссия и рациональные аргументы изгоняются из публичной сферы, где ставка делается на тотальную (или имитирующую тотальную) пропаганду, использующую, как называл это еще Макс Вебер, эмоциональность масс. Наконец, суеверия самого разного рода поддерживаются и поощряются если и не официально, то, во всяком случае, через предоставление возможностей телевидения и книгоиздания противникам того, что можно назвать просветительским духом модерна. Но это — лишь одна сторона медали.

Не менее очевидно и другое. Для культурного модерна все еще оставлены области, в которых он если не находится в абсолютной безопасности, то, во всяком случае, в некоторой мере защищен. Наука и университеты, возможно, переживают не лучшие времена, однако не везде и не полностью стали сугубо консервативными учреждениями, осуществляющими идеологический контроль столь же интенсивный, как в советские времена⁵. Это соображение может показаться неубедительным: стремление заморозить,

законсервировать, показать силу реакции на защищенных площадках модерна невозможно не замечать. Можно назвать это преобладающей тенденцией, и все же нельзя сказать, что эта тенденция — победившая. С антипросвещением борется именно просвещение, так сказать, традиционно просвещенческого толка. Такого количества организаций и людей, которые занимаются в строгом смысле слова просветительством, возможно, не было в советские годы. Лектории, интернет-каналы, премии, программы издания книг, публичные дискуссии о принципах и границах научного познания — все это приобрело огромную интенсивность именно в последнее время, казалось бы, совершенно неблагоприятные для модерна именно в силу политико-идеологических причин. Очевидно, что и это не может существовать без более или менее отчетливой политической поддержки или, по крайней мере, стратегического терпения, готовности сносить политическую критику (во всяком случае, поскольку она считается практически безопасной для всего устройства власти) в связке с большим просвещенческим проектом.

Невозможно утверждать, что радикальный антимодернизм уже победил или что его победа гарантирована в ближайшем будущем — несмотря на очевидное отторжение модернизма в разных сферах и значительные успехи “ретроградов” в их борьбе с “новаторами”. Наблюдения за идеологическими тенденциями осложняются тем, что можно было бы назвать вульгарно-социологическими соображениями. Не внутренняя логика идеологических конструкций, но специальный интерес, корысть нередко стоят за высказываниями и оценками. У идеологий, у модерна и у борьбы против модерна, помимо принципиальных сторонников, есть прагматичные, движимые оппортунистскими и эгоистическими мотивами. Но сколько бы ни было истины в этом социологическом наблюдении, переоценивать его не следует. Каким бы интересом ни руководствовались борцы против культурного модерна и его защитники, мобилизация поддержки сверху и снизу, последствия для социальной жизни зависят не от одной только констелляции интересов. Господствующ-

щие описания привлекательны способностью влиять на аудиторию или формировать ее представления, а коль скоро они эффективны, тот, кто стал их носителем, оказывается вознагражден. Поэтому хотя бы на некоторых этапах имеет смысл описывать ситуацию так, словно никакого интереса за нарративами нет, а, напротив, все действительные интересы определяются только в терминах нарративов.

Проблема, которая здесь начинает обрисовываться с большей ясностью, состоит в следующем. С наукой, с научно-техническим развитием и образованием дела обстоят в целом понятным образом. Есть важная, стратегическая, хорошо понимаемая еще с советских времен задача: наука и техника нужны для войны. А что может дать культура, кроме мобилизации населения? Не следует ли как раз поэтому делать ставку на те культурные образцы, которые связаны с героическим прошлым, напоминают о былом единстве и борьбе с врагом, внушают мысль о необходимости единства в новой ситуации и с новым врагом? Разве это помешает развивать современную науку и технику? А если нет, чем оправдывает себя в виду решения главной задачи современное искусство? Раньше, хоть и не всегда, не все время, здесь было больше ясности, родство всего современного вызывало меньше сомнений, хотя по-прежнему нельзя считать разрешенным вопрос о том, что стало основным ресурсом тотальной пропаганды, оказавшейся столь эффективной в XX веке, — классика с ее готовыми, отсылающими к глубинам истории идеями солидарности или модерн с его новыми формами работы с материалом и его организацией для тотальной мобилизации масс. Сейчас дела обстоят сложнее, чем может показаться. Когда достаточно традиционное по форме произведение искусства вызывает политическое по сути (хотя и культурное по видимости) негодование, разговор о “современном искусстве” редко бывает прямым и бесхитрым: у начальства может быть свой интерес в том, чтобы показать себя защитником традиции, у критиков — свой интерес в том, чтобы акцентировать художественный характер разногласий. Но важно помнить о том, что

