

Л.Г.Ионин

Восстание МЕНЬШИНСТВ



Леонид Ионин

Восстание меньшинств

«ЦГИ Принт»

2013

УДК 32.001
ББК 66.0

Ионин Л. Г.

Восстание меньшинств / Л. Г. Ионин — «ЦГИ Принт», 2013

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».

УДК 32.001

ББК 66.0

© Ионин Л. Г., 2013

© ЦГИ Принт, 2013

Содержание

Предисловие	5
I. Идеология меньшинств	6
Модерн как господство рационального	7
Модерн как культ нового	14
Политкорректность и постмодерн	19
Конец ознакомительного фрагмента.	20

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 отображен 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 обуславливает 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, как это и происходило, в основном, в интеллигентной среде того времени, что подвижное и быстротекущее настоящее рассматривается как момент прорыва и превращения настоящего в буду-

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.

щее². 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 обрело просвещенческое значение»³. Именно это, ориентированное на будущее, прогрессистское и освободительное понимание модерна, хотя и в более трезвом, лишенном революционной нервозности 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 перспективы, 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»

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.

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 современности, 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. Формирова-

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

ние 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 трансакций. 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 взаимобмене. 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, 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,

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

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 утвердится 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. Велинг, 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 просвещенческий 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 заверщенного, согласно Хабермасу и многим другим, проекта модерна. Именно это, идущее от Просвещения через Вебера и Хабермаса, нашедшее 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

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

⁸ Wehling P. Op. cit. S. 70.

представленных в современных западных обществах. Общества эпохи модерна имеют обычно 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 глобализацию⁹».

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 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

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

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 характеризующая 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

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

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 непроясненного 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 Бенямином 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 Бенямина, 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 Бенямина) виды искусства (фотография, кино), а также развитие технических средств репродуцирования традиционного искусства в принципе изменили онтологический статус художественного произведения. Анализ произве-

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

дения искусства в новую эпоху – в «эпоху его технической воспроизводимости» – стал у Беньямина 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 Беньямина 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 Беньямин, 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. Беньямин 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 Беньямин, – произведение искусства лишается своей ауры. Этот процесс симптоматичен, его значение выходит за пределы области искусства. *Репродукционная 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.

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

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 22.

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

В репродуцируемости произведений искусства, таким образом, как в капельке воды, отразилась 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 эпохой модерна, то и здесь свидетельство Беньямина *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 Беньямином как главные признаки эпохи модерна. Во-первых, это само явление массовой

¹⁶ Там же. С. 25.

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 Беньямина, Бодрийаром в его постройке был положен во главу угла. Во-вторых, в беньяминовском 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, Беньямин 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 беньяминовском 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 écrite*» – больших повествований. Эта идея стала буквально паролем постмодернистов.

Все это говорится не с целью закрепления за Беньямином интеллектуального приоритета. Цель этого краткого и неполного перечня тем и проблем, общих Беньямину 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 Беньямин. 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.

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

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.