

Предлагаемые заметки возникли в Доме творчества писателей в Переделкине под Москвой в непосредственной близости от Музея Булата Окуджавы. В домике, где поэт прожил последние восемь лет своей жизни и где незримо присутствует его облик, его стихи и песни, особенно ярко ощущается его эпоха, шестидесятые годы истекшего века, и особенно ясно проступает главное и особенное ее свойство – то, которому посвящены последующие страницы.

Атмосфера межвоенных лет (1921–1941) определялась идеалом сплочения человеческих масс вокруг некоторого круга идей и ценностей, суть которых сводилась к переустройству общества на основах прогресса и классовой, социальной справедливости в рамках государственных, национальных, партийно-политических, идеологических единств. Выраженная очевидно и прямо в официальной идеологии и пропаганде СССР и в государствах, близких к марксистским программам, она проявлялась в распространенных умонастроениях и во многих культурных ориентирах и в других странах. Суть эпохи Окуджавы и шестидесятых годов в целом состояла в яростном отталкивании от этой атмосферы и от столь характерного для нее растворения человека в организованной массе. Оттолкнувшись от тоталитаризма всех оттенков, шестидесятые годы противопоставили ему свою этику и эстетику свободы личных отношений, непочтительности по отношению к истеблишменту, маргинальности, неприятия национальной замкнутости и культурно-исторического высокомерия, самовыражения каждого в самостоятельном искусстве.

Уже через одно-два десятилетия, однако, эта «парадигма 1960-х» вступила во все углубляющееся противоречие не только с прошлой аксиологией тотальности, но и с надвигавшимся на нее будущим – с цивилизацией постмодерна семидесятых-восьмидесятых, а затем и

с электронно-информационной революцией восьмидесятых-девяностых. Двустороннее отталкивание, с одной стороны, от идеологии и практики тотальности, а с другой – от разобщающих и перемешивающих всех и вся теорий и практик постмодерна выявило особый «шестидесятнический» характер отношений между индивидом и тем множеством, в котором он мог и стремился себя реализовать. Между растворением индивида в надличном единстве – национальном, партийном, политическом, идеологическом, религиозном, государственном, с одной стороны, и осознанием им себя автономным атомом, не зависящим от любых организованных систем, с другой, шестидесятые годы породили особый тип отношений между личностью и целым, *уже* допускавших свободу от всякой тотальности и *еще* сохранявших потребность в человеческой солидарности, переживаемой как ценность. Этот тип отношений создал эпоху и создал норму. Эпоха ушла, но о ней надо помнить, дабы реально представить себе этот тип отношений в одном из своих исторически конкретных воплощений; норма осталась, и ее надо проанализировать, ибо нет сегодня более важной проблемы, нежели понять эволюцию этой нормы, ее положение сегодня и ее воплотимость в дальнейшем движении истории.

Как выглядел этот «шестидесятнический» тип отношений реально, конкретно, наощупь?

Франсуаза Саган едва ли не первой написала о «не слишком нравственном и пустоватом мирке, в то же время самом живом, самом свободном и веселом, возможном из всех столиц только здесь», т. е. в Париже, а Юлий Ким в ретроспекции воспел московские кухни тех лет:

Чай да сахар, да пища духовная...  
Но еще с незапамятных пор  
Найпервейшее дело кухонное –  
Это русский ночной разговор.

Дабы окунуться в атмосферу этих кухонь и «русских ночных разговоров», не раз приезжал в Россию из своего Кёльна Генрих Бёлль. Книги его пользовались в шестидесятнической среде всеобщим успехом именно потому, что их герой выпал из атмосферы бравого соответствия патриотическому и общественно-политическому единству, жил и думал один, раскрываясь кружку близких, единомыслящих и одиночувствующих. «У меня нет того, что *они*

называют энергией», – признавался один из его героев. Не успел еще Антониони закончить свое, из тех же проблем и из того же жизненного ощущения выросшее «Затмение», как почти тут же поплыла навстречу солнцу, sailed to the sun, желтая подводная лодка Леннона и МакКартни, неся в себе тех, кто смог и захотел составить ее экипаж. «Они сидят в кружок как пред огнем святым», – написал Булат Окуджава и назвал эти очаги человеческой солидарности «надежды маленький оркестрик».

Обнаружившиеся здесь факты и их восприятие выражают присущую человеку потребность ощущать себя частью более широкого множества и воспринимать такую принадлежность как ценность. Именно она получила в науках об обществе название *идентификация*. Она задана человеку антропогенетически: он всегда – неповторимый индивид, личность, но реализовать свою индивидуальность он может только через принадлежность к целому, к обществу, коллективу. Другими словами

*идентификация возникает по объективным условиям как факт исторический, но существует как таковая в виде субъективного переживания личностью своей социальности, т. е. как факт культурно-антропологический;*

*идентификация всегда существует в форме не до конца разрешенного противоречия, поскольку решение ее задано природой человека и общества, следовательно, должно быть найдено, но последовательно и надежно найдено быть не может, ибо противоречие человека и рода по природе своей к тождеству несводимо;*

*имманентность этого противоречия человеку и человечеству делает поиск идентификации вечно присутствующим и вечно актуальным фоном общественного и исторического бытия.*

## Идентификация и ее свойства

Сегодня, после ухода из жизни шестидесятых и предложенного ими решения означенной проблемы, между ее полюсами обнаруживается растущее напряжение. Оно грозит нарушить генетически заданное – или во всяком случае постоянно искомое – равновесие, и потому состояние идентификации все яснее предстает в виде ключевой проблемы культуры вообще, завершающейся культурной эпохи в частности. Это ставит нас перед необходимостью проанализировать ее современное состояние и истоки в истории. Для этого, однако,

надо предварительно договориться об общих свойствах идентификации в целом как явления.

**Макро- и микро-.** Первое свойство идентификации состоит в том, что *в общественно-исторической реальности она всегда предстает в макро- и микро-формах*. В первом случае человек осознает себя частью такого широкого и исторически устойчивого объединения, как племя, народ, нация, государство. В идентификации себя с таким множеством преобладает чувство с ним солидарности и перед ним ответственности, приобщения через него к высоким сферам духовного и исторического бытия, ощущение его возвышенной надбытовой природы, и удовлетворение этих чувств служит стимулом самой идентификации и источником положительной эмоции, ею вызванной. Микро-идентификация имеет дело с теми же широкими категориями – народом, страной, родиной, с их историей, но воспринятыми лирически и внутренне, так что, в отличие от макро-идентификации, переживание их всегда остается в принципе и в основе своей интимным, душевным, повседневно пережитым, экзистенциально личным.