радикальное современное искусство, “развязывая” и реорганизуя чувственность, перенаправляя способность воображения, может вызывать многомерное, политико-эстетическое неприятие, приводящее иногда к неожиданным реакциям и решениям.

Хотя связь современной науки с современным искусством не очевидна, но до тех пор, пока считается, что они растут из общего культурного корня, что современное искусство может быть частью того же самого большого механизма мобилизации, техническую часть которого делает возможной современная наука, искусство может считать себя в относительной безопасности, мало того, оно может считаться (или считать себя) именно тем местом, где происходит радикальное продвижение вперед. Вопрос состоит в другом: насколько далеко может зайти расхождение между научно-технической и эстетической составляющими современности? Что современная наука, техника, современный капитализм имеют глубокие религиозные корни — в наши дни не нуждается в доказательствах точно так же, как не нуждалось в них убеждение в научно-культурном единстве модерна сто лет назад. Но из этого точно так же нельзя сделать вывод о необходимости прямого, непосредственного возвращения к этим корням. Собственно, в современной политической теологии вопрос ставится примерно так же: техника не нейтральна, она не просто может быть поставлена на службу самым разным целям, а значит, тут же теряет предполагаемую нейтральность⁶; техника в самом своем устройстве связана с той способностью воображения, которое модерн развязал также и в искусстве⁷. Итак, можно, с одной стороны, подчеркивать религиозные истоки и укорененность науки и техники в традиции (религиозной и/или национальной), а с другой — указать на мобилизационный потенциал традиционного или симулирующего традицию искусства, на пользу искусства, прямо исполняющего мобилизационное предписание. Таким образом, остается лишь одно противоречие: фактическое присутствие нового, демонстративно антитрадиционного, западного и т.п. в неблагоприятной среде, в климате, который неуклонно ухудшается в силу по-

литических (в первую очередь) причин. Это довольно слабый результат, он еще не позволяет понять специфику происходящего.

Постоянная рефлексия как социальный институт

Попробуем все же сделать еще один опыт социологического анализа, который не сводит все только к проблематике вульгарно понимаемого интереса.

Как в области идеологии, так и в области социально-политической у традиционализма и модернизма есть свои функции и свои слои-носители. Отступление модернизма не приводит к его уничтожению, если только не случится каких-то политических катастроф. У традиционализма — своя культурно-политическая ниша. Он ориентирован на слои, задействованные в массовой мобилизации и составляющие базу того, что можно было назвать, вслед за Пьером Розанваллоном, одним из видов “демократической легитимности”⁸. Здесь скорее противопоставлены критические дискуссии, сопоставление мнений. Если так, то надо воспитывать и навязывать, превращать в габитус почтение к политическим авторитетам. Авторитет, в свою очередь, укореняется в традиции, а значит, традиция становится местом приложения особых, направленных усилий. Традиция должна свидетельствовать о непрерывности, о связи пространства и времени. Древность, продолжительность, сохранение сердцевины, то есть идентичность на протяжении веков народа, который остается тем же самым, отделенным и отделяющим самого себя от иного⁹, — это не прихоть конструкторов и реконструкторов, но именно то, что позволяет подменять один вид легитимности другим: не перебор вариантов, не множественность путей, не эффективность программ, не соревнование, но именно подключение к старому, сохраняющемуся, равному самому себе является здесь основанием всех возможных притязаний на легитимное господство. В этой перспективе нет никакой разницы между специальными историческими изысканиями и выдуманными, функционально

пригодными смысловыми комплексами, рассчитанными на моментальное воздействие, моментальную мобилизацию. Движение в эту сторону мы можем наблюдать в сегодняшней России почти безошибочно, но при этом снова приходится дополнительно указывать на его неокончателность, незавершенность. Для чего? Не для того, чтобы дать более взвешенные характеристики происходящему, а чтобы поставить вопрос в принципе иначе: может ли это попятное движение прочь от модерна остановиться, почему все еще не произошло то, что, по соображениям сугубо политическим, должно было совершиться еще вчера? Для ответа на этот вопрос я сделаю одно отступление.

Более полувека назад знаменитый немецкий социолог (в прошлом квалифицированный философ, защитивший диссертацию о Фихте и Гоббсе) Хельмут Шельски написал статью “Поддается ли институционализации постоянная рефлексия?”¹⁰. Она не потеряла актуальности до сих пор. Правда, Шельски стал неудобной фигурой: через несколько десятилетий после выхода статьи он оказался, вместе со своим другом и учителем Арнольдом Геленом, одним из ведущих немецких неоконсерваторов, рассорился с левыми интеллектуалами и столь решительно критиковал университетских коллег, что сам себя объявил “антисоциологом”. Все это, как говорят те же немцы, теперь уже вчерашний снег. В наши дни схематизм его политических рассуждений кажется устаревшим и непродуктивным, основные участники идеологических битв последней четверти минувшего века по большей части замолчали навсегда или, во всяком случае, утратили прежнее влияние. Однако история идей имеет свою особую длительность. Шельски отличался редкой социологической проницательностью; его статья была написана на переломе эпох, ей предшествовали и за ней последовали не менее важные высказывания других выдающихся мыслителей, реконструировав которые можно получить нечто вроде продолжительного, растянувшегося на столетие рассуждения о некоторых особенностях модерна.

Настало время для “анти-Руссо”, пора забыть о “естественном человеке”, чело-

век по природе своей нуждается в культуре, утверждал Арнольд Гелен, один из основателей немецкой философской антропологии. Шельски с ним соглашался, хотя далеко не во всем¹¹. Такое понимание культуры позволяло Гелену соединять биологическую и социальную антропологию. Человеку по природе нужны и дома, и одежда, и социальные учреждения, и религия, и литература. Без материальной культуры он погибнет физически, без духовной не справится сам с собой, со своими побуждениями, избыток которых заложен в его природе. Прочные институты позволяют ему бороться и с внешним, и с внутренним миром. Однако в двадцатом веке “все формы жизни, группы, институты, существование и легитимность которых основывались на продолжительной непрерывности эпох, находятся перед новым началом, где уже не имеет силу вековая мудрость”¹². Главной проблемой, которую обсуждает Шельски в цитируемой статье, является вера, потому что модернизация в современном (“научно-техническом”) обществе подрывает традиционный уклад христианской общины. Однако попутно он высказывается о многих других областях социальной жизни, где обнаруживает “стремление ко все более высокой спиритуальности, духовности и интеллектуализации”. Это приводит “к разрушению и деформации традиционной предметности через изоляцию и автономизацию духовных процессов”¹³. Нет больше таких систем, которые были бы просто истинны так, чтобы им противостояло нечто совершенно ложное. “Постоянная рефлексия, постоянное усиление сознания в себе самом разрушила эту форму истины”¹⁴. В поэзии, живописи и даже в науке наблюдается то же самое: потеря предметности и постоянное движение; это же можно сказать о религии, где внутренняя, интимная сторона веры отрывается от традиции.

Противопоставляя устойчивое, субстанциональное своевольной субъективности, Шельски следовал путем, которым до него уже много раз шли философы. Новое у него — тут-то и проявлялось несогласие с Геленом — состояло в том, что субъективность он считал возможным институционализировать, то есть найти стабильное для изменчивого, ввести