Два примера в пояснение сказанного. В некогда широко известном английском фильме, озаглавленном в российском прокате «Леди Гамильтон», есть вертолетная съемка английской эскадры, широко выстроенной на море перед началом Трафальгарской битвы. На палубах кораблей – шеренги матросов, следящих за сигналами с мачты флагманского судна и читающих про себя, шевеля губами, слова знаменитого приказа Нельсона: «Англия надеется, что каждый выполнит свой долг». Камера медленно и внимательно ощупывает простые, типично английские лица. Кадр излучает уверенность, что трафальгарская панорама, приказ Нельсона, судовые команды, готовые к решающему бою английской истории, откликнутся в сознании зрителя и заставят его пережить (или представить себе) острое чувство принадлежности к национально-историческому целому и слияния с ним, пережить его в варианте *макро-идентификации*.

Один современный писатель, тоже английский, тоже думая об Англии, выразил то же в принципе чувство, но выразил совсем по-другому, нежели трафальгарские матросы: «Я представляю себе праздник Евхаристии в тихой церкви где-нибудь в Норфолке. Средневековые витражи скупно и с выбором пропускают лучи солнца, расцветивая их, а через открытую дверь, пока ты стоишь перед диптихом Уилтона, доносится шум полевых работ»<sup>1</sup>.

Переживание это знакомо (по крайней мере в пределах европейской цивилизации и менталитета) людям любой страны. Вот Фет и Россия.

Люблю я приют ваш печальный, Люблю я немятого луга  
И вечер деревни глухой, К окну подступающий пар,  
И за лесом благовест дальный, И тесного, тихого круга  
И кровлю, и крест золотой. Не раз долитой самовар...

Или то же чувство, выраженное предельно прямо, так что слова, в которые оно облечено, стали народной песней:

Слышу песню жаворунка,  
Вижу нивы и поля. —  
Это русская сторонка, —  
Это родина моя.

А вот тоже народная песня, только не русская, а литовская, в Литве ведомая каждому человеку с детства:

Где вьется Шяшупе, где Неман струится,  
Там наша отчизна, родная Литва.  
Кругом мужички по-литовски гутарят  
И песня Бируте по селам слышна.

**Национальное и мировое.** Второе свойство идентификации основано на том, что одна из самых естественных и массовых ее форм – этническая и национальная. Человек реализует свою общественную природу прежде всего на основе языка – этого главного признака национально-этнического единства, заданного человеку с началом его жизни, заданного как необходимая форма его духовного самовыражения, а значит, и духовного бытия. Столь же естественная и столь же массовая исходная основа идентификации – вошедшие в привычку, в плоть и кровь, полубессознательные (или полностью бессознательные) трафареты общественного поведения и общения, которые также формируются этно-национальным коллективом. Исходная основа идентификации – этнически-национальная.

Но с началом истории на первых порах этнический, а в позднейшую эпоху и в собственном смысле слова национальный, коллектив не был и не мог оставаться полностью замкнутым, изолированным от мира. Будь то за счет экзогамных связей, военных столкновений и

примирений, торговли и иных форм взаимодействия, связи между «своим» и «чужим» становились по-разному выраженными, но столь же императивными. В результате совокупный опыт коллектива насыщался опытом иноземным, ставил человека перед сопоставлением, а в пределе и выбором, широко распахивал его духовный горизонт навстречу культуре в многообразии ее вариантов. Идентификация, макро- или микро-, втягивалась в двойное тяготение, друг друга исключавшее и друг друга предполагавшее.

Рим. Цицерон, уроженец италийского захолустья, отпрыск старинной крестьянской по происхождению семьи, сенатор, магистрат и консулярий, официально признанный Отцом Отечества римлян, полностью и многократно идентифицирует себя с «одетым тогами племенем» (вплоть до того, что с огромным трудом приобретает дом на Палатине, дабы поселиться в самом, исторически изначальном, центре Рима) и – трижды живет в Греции, в совершенстве говорит и пишет на ее языке; греческие стихи звучат в его памяти постоянно, вплетаются в его латинскую фразу, перетекают в нее. Он, величайший оратор Рима и виртуозный мастер его языка, в конце жизни признается: «Меня сделали оратором, – если я действительно оратор, хотя бы в самой малой степени, – не риторские школы, но просторы (афинской. – *Г.К.*) Академии. Вот истинное поприще для различных и многообразных речей: недаром первый след на нем проложил Платон» (и в другом месте: «Платон – наше божество») («Оратор» 12). Такой же страстный римлянин – Тацит, и так же ясно видит он ограниченность Рима в сравнении с северными соседями римлян, германцами и галлами (из последних происходил и он сам).

Но дело даже не в этих интеллектуальных вершинах. Обычный зажиточный римлянин живет в доме, историческое ядро которого – модернизованный, но вполне сохранившийся архаичный двор римского крестьянина. К этому «двору», однако, пристроен внутренний дворик-садик, по происхождению и имени – греческий, и именно здесь разворачивается внутренняя жизнь римской семьи. Храмы богов, культ которых римляне унаследовали от первых основателей города, располагаются в его историческом центре, но храмы, заполняющие остальную территорию столицы, несравненно более многочисленные и посещаемые, – сплошь святилища богов, некогда импортированных из пантеонов покоренных народов. Учитель риторики делает замечание студентам, которые вошли в аудиторию в плащах и обуви, не соответствующих римской традиции, – они резонно

ему возражают, что все в городе ходят в плащах-накидках и в мягких туфлях, заимствованных в лучшем случае у греков, а по большей части – у галлов, т. е. у «варваров» (Авл Геллий XIII (22), 21, 5). Примеры двойной, на уровне эрудиции – различимо двойственной, в повседневной жизни – неразлично единой, идентификации, могут быть умножены бесконечно.

Книга одного из крупных современных филологов-романистов называется «Рим – зеркало Европы»<sup>2</sup>. Двойная идентификация – свое как национальное и свое как общеевропейское или интернациональное, мировое, – один из образов, особенно ярко различимых в этом зеркале. Экспорт европейской культуры на протяжении многих веков в Америку, в некоторые страны Африки и Азии создает здесь культуры если не всегда однородные, то во всяком случае укорененные и идентифицированные в данной стране и ее исторической судьбе. Но люди из этих стран, страстно, сплошь да рядом рискуя жизнью, утверждавшие государственную и духовную независимость своих народов от Европы, как правило, учились в европейских университетах и переживали Англию или Францию как свою вторую (или первую?) родину. Соединенные штаты веками выковывали свою идентичность и, бесспорно, ощутимо ее выковали. Но в центре почти каждого из штатов как резиденция местной власти и центр местной жизни возвышается «Капитолий», по имени повторяющий римский храм, а по архитектуре – его европейское барочно-классицистическое воспроизведение.