в прочные социальные рамки то, что их отрицало. До сих пор, писал Шельски, институты были способом стабилизации жизни людей. Но в современном мире традиционные институты перестали отвечать произошедшим изменениям, они оказались частично разрушены, и субъективность не только не смогла найти опору в традиции, но и возникла в существенной мере в силу того, что внутренние побуждения человека перестали укладываться в институциональные формы. В прошлом институты, например формирование современного государства с его управленческим аппаратом, создавались для решения жизненных проблем, для избавления от нужды и страданий. При этом совершались великие деяния, память о которых до сих пор может вдохновлять консерватора. Потом решения проблем стали банальными, самоочевидными (так называемое “фоновое исполнение”), а значит, мы можем сказать, что, отказываясь от них (ибо новым задачам они уже не соответствуют), наши современники полны надежд на новое, еще не ставшее банальным, видят в нем “горизонт творческих возможностей”¹⁵. В этом все дело: где консерваторы помнят о великом, забывая тривиальный характер старых институтов, там ориентированные на модерн современники отторгают даже необходимое в привычном, не догадываясь, чем это им грозит, и устремляются к новым возможностям и экспериментам. Институционализация, писал Шельски, возможна здесь не для отдельных идей, но для самой формы постоянной рефлексии, для динамики интимного в самосознании. Шанс на такую институционализацию Шельски видел в принципе диалога, “высказывания и разговора”¹⁶. При этом старые институциональные формы веры могут никуда не исчезать, просто живая жизнь идет уже мимо них.

Настаивая на том, что принцип диалога институционально встраивается в модерн, в современное общество, Шельски говорил больше, чем могли заподозрить его читатели, менее искушенные в истории мысли. Он высказывал не просто одну из возможных и, как оказалось, продуктивных позиций в спорах о социологии религии и не только пытался оспорить консервативные — уже тогда — ис-

следовательские установки Гелена. Шельски откликнулся еще и на работы Карла Шмитта рубежа 20-х годов — “Политический романтизм” (1919) и “Духовно-политическое состояние современного парламентаризма”. В этих сочинениях Шмитт, имя которого никто не хотел произносить лишней раз¹⁷, связал воедино романтическую субъективность и парламентскую демократию. Получилась конструкция пусть довольно сомнительная с исторической точки зрения, но очень заразительная для философов и публицистов. Шмитт доказывал, что именно романтизму европейская культура обязана идеей вечного разговора, разговора ради разговора, только чтобы не принимать решения. Получалось примерно так: романтик теряет предметность, внешний мир для него не важен, а важен только внутренний. Все, что происходит в реальном мире, становится лишь поводом для его субъективных впечатлений (эту специфическую установку Шмитт назвал окказионализмом, хотя в истории философии так называли другие течения мысли). Эти впечатления мешают ему остановиться на каком-то решении, принять ответственность за последствия действий. Зато именно такой установке соответствует парламентаризм, бесконечный разговор, далекий от нужд настоящей политики и в настоящее время уже никого не убеждающий.

Шельски вступился, как мы видим, за критическую субъективность. Через несколько лет за принцип публичного разговора вступился тогда еще совсем молодой Юрген Хабермас, восходящая звезда Франкфуртской школы. Шельски и Хабермас были политическими противниками; впоследствии, в середине 70-х годов, Хабермас язвительно атаковал и его, и Гелена. В ряде политических и политико-философских статей Хабермас настаивал на том, что немецкие неоконсерваторы совершенно непродуктивны, потому что они не видят потенциала, который сохранился у модерна. Модерн — по словам Хабермаса — это незавершенный проект.

Действительно, с течением времени позиция Гелена становилась все более радикальной, в частности в 50-60-е годы он мог сочувственно писать о проблемах журналистов, а позже сосредоточился на критике

журнализма и журналистики в целом. Шельски тоже перестал искать место для критической субъективности в современной ему Германии. Он пришел к выводу, что все плохо, все потеряно, интеллектуалы стали принимать на себя роль жрецов, которые обещают — но не дают — спасение. А поскольку спасение перестало быть такой острой потребностью для современного человека, какой оно было в прежние времена, ее надо снова разжигать, говорить о радикальном неустройстве мира.

Тем не менее эта история остается поучительной. Мы видим, что в обществе модерна идея некоторым образом уравновесить институционально стабильное и критическое не является ни слишком простой, ни просто благим пожеланием. Из полемики, краткую историю которой я обрисовал, выросли потом очень интересные социологические предложения, без которых трудно представить себе историю духовной жизни Германии в конце прошлого — начале нынешнего века. Их еще только предстоит осваивать, вот почему здесь я сосредоточился на предыстории. Но и предыстория имеет свой смысл и свою ценность. Что она означает для нас? Прежде всего, мы должны помнить о неустранимости критической субъективности и соответствующего ей современного искусства — раскрепощающего

чувственность, воображение, фантазию — из самой конструкции общества модерна, как бы интенсивно оно ни сдвигалось в сторону традиции. А раз так, то и постановка вопроса в дальнейшем, возможно, не должна быть алармистской. Дело не в пользу современного искусства как таковой и не в меняющихся, более или менее благоприятных для него условиях. Возможно, мы еще будем свидетелями самых неприятных и неожиданных событий. Но все равно, говоря стратегически, дело не в этом. У культуры модерна есть своя антропологическая функция, и вопрос состоит — скажу об этом в завершение еще раз — совсем не в том, чтобы сберечь ее или сохранить баланс между нею и стабильными институтами. Она, эта субъективность, вместе с рациональностью науки и просвещения, вместе с инфраструктурой музеев и выставок, театров и прессы и т.п., — уже институт, точнее, сеть мощных институтов. Задача состоит в том, чтобы сконструировать и по возможности осуществить сочетание этих институтов с развивающимися и пытающимися взять верх институтами подлинной и/или имитируемой традиции.

Примечания

- 1 См., напр.: SNYDER T. *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*. New York: Tim Duggan Books, 2018. В этом представлении нынешняя Россия, по сути, уже тоталитарное, фашистское государство.
- 2 См. СКОРОБОГАТЫЙ П. *Учесть культурный код [Интервью с секретарем Общественной палаты В. Фадеевым]* // Эксперт. № 17–19 (1073). 2018. 23 апреля — 13 мая. URL: <http://expert.ru/expert/2018/17/uchest-kulturnyj-kod/> (доступ 07.05.2018).
- 3 См. в недавнем докладе Вольного исторического общества: “Словосочетание «культурные коды» заимствуется из либерального публичного дискурса и ставится на службу идее российской уникальности. Особая духовность как часть русского Sonderweg’a десятилетиями мифологизирует воображаемые неповторимые свойства россиян и служит способом противопоставления России бездуховному Западу...” (*Какое прошлое нужно будущему России. Доклад Вольного исторического общества* // Комитет гражданских инициатив. 2017. С. 8. URL <https://komitetgi.ru/service/%D0%A1%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%BA%D0%B0.pdf> (доступ 07.05.2018).
- 4 Достоин внимания и отдельного исследования объяснение этой природы. Наряду с рассуждениями о “культурной матрице” и “культурном коде”, можно найти и более экзотические. В течение длительного времени одной из привычных, хотя и редко формулируемых с полной откровенностью, формул национальной идентичности оставался аргумент “от биологии”. Читатель, привыкший к поискам и обнаружению русских (и нерусских, еврейских по преимуществу) генов, мог пропустить занятное изменение в риторике. С одной стороны, сформировался “гражданский русский национализм”, который демонстративно отказывается от ставки на вульгарно понимаемую “биологию”; с другой стороны, разговор о “хороших генах” внезапно стал столь же привычным, хотя и не до конца авторизованным в качестве мейнстрима, у части “либерального лагеря”. Здесь, конечно, нужна осторожность. Например, в один год Путин говорит, что “россияне на генетическом уровне не приемлют давление извне” (*Россияне на генетическом уровне не приемлют давление извне, заявил Путин* // РИА “Новости”. 2017. 4 ноября. URL: <https://ria.ru/society/20171104/1508210542.html> (доступ 07.05.2018)), а Ксения Собчак разъясняет свое утверждение 2010 года, что “Россия стала страной генетического отребья” (*Собчак К. Россия стала страной генетического отребья* // Эхо Москвы. 2010. 10 сентября. URL: <https://echo.msk.ru/blog/statya/709632-echo/> (доступ 07.05.2018)), таким образом: “В нашей стране прошло огромное количество человеческих чисток, когда лучших из лучших уничтожали” (*Вердикт Собчак. Является ли Россия страной “генетического отребья”?* // Аргументы и Факты. 2017. 25 октября. URL: http://www.aif.ru/politics/russia/verdikt_sobchak_yavlyaetsya_li_rossiya_stranoy_geneticheskogo_otrebya (доступ 07.05.2018)). Л. Улицкая объясняет феномен озлобленности, ссылаясь на популяционную генетику: “Определенные группы людей пострадали за время советской власти. Их потомство тоже пострадало. Более того, многие дети уничтоженных властью людей тоже не выжили, а некоторое количество детей этих людей с определенным генотипом не родилось. Это генетическое объяснение” (Катаева В. *Россия — прекрасная страна, а жить в ней плохо [Интервью с Л. Улицкой]* // Собеседник. 2016. 14 июня. URL: <https://sobesednik.ru/obshchestvo/20160614-lyudmila-ulickaya-rossiya-prekrasnaya-strana-a-zhit-v-ney> (доступ 07.05.2018)). Это приводит временами к довольно сомнительным ситуациям, в которых “правые” и “националисты” упрекают “либералов” в расизме и чуть ли не нацизме. Во всяком случае, упоминание о “генах” и наследственности перестало играть различительную роль в дискурсе. Им пользуются с обеих сторон.
- 5 Ср., впрочем, новейшие известия о форуме “Нравственные и культурно-исторические ценности как основа национальной идентичности” в Новосибирске (*Интегральный индекс духовности: новосибирским ученым объяснили приоритет воспитания над знанием* // Тайга.инфо. 2018. 26 апреля. URL: <http://tayga.info/140182> (доступ 07.05.2018)). Здесь мы обнаруживаем ту же любопытную смесь рациональной аргументации с консервативными установками – не отрицание рациональности и науки, но указание с привлечением рациональных по форме доказательств на их ограниченность, на отсталость традиционного сциентизма стало хорошим тоном.

- 6 Таким был аргумент Карла Шмитта, выдвинутый еще в конце 20-х годов прошлого века. См.: Шмитт К. *Эпоха деполитизаций и нейтрализаций* / Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
- 7 См. об этом.: Милбанк J. *The future of love: essays in political theology*. Eugene, OR: Cascade Books, 2008. Kindle Ed. Loc. 6773.
- 8 См. в русском переводе: Розанваллон П. *Демократическая легитимность. Беспристрастность, рефлексивность, близость*. М.: Московская школа гражданского просвещения, 2015. Я имею в виду прежде всего понятие “электорального народа”, то есть зримого множества избирателей, с преобладанием большинства над меньшинством.
- 9 Есть довольно устойчивое, часто высказываемое представление о том, что традиция традиции рознь и что здесь главную роль сыграло именно православие. Ставка на традицию, общинность была очень удобна для коммунистических режимов и сохранилась. Это слишком простое и догматическое воззрение, во всяком случае в части взгляда на традицию. См.: DJANKOV S., NIKOLOVA E. *Communism as the Unhappy Coming* // World Bank Group. Development Economics. Office of the Chief Economist. WPS8399. P. 10, 14. URL: <http://documents.worldbank.org/curated/en/303241522775925061/pdf/WPS8399.pdf> (доступ 07.05.2018)).
- 10 SCHELsky H. *Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie* // Zeitschrift für evangelische Ethik. 1957. Bd. 1. S. 153–174.
- 11 Незадолго до этого вышла одна из важнейших книг Гелена по социологии и социальной философии “Первобытный человек и поздняя культура”. Статья Шельски во многом инспирирована ею.
- 12 SCHELsky H. *Op. cit.* S. 154.
- 13 Ibid. S. 162.
- 14 Ibid. S. 160.
- 15 Ibid. S. 167.
- 16 Ibid. S. 169.
- 17 В эти годы многие рассматривали Шмитта как “главного юриста” нацистской Германии; это не вполне справедливо, но до взвешенных оценок дело дошло не скоро. В конце 50-х годов упоминание его идей и текстов, даже тех, что были написаны с совершенно иных позиций, могло спровоцировать дискуссии совсем иного рода, нежели те, хотел бы услышать сам Шельски.