Особо должна быть оговорена в данном контексте русская интеллигенция и деятели культуры, образующие пролог к ней. Введение к «Медному всаднику» – гимн русскому патриотизму, пропетый поэтом своей стране; патетическое признание автора в своей идентификации с ней читатель найдет на одной из ближайших страниц. Но обращен этот гимн к столице, созданной Петром, дабы быть «окном в Европу», носящей имя города Святого Петра, т. е. второго Рима, и застроенного «дворцами и башнями» палладианской архитектуры, и суть патриотического гимна заключена в любви именно к ней и в отождествлении себя с такой столицей. «Дневник писателя» Достоевского – свидетельство страстного, взыскуемого – и тем более страстного, что взыскуемого, – отождествления автором себя с национальным целым, с народом. Но такое отождествление противоречиво сочетается с «Пушкинской речью», с гимном «камням Европы» в «Подростке», с культурой Западной Европы, которая на протяже-

нии всего последующего столетия необычайно высоко ценила творчество Достоевского именно за то, что в нем отразились мысли и проблемы ей, Западной Европе, особенно внятные и близкие.

Суть самой русской интеллигенции, начиная с ее протоформ от Максима Грека до Василия Голицына и кончая ее расцветом во второй половине XIX и первой половине XX века, всегда заключалась в органичном соединении постоянного стремления к благу своей страны и к внутреннему самоотжествлению с ней со столь же постоянной верой в то, что содействовать такому благу может передовой хозяйственный, политический и культурный опыт стран Западной Европы. Суть интеллигенции, таким образом, изначально предполагала соединение национальной самоидентификации с общеевропейской.

**Миф тотальности и кружок немногих.** Третье свойство идентификации во многом контрастно по отношению к только что рассмотренному. То, что мы ранее рассматривали как макро-идентификацию и национальную идентификацию, теперь выходит на первый план и становится главным предметом анализа *отвлечение от повседневной жизненной практики*. Поверх антагонистической реальности в сознании, коллективном и личном, складывается гармонизирующий образ общества, где противоречия и трудности повседневного существования как бы даны реально и в то же время растворяются в высшем переживаемом единстве. Складывается, другими словами, социально-исторический и культурно-исторический **миф**. В общественном сознании он замещает и преобразует непосредственно данную действительность, и чем более человек стремится идентифицировать себя с ним, с этим мифом, тем в большей мере именно миф, нежели непосредственный рационально поверяемый опыт, формирует видение реальности и поведение личности.

Примеры, располагающиеся на противоположных концах исторической горизонтали. – Тит Ливий создавал «Историю Рима от основания Города» в годы гражданской войны и глубокой, для многих трагической, перестройки римской республики в римскую полумонархию – принципат. Задачу свою он видел в преодолении этого кризиса за счет, в первую очередь, прославления и утверждения гражданского единства римского государства, т. е. того, что мы сегодня назвали бы идентификацией его граждан. В прологе он объясняет, как для решения этой задачи должен быть трактован исторический материал: «отвлекись от зрелища бедствий, свидетелем которых столько лет было наше поколение», для чего напомнить о



том, что «не было никогда государства более великого, более благочестивого, более богатого добрыми примерами, куда алчность и роскошь проникли бы так поздно, где так долго и высоко чтили бы бедность и бережливость»<sup>3</sup>. «История Рима от основания Города» дает много материала для выполнения поставленной задачи. Здесь нет никакой фальсификации. Просто отобран и усилен объективный материал, иллюстрирующий силу и роль макро-идентификации и, так сказать, национальной идентификации в жизни римлян и в их истории – в минуты опасности сплочение гражданского коллектива на защиту Города, а в минуты победного торжества или всеобщей благодарности богам за дарованный успех радостное чувство всенародной солидарности. Причем сплочение и солидарность эти захватывают в том числе и лиц, пострадавших от царящих в Риме порядков, казалось бы не имеющих никаких оснований с ним идентифицироваться и тем не менее подчиняющихся субъективно переживаемому императиву идентификации. Воспитательная и нравственная задача преобладает над объективной всесторонностью изложения. В результате выходит на первый план тот элемент, который действительно существовал в истории Рима, но который конституирован как миф, призванный затмить другие стороны общественного бытия и, в назидательном плане, подчинить их себе.

На «другом конце исторической горизонтали» ситуация предстает у Пушкина в его программном письме Чаадаеву от 19 октября 1836 года. Напомнив о татарском иге, об удельных усобицах, о «двух Иванах», о некультурности современного клира, о том раздражении, которое у него как у литератора вызывает «все то, что он видит вокруг», он заключает свое рассуждение словами: «ни за что на свете не хотел бы я ни иметь другую родину, ни пережить другую историю, нежели ту, что создана нашими предками и дана нам Богом».

В пределах того же свойства идентификации, о котором у нас идет речь, меняется характер и микро-идентификации. Она здесь больше не продолжение и освоение макро-идентификации, но ее изнанка, всегда контрастно соотношенная с мифом, лежащим в основе последней. В те самые годы, когда Ливий извлекал из событий римской истории мажорно мифологический тон, его современник и знакомец, тоже, как и он, вхожий к императору Августу, вдохновлявшему историка писать так, как он писал, услышал в своей душе и в окружавшем его обществе совсем другие звуки:

Есть такие, кому высшее счастье  
Пыль арены дает в беге увертливом  
Раскаленных колес; пальма победная  
Их возносит к богам, мира властителям <...>  
Многих лагерь манит, — зык перемешанный  
И рогов, и трубы, и ненавистная  
Матерям всем война <...>

Но меня только плющ, славных отличие  
К вышним близит; меня роща прохладная,  
Там, где Нимф хоровод легкий с Сатирами,  
Ставит выше толпы — только б Евтерпа лишь  
В руки флейты взяла, и Полигимния  
Мне наладить пришла лиру лесбийскую.

Гораций. Оды I, 1

В большинстве стран и в большинстве исторических периодов так называемое образованное сословие соединяет в себе стремление — подчас подсознательное — идентифицироваться со страной и народом, с их историей, но соединяет его с трезвым пониманием мифологической природы и неполной реальности, условности возникающего в результате возвышенно гармонического образа. Человек начинает испытывать потребность выйти из-под власти мифа, отделить себя от наивно прямого и непосредственного переживания народно-национальной и государственной целостности, стать самим собой в своей индивидуальности, увидеть в окружающей общественной реальности то, что в ней есть. Отсюда — стремление (или во всяком случае желание выразить стремление) выкроить себе в жизни свой уголок, свой круг, только с ним идентифицироваться и в нем себя реализовать. Таковы греческая анакреонтика и римское горацянство; вторичные анакреонтика и горацянство XVIII или первой половины XIX века; при всем с ними несходстве — двадцатый век: уход в себя, внутренняя эмиграция, отчуждение и заброшенность человека в мире. Традиция подходит почти к нашему времени. «Порой испытываешь чувство бесконечной грусти, видя, как одиноко в мире человеческое существо» (Киркегор)<sup>4</sup>. «Слишком свободен стал человек, и затосковал в своем творчестве по органичности, по синтезу» (Бердяев)<sup>5</sup>. «Я один. Всё тонет в фарисействе. Жизнь прожить — не поле перейти» (Пастернак)<sup>6</sup> и многие, многие другие.

В предыдущих случаях параметры идентификации заданы объективно и осознаются в качестве таковых. Поэтому макро- и микроидентификация, идентификация национальная и вненациональная при всей выраженности составляющих их контрастных импульсов рано или поздно, в той или иной форме и степени тяготеют (или могут тяготеть) к преодолению таких контрастов, к разрешению их в некотором противоречивом единстве. Примеры, это доказывающие, приведены выше. Там, где идентификация все больше приобретает характер мифа и становится независимой от жизненного материала, все больше опирается на фанатичную верность образу, раз навсегда усвоенному и жизнью не корректируемому, там сплочение и солидарность, растворение в целом, все меньше нуждаются в подтверждении жизненным материалом, в логике и размышлении, короче – в духовно развитом человеке. Вопреки инстинкту идентификации, он, в свою очередь, начинает самоутверждаться в своей самостоятельной субъективности – одинокой или групповой. Соприсутствие и взаимодействие обеих установок открывают перспективу подрыва идентификации как гарантии человеческого, вечного и живого мира.

Двусоставность опыта. Четвертое свойство идентификации касается той же только что обрисованной угрозы, но проявляющейся в гораздо более сложной и тонкой форме. Как бы ни видоизменялось чувство идентификации там, где оно становится мифологизированным или ограниченным узким кругом, исходно в основе его тем не менее лежит пережитый опыт. Но опыт, как выясняется, всегда неоднороден. В нем различимы некоторая основа, отложившаяся в душе каждого как исходное слагаемое его органического бытия, и некоторый приобретаемый в ходе жизни непрерывно усложняющийся материал самосознания. Первая мало рефлексирована, сказывается во вкусах, привычках, склонностях, в подчас безотчетных жизненных ориентирах и образует личность как таковую, в ее естественной данности. Второй формируется общественным опытом в ходе жизненного общения, обогащается нравственными, социальными или политическими идеями, художественными или философскими впечатлениями, которые становятся содержанием рефлексированного сознания, выражаются в слове и в поведении человека. Маркс в свое время обратил внимание на теоретический характер этой, последней, стороны культурно-исторического опыта и назвал ее *идеологией*. Его современник Белинский подчеркнул отличие рефлексированных, усвоенных и почерпнутых впечатлений такого

рода от того «остатка», который лежит в душе глубже и крепче, составляя как бы корень личности, и плохо поддается коррекции текущими внешними воздействиями. Он назвал этот «корень» *убеждениями* и добавил: главное в них в том, что их «нельзя почерпнуть у добрых знакомых».

Тургенев, как известно, был другом Белинского и ровесником Маркса. С людьми этого поколения представление о двусоставности опыта входит в проблематику культурно-национальной идентификации. Тургеневу принадлежит одна из самых ярких ее иллюстраций.

1878 год. Идет русско-турецкая война на Балканах. Уже были Всеславянский съезд 1867 года, «Россия и Европа» Данилевского, российско-панславистская публицистика Суворина и Каткова. Им вторит общественное мнение, ориентированное на политическую конъюнктуру, на углубляющийся распад Турецкой империи, на освобождение балканских славян от турецкого ига. Оно требует покорить узурпированную турецкую столицу, исконный Царьград, и водрузить крест над древним храмом Святой Софии, уже четыре века как захваченной мусульманами.

Тургенев пишет первое свое стихотворение в прозе «Деревня». – «Последний день июня месяца; на тысячу верст кругом Россия – родной край. Ровной синевой залито все небо; одно лишь облачко на нем – не то плывет, не то тает. Безветрие, теплынь... воздух – молоко парное! Жаворонки звенят; воркуют зобастые голуби; молча реют ласточки; лошади фыркают и жуют; собаки не лают и стоят, смирно повиливая хвостами». «Я лежу у самого края оврага на разостланной попоне; кругом – целые вороха только что скошенного, до истомы душистого сена. Догадливые хозяева разбросали сено перед избами: пусть еще немного посохнет на припеке, а там и в сарай! <...> Курчавые детские головки торчат из каждого вороха; хохлатые курицы ищут в сене мошек да букашек; белогубый щенок барахтается в спутанных былинках». «И думается мне: к чему нам тут и крест на куполе Святой Софии в Царь-Граде и всё, чего так добиваемся мы, городские люди?»

Расслоение опыта на органический и идеологический никогда не может быть проведено последовательно и до конца, поскольку он всегда – содержание единой цельной личности. Но по мере усложнения общественных структур, с ростом демократии и связанной с ней необходимостью убеждать граждан в справедливости тех или иных решений, принимаемых руководством, с появлением групп

идентификации, возникших не по органическим связям, а по идеологическим мотивам, роль идеологического компонента непрерывно возрастает вплоть до появления идентификационных практик, лишенных органической базы и целиком «почерпнутых у добрых знакомых». При своем рождении в третьей четверти XIX столетия этот процесс вызывал осуждения, протесты, темпераментные предостережения самых разных людей культуры и искусства – от Тургенева до Константина Аксакова, от Победоносцева до Мэтью Арнольда. К первой половине столетия XX, когда он восторжествовал полностью, людям мыслящим осталось только ретроспективно предложить обществу его беспристрастный анализ, что и сделал замечательный грузинский ученый Д.Н.Узнадзе: поведение человека зависит в конечном счете от *установки сознания*; установка есть признание скрытой формы духовной связи, живущей в глубинах памяти; на ее основе возникает нередко знание, которое не может быть достигнуто при опоре на рациональный, логический, вербализуемый опыт; этот последний остается внешним по отношению к опережающей его неосознаваемой активности сознания<sup>7</sup>. При разборе разновидностей и судеб идентификации в разных культурных системах мы увидим, как утрата органических основ человеческой солидарности и вытеснение их постоянно сменяющимися идеологическими мотивами сказываются на духовном климате и общем ходе культурно-исторического процесса.

В описанных до сих пор свойствах идентификации обнаруживается полярная ее структура: героическая и нравственная ответственность перед общественно-историческим целым и – лирическое внутреннее переживание принадлежности к нему; живущая в каждом развитом сознании потребность в идентификации с национально-этническим целым и в то же время – с выходом за его ограниченные пределы к широким и свободно избираемым горизонтам; потребность в гармоническом целом, с которым можно и хочется идентифицироваться, реализуемая либо в виде мифа, растворяющего жизненные противоречия, либо в виде кружка, малой группы, самодостаточной личности, куда эти противоречия как бы и не доносятся; наконец, идентификация на основе органического ощущения своей принадлежности к целому – или на основе культурно-философской и политической рефлексии по его поводу. Чем более остро обозначаются в своем антагонизме полюса идентификации, тем более естественно и неудержимо тяготеют они к сближению, к

проникновению друг в друга, к своеобразному дву-единству. По крайней мере так было до сих пор, и в этом, по-видимому, самая суть дела. Как таковая, во всей ее сложности и противоречивости она, эта суть, чаще всего ускользает от анализа. Тем более важно вдуматься в те редкие эпизоды в истории культуры, где она, эта дву-единая суть, предстает в отчетливо воспринимаемой художественной форме – внутренне пережитой и словесно выраженной.

Первый из таких текстов – стихотворение Блока «Последнее на-  
путствие». Позволим себе пространную выписку.

Боль проходит понемногу, Не навек она дана. Есть конец мятежным стонам. Злую муку и тревогу Побеждает тишина.	Чтобы звуки, чуть тревожа Легкой музыкой земли, Прозвучали, потомили Над последним миром ложа И в иное увлекли...
Ты смежил больные вежды, Ты не ждешь – она вошла. Вот она – с хрустальным звоном Преисполнила надежды, Светлым кругом обвела.	Лесть, коварство, слава, злато – Мимо, мимо, навсегда... Человеческая тупость – Всё, что мучило когда-то, Забавляло иногда...
Слышишь ты сквозь боль мучений, Точно друг твой, старый друг, Тронул сердце нежной скрипкой? Точно легких сновидений Быстрый рой домчался вдруг?	И опять – коварство, слава, Злато, лесть, всему венец – Человеческая глупость, Безысходна, величава, Бесконечна... Что ж, конец?
Это – легкий образ рая, Это – милая твоя. Ляг на смертный одр с улыбкой, Тихо грезить, замыкая Круг постылый бытия.	Нет... еще леса, поляны, И проселки, и шоссе, Наша русская дорога, Наши русские туманы, Наши шелесты в овсе...
Протянуться без желаний, Улыбнуться навсегда, Чтоб в последний раз проплыли Мимо, сонно, как в тумане, Люди, зданья, города...	А когда пройдет всё мимо, Чем тревожила земля, Та, кого любил ты много, Поведеет рукой любимой В Елисейские поля.

Что здесь в сущности сказано? Человек измучен жизнью и готов расстаться с ней. Измучен лестью, коварством, славолубием, алчностью, человеческой глупостью – всем тем, «чем тревожила земля» и



ее починить. Сосед настаивает: «Где ладный забор, там и соседи ладят» («Good fences make good neighbours»). Но в поэте что-то этому сопротивляется. Сюжет разворачивается на фоне такого простого и привычного, но автору до боли знакомого и любимого типично американского пейзажа, и он-то, сам пейзаж, в первую очередь сопротивляется человеческой склонности забираться каждому в свою нору и отгораживаться от соседей стенами. «Есть что-то, чему противны стены», – начинается стихотворение, «Something there is that doesn't love a wall». И весь пейзаж, и, уж во всяком случае, сам поэт могли бы повторить вслед за Уитменом: I advance from the people in their own spirit. Этот дух постоянно ощущается в американской поэзии той эпохи. Человек начинает переживать как часть себя попавшие в его поле зрения предметы, материальные детали, которые просто предметы, просто детали, но на которых лежит и входит в душу тончайший отсвет пейзажа, а с ним и тончайший отсвет страны.

### Стихотворение Эмили Дикинсон «Камень»

How happy is the little Stone	Как счастлив – Камень у Дороги –
That rambles in the Road alone,	безвестный – серый – одинокий –
And doesn't care about Careers	себе не строящий карьер
And Exigencies never fears –	и не боящийся химер –
Whose Coat of elemental Brown	одетый темно-бурым Мхом -
A passing Universe put on,	одежда Вечности на нем.
And independent as the Sun	И независимый – как Солнце -
Associates or glows alone,	самим собою остается –
Fulfilling absolute Decree	Безвестным серым Камнем у Дороги –
In casual simplicity.	несущим Крест – завещанный от Бога.

(Перевод Сл.Рабинович)

Подведем предварительные итоги и повторим то главное, что в них отложилось.

Полная изоляция и замкнутость в себе – удел осужденного на одиночное заключение, одно из самых жестоких наказаний, придуманных блюстителями общественных порядков. Полное растворение в коллективе вплоть до утраты своего «Я» – удел либо первобытного человека, еще не включенного в культуру, либо современного идеолога, отказавшегося от культуры и придумавшего себе строй бытия вне ее. В нормальном человеческом сознании помышление о целом и ответственность перед ним всегда присутствуют как



актуальный или фоновый элемент; и обратно: как бы ни было сильно в человеке стремление ощутить себя частью целого, сознательным и полноправным членом нации, гражданства, сословия и т. д., он всегда остается *данной, конкретной* личностью, прожившей *свою* жизнь. Поэтому и макро-принадлежность, идентификация с массой, миф, делающий такую принадлежность и такую идентификацию привлекательными и отрадными, подчас начинают неизбежно осознаваться чем-то не до конца органичными, из-за чего нет-нет да и пробивается мое «Я». Не только макро-идентификация и ее сублимация в мифе начинают переживаться внутренне и лично, но и сам внутренний и личный характер такого переживания проникает в общественно-исторический миф, сопротивляется его тотальности и его очеловечивает. Реальная жизнь идентификации как реальная жизнь истории даны современникам и потомкам-историкам в постоянном возрождении противоположности полюсов; ценностное, собственно человеческое содержание идентификации выступает там, где эта противоположность дана через ее преодоление. На экзистенциальном уровне именно она в своей неразложимой двойственности выступает как регулятор поведения исторического человека и обусловливает его образ в философии и искусстве.

Материалом для проверки этих выводов являются для нас три культурно-исторические системы: антично-римская с ее продолжением в цивилизации Западной Европы и в какой-то мере США; русская в ее историческом движении; цивилизация постмодерна. Полученные выводы можно будет попытаться экстраполировать на ближайшее будущее в кратком эпилоге, посвященном так называемым «воображаемым сообществам» Эрика Хобсбаума и проблеме симулякра.

### Античный тип идентификации в европейской культурной традиции

В античном мире человек никогда не оставался один на один с государством, всегда одновременно и предварительно идентифицируясь с тем или иным микро-сообществом. Многообразие таких сообществ было безгранично – от территориально-административных или официальных сакральных коллегий вплоть до поклонников неофициальных культов, похоронных складчин, землячеств, кабацких сообществ, дружеских местных коллегий, коллегий простых людей

и вплоть до и сейчас привлекающего внимание туристов на одной из стен Помпей «объединения всех любителей поспать». При выборе того или иного сообщества определенную роль играли и наследственные связи, и происхождение из одной и той же местности, но в принципе и в общем – особенно во времена империи – выбор осуществлялся каждым, что предполагало относительно сознательную и самостоятельную идентификацию. Характерной чертой таких сообществ и коллегий были элементы совместного имущества, регулярные встречи и беседы и неперенные совместные трапезы, никогда не превращавшиеся ни для греков, ни для римлян в простое принятие пищи, но всегда овеянные атмосферой общих интересов и приязни (многократно отмеченное в источниках циническое поругание этой атмосферы в застольях нуворишей раннеимператорской поры в Риме самой настойчивостью подобных упоминаний и их осудительным тоном лишь подчеркивает сохранение указанной нормы в народном сознании и в культурной традиции).

Многообразие таких сообществ и распространение их на все сферы жизни создавало особый строй существования, при котором макро-бытие государства было пронизано микро-бытием коллегий и сообществ. Соответственно, реализовавшаяся в этом укладе жизни практика идентификации и потребность в ней шли по тем же уже знакомым нам двум руслам, оставляя в воздухе эпохи ощущение самостоятельности микро- и макро-сфер и тут же – их нераздельности или во всяком случае неполной раздельности. В области общественно-философского самосознания это положение наглядно представлено в учении Цицерона о двух родин (Об ораторе I, 44; О законах II, 5). В одной из них человеку все знакомо и близко, к ней он привязан сердцем, долгом и готовностью помогать каждому из сограждан; другая представлена огромным римским государством, его полулегендарным героическим прошлым, его воинственной судьбой и своей перед ним ответственностью. Примечательно, что для иллюстрации своего учения о двух родин и, особенно, о привязанности к малой из них Цицерон ссылается то на жизнь и нравы любой произвольно взятой италийской общины своего времени (Об обязанностях I, XVII, 53), то на судьбу Одиссея и его чувство к родной Итаке. Если учесть к тому же, что само учение о двух родин родилось в греческом стоицизме и лишь приспособлено было Цицероном к римской реальности, становится ясно, что сосуществование микро- и макро-идентификаций и их неразрывная связь способствовали об-

разованию единой основы античной греко-римской цивилизации в целом.

Если обратиться от философского умозрения к государственно-административной практике самого Рима, обращают на себя внимание выборы местной администрации, хотя бы в тех же Помпеях, засвидетельствованные бесчисленными настенными надписями. Сделанные от лица отдельных граждан или – чаще – от лица многообразных микро-объединений, те и другие откровенно и заинтересованно идентифицируют себя с городом как гражданской общиной. Другой пример из той же области – присвоение права защиты обвиняемых в местном суде тому или иному гражданину на основе его *auctoritas*, т. е. неформализованного волеизъявления граждан, чьи интересы идентифицированы с интересами общины.

Проявившаяся здесь особенность обычно истолковывается историками Древнего Рима (в том числе и самыми авторитетными и маститыми, как, скажем, Эрлом в Англии или Утченко в России) как нераздельность моральных и государственных импульсов в общественно-политической практике и в неписаной конституции Города. Это неточно. Мораль никогда не представлялась римлянину в виде соответствия нравственному долгу как таковому, но всегда в виде соответствия интересам своего коллектива, т. е. в аспекте идентификации, соединявшей в себе ее микро- и макро-формы при неуклонном движении (по крайней мере в республиканскую эпоху) от первой ко второй. Двустипие поэта Луцилия (ок. 180–102 до н.э.) указывает именно на это, вопреки тому «нравственному» истолкованию, которому обычно его подчиняют:

Должно о благе отчизны сперва наивысшем подумать,  
После о благе родных, а потом уже только о нашем...

Фрагменты из неизвестных книг, 28

Столетием позже точно ту же мысль в близкой формулировке высказывал Цицерон в своем трактате «О дружбе» (44 г. до н. э.) – «Нельзя, мне кажется, не видеть, что самим рождением мы предназначены вступить в некоторую всеобщую связь, особенно тесную с теми, кто ближе, – сограждане нам ближе чужестранцев, родные ближе посторонних» (V, 19).

Постоянное соприсутствие и постоянное переживание человеком своей одновременной микро- и макро-идентификации навсегда составило суть и основу демократии независимо от того, существовало ли это слово и это понятие в языке и в мышлении той или иной эпо-

хи. Несмотря на социальные и классовые антагонизмы, а позже – несмотря на все процессы отчуждения и атомизации общества, этот склад исторического бытия сохранялся вплоть до середины XX века в виде глубинной и постоянной черты культурно-исторической антропологии Европы с ее городскими коммунами, цехами, *paus* (локальными историко- и этнографически-географическими единицами территории и нации), церковными приходами, вассальными дружинами, а позже – с учеными сообществами, обществами и академиями, с ее не только гражданской, но и культурной экспансией в Северную Америку. Сложившиеся здесь *communities* не раз демонстрировали свою главную черту – идентификацию и сплоченность своих членов, – не раз выступавшую на протяжении истории то как глухой консерватизм, то как спасительная сила, способная преодолеть начинавшиеся было процессы разброда, развала и дисперсии, – последний раз в 1950-х–1960-х годах, когда сплочение граждан вокруг местной школы или церкви помогло справиться с мутным валом послевоенной преступности.

Преемственность культурной традиции Западной Европы по отношению к античности достаточно известна и очевидна – латынь как язык церкви, философии и науки и, более широко, *latinitas* как основа цивилизации в Средние века; парадигма Возрождения XV – XVI веков, утвердившая, основав его на греко-римском наследии, понятие культурной нормы; палладианская переработка римского архитектурного канона, на три века определившая облик европейских городов; «античный маскарад» французской революции; классическое образование и многое, многое другое. Менее известна и очевидна, но не менее важна роль, которую сыграли в этой преемственности принципы идентификации. Отсылая читателя за более полным материалом и аргументацией к работе автора настоящих заметок (Европа, Рим и мир / Русский журнал. 1997. б.г. и б.м.), ограничимся напоминанием об основном: правовое регулирование общественной и повседневной жизни с постоянным соединением местных норм, основанных на прецеденте и менталитете, с нормами общегосударственными, основанными на формально принятом законе (в Риме – *lex* и *edictum perpetuum*, сегодня, например в Англии, – *legal practice* и *common law*); постепенно утвердившаяся в большинстве стран Западной Европы оказываемая государством социальная защита, в Риме бывшая одной из основных функций гражданской общины; упомянутая выше практика микро-множественного бытия.

Для нашей темы важна бесспорная в Европе Нового времени тенденция к ослаблению идентификации, к уходу ее из жизни общества и одновременно – выработка компенсаторных механизмов, этому уходу и ослаблению противостоящих. Уже Маркс констатировал, что буржуазия «не оставила между людьми никакой иной связи, кроме безжалостного чистогана», а Мопассан на заключительных страницах «Пышки» представил, в какое омерзительное лицемерие превратилась заповедь идентификации у французских буржуа его времени; можно обнаружить в опыте двух-трех поколений тому назад ту же констатацию не только еще в общественно-философских вердиктах времени, но и, например, в литературе – у Сэлинджера, в кино – в «Последнем танго в Париже», в научно-теоретическом анализе – (особенно значительно) у Пауля Бергера<sup>8</sup>, а главное – в повседневном существовании западного человека, столь сильно отмеченном индивидуализмом, привычной закрытостью и неконтактностью, тем, что немецкие философы и публицисты все чаще называют *Verlassenheit* – затерянностью, покинутостью.

И тем не менее... Чувство идентификации все еще никак не уйдет если не из жизненной реальности, то из воздуха западного мира. На нее работают все еще уважение к закону (и соответственно – к тем, кто готов на этой почве солидаризироваться друг с другом), политика и практика социальной защиты, о чем говорилось выше, и такая странная и вроде бы несерьезная вещь, о которой выше не говорилось, как учтивость. Та самая учтивость, что призвана на повседневно бытовом уровне нейтрализовать деморализующую атмосферу соревновательности и отсева не преуспевших. Улыбка, просьба извинить, взаимная готовность мирно все разъяснить и уладить при случайном столкновении, привычка придерживать автоматическую дверь, чтобы она вас не ударила, деловитая любезность, а нередко и добродушие продавца, обслуживающего вас в магазине, готовность незнакомого человека, если вы обратились к нему с вопросом, понять и дать исчерпывающий ответ, удивительным образом примиряют с обществом, с его традициями, возрождают (или порождают) потребность – не всегда даже осознанную – с ним идентифицироваться. Замечаешь, что люди начинают с подозрением относиться к прохожему, который их нарушает. «Учтивость – это так славно!» – говаривал Гарсия Лорка, меньше всего склонный недооценивать пороки ненавистного ему буржуазного общества<sup>9</sup>.

Теоретический анализ, занявший весь первый раздел настоящего очерка, привел нас к выводу о том, что в противостоянии «Я» и целого в принципе всегда заложена идея его преодоления, которая и придает феномену идентификации человеческий и ценностный смысл. Исторический анализ, посвященный Западной Европе и ее антично-римским истокам вплоть до середины XX века, показал, что такое преодоление сохранялось и в какой-то мере все еще сохраняется в виде некоторой нормы. Она находится здесь в постоянном конфликте с общественной реальностью, но продолжает пока что (или до совсем недавнего времени) столь же постоянно ощущаться в культурной атмосфере.

### Проблема идентификации в социокультурной антропологии России

Как ни мало мы знаем о культурно-психологическом содержании повседневной жизни простых людей допетровской Руси, представляется оправданным впечатление, что идентификация как таковая, в полном смысле этого слова, сколько-нибудь существенного места в этой жизни не занимала. Если не считать Новгорода и Пскова с их местным патриотизмом, с их развитой и дифференцированной гражданской жизнью, удельное состояние основной части Руси, по-видимому, не оставляло простора ни для отрадного чувства принадлежности именно к данному очагу социального бытия в его отличии от других, ни для рефлексированного массового переживания своей общерусской принадлежности как ценности. Коренное обстоятельство, лежащее в основе этого положения, было проницательно отмечено академиком А.М.Панченко: умственная жизнь древней Руси находила себе выражение не в сфере интеллекта, просветительства, т. е. в культуре, а в сфере духа<sup>10</sup>. Культура с ее основополагающей диалектикой личности и общественного целого естественно порождает идентификацию как свою предпосылку и свое слагаемое, тогда как дух, выражаясь в концентрации личных, внутренних сил человека на освоении и переживании высших сущностей бытия, социально-антропологической идентификации не предполагает.

Показательны с этой точки зрения многочисленные акты и попытки реформирования монастырской жизни, предпринимавшиеся с середины XIV вплоть до середины XVI века и недавно прослежен-

ные Б.М.Клоссом<sup>11</sup>. Суть их сводилась к основанию монастырской жизни на общности включенных в нее людей при сохранении в ней уединенно личного интенсивного переживания Бога, характерного для предшествующей исихастской отшельнической фазы монашества. Из жития преподобного Сергия, в частности, становится совершенно ясно, что кризис, пережитый им в 1360-е годы, был вызван прежде всего неприятием какой бы то ни было внутренней идентификации в отношениях монаха с монастырской общиной – неприятием всего, способного отвлечь его от совершенно индивидуально-безмолвно сосредоточенного отношения к Богу. Сюда же относятся те мотивы, которыми руководствовались церковные власти этой эпохи, добиваясь распространения только общежитных монастырей: отшельничество теперь массово превращалось в бродяжничество; уходя в отшельники, человек порывал связи с каким бы то ни было устойчивым социальным окружением, не получая больше ничего взамен, становясь ни с чем и ни с кем не идентифицированным, как выразится Достоевский, «бобком».

И в XVII веке по-прежнему не видно оснований ни для макро-идентификации с государством, ни для микро-идентификации в пределах малых групп. Государство не создавало почвы для такого рода настроений как за счет внешних обстоятельств, наращивая военный потенциал путем привлечения иностранных специалистов, так и внутри страны, где оно проявляло себя либо в безжалостном и бесконечном выжимании налогов, либо в массовом закрепощении крестьян. Сколько-нибудь устойчивые же малые группы, спаянные потребностью в идентификации, не складывались в атмосфере разрухи, голода, нестабильности, унаследованных от Смутного времени. Панорама русской жизни XVII века, запечатленная хотя бы в житии протопопа Аввакума, производит именно такое впечатление. В атмосфере бесконечных распрей и драк, бесконечного насилия и экстастики сект ни для какой отрады единения места уже не оставалось. Идентификация вообще, по-видимому, предполагает определенный уровень благополучия, исключающий – или во всяком случае приглушающий – борьбу каждого с каждым за выживание.

Идентификация как распространенная форма общественного поведения родилась в России из культурного строительства, начатого Петром, и навсегда сохранила черты такого своего происхождения. Два русла, по которым потекли отныне русская жизнь и русская культура, развели, с одной стороны, микро-идентификацию, став-

шую достоянием образованного класса, а с другой – макро-идентификацию, нашедшую себе выражение в народном менталитете. Противоречивая, но и неразрывная связь между обеими, характерная для западных цивилизаций – наследниц Рима, здесь в народном сознании в целом не задана и ощущается лишь локально и спорадически.

«На приказ Петра образоваться», о котором писал Герцен, русская культура ответила не только «огромным явлением Пушкина», но и интенсивным распространением на образованный слой общества этики и эстетики культурно-антропологической идентификации. Осознание ее сопровождает поколения мыслящих людей XIX века от декабристов и лицейского братства через «людей сороковых годов» к «шестидесятиникам» Добролюбова и Чернышевского, чтобы к концу века появиться в кружках революционной молодежи и в первую очередь – в интеллигенции как в слое, особенно внутренне и рефлексивно идентифицированном. Такими осознавали эти люди себя сами, такими видели их и те, кто пытался отразить их обобщенный образ в искусстве или как-либо иначе сохранить его на будущее, – кружок Покорского в «Рудине», Кирсанов и его друзья в «Что делать?», охваченная революционным настроением молодежь на «Вечеринке» Ярошенко. «Мы идем тесно взявшись за руки», – писал о людях, принявших у них эстафету, молодой Ленин.

Другая идентификация – столь же интеллигентская, хотя и направленная внутрь, на самую себя, засвидетельствована, например, письмом Пастернака про то, что «тут был вечер в пользу Волошина, без афиш, устроенный знакомыми для знакомых, миром Пречистенки и Арбата»<sup>12</sup>, и были итоги, подведенные его автором:

Для этого весной ранней  
Со мною сходятся друзья,  
И наши вечера – прощанья,  
Пирушки наши – завещанья,  
Чтоб тайная струя страданья  
Согрела холод бытия.

Б.Пастернак. Земля

Ни одна из западных литератур, кажется, не дает возможности выстроить подобную эстафету.

За единичными исключениями не дает она возможности выстроить и эстафету, столь же русскую, но только что описанной альтер-



нативную. В условиях государства, созданного Петром, сосредоточенность микро-идентификации в образованных слоях общества вызывала в широких слоях населения определенное неприятие и компенсаторно обращала инстинкт народных масс к идентификации другого толка – к идентификации с властью, в которой они угадывали недоверие к «шибко грамотным», а тем самым и близость себе. Поскольку же массы жили своей особой, другой, жизнью и потому в реальном повседневном существовании ни о какой их идентификации с властью в лице ее конкретных представителей речи быть не могло, то сферой реализации инстинкта общественной солидарности могла стать и становилась только макро-идентификация особого типа. Она выражалась в апелляции власти к народным массам в минуты опасности и в готовности масс откликнуться на такой призыв нерассуждающей верностью, а если придется, то самопожертвованием и подвигом, и пережить в подобные минуты удовлетворение от восстановленного чувства национальной макро-идентификации. Таково принесшее свои результаты обращение Екатерины к народу с просьбой сплотиться против Пугачева «на защиту нашей православной веры», таков суворовский переход через Чертов мост, ермоловские солдаты, проходящие по бревну над пропастью под градом чеченских пуль с песней «По мосту, по мосту...», восхищенная, если верить Лермонтову, оценка солдатами некоего полковника, который «рожден был хватом, слуга царю – отец солдатам», терпеливый героизм солдат, описанный в «Севастопольских рассказах» Льва Толстого, таков денщик Григорий в «Сивцевом Вражке» Осоргина и в пору последней войны фронтовая готовность к терпению и крайнему напряжению сил «за Родину, за Сталина». И сюда же – выдача крестьянами полиции агитаторов-народников или нападение приказчиков из Охотного ряда на студентов, осужденных за антиправительственные выступления, и другие примеры, в том числе позднейшие, инстинктивной идентификации народа с властью.

История идентификации в России проходит под знаком ее растекания по двум выше представленным руслам и одновременно – под знаком преодоления этой двойственности, соединения макро- и микро-идентификации в едином чувстве принадлежности к общественному и/или национальному целому. Чувство это, меняясь и развиваясь, знало два вида (и два этапа) своего проявления. Первый не предполагал никакого сознательного усилия для преодоления созданной Петром двойственности и растворял ее в едином патриоти-

ческом даже не чувстве, а скорее, ощущении. Оно жило в повседневном быте крестьянских и средних городских слоев, для которых еженощное посещение церкви, выражение по царским дням привычной преданности монарху, настороженное отношение ко всему не русскому как непривычному и потому потенциально опасному создавало некоторый климат комфортной и никак не рефлексированной национально-народной и государственной идентичности. Ясное представление о нем дают рассказы Чехова восьмидесятых годов и его семейное окружение тех же лет – разумеется, еще до «выдавливания из себя раба», до поездки на Сахалин и до модуляции в интеллигентскую тональность его драм и поздних повестей.

Совершенно по-другому предстает стремление к преодолению петровского «раскола» и к целостной народно-национальной идентификации на основе рефлексии, воспитания и нравственного долга – стремление, которое никогда не иссякало, никогда не могло понастоящему стать реальностью, всегда сосуществовало с тем «растеканием на два потока», о котором шла речь выше и которое заполнило финальную стадию существования русской интеллигенции. Исходным документом этой особой идентификации явился очерк в «Дневнике писателя» Достоевского за 1876 год – «О любви к народу. Необходимый контракт с народом». Один из заключительных ее текстов – статья Л.Я. Гинзбург «В поисках тождества»<sup>13</sup>. Здесь прямо и точно констатировано постоянное стремление интеллигенции 1920–1930-х идентифицироваться с временем, с народом, вплоть до идентификации с режимом. – «Создавать участки тождества интеллигенту помогали различные механизмы. Среди них один из самых мощных – это народническое наследие, это с первыми детскими впечатлениями освоенная идея социальной справедливости». Заключительный аккорд – в судьбе советской (в первую очередь, коммунистической) интеллигенции в предвоенную и послевоенную пору. Жизнь этой интеллигенции, как и населения в целом, протекала в эти годы на вполне идентифицированном фоне советской массовой песни: «Мы наш, мы новый мир построим...», «Но мы поднимем гордо и смело знамя борьбы за рабочее дело...», «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью...», «Мы идем боевыми рядами, дело славы нас ждет впереди...». Эпоха, ее воздух и ее смысл жили в этих песнях, неизменно строившихся на местоимении солидарности «мы» и его притяжательном производном – «наш».

Но чем дальше, тем яснее становилось, что в «мы» как результате идентификации всегда скрыты две разнонаправленные тенденции. Одно «мы» – это «я» плюс те среди «они», кого я ощутил как себе близких, реально или потенциально, диалог – отрада трудно обретенного единодушия многообразно различных «я». Другое «мы» – это тотальное единство, монолит, где индивидуальные различия несущественны или преодолены, а верность целому как верность собственному выбору и личным убеждениям, в нем реализованным, подлежит искоренению. Оба «мы», поначалу воспринимавшиеся как гармонически единые, чем дальше, тем больше меняли свои отношения. Среди современников многие так страстно жаждали верить в тождество обоих «мы», что не обращали внимания на происходившую эволюцию от первого ко второму. Ее документировали опять-таки песни, доносившиеся из окон, из репродукторов, реявшие 1 мая и 7 ноября над колоннами демонстрантов. Сначала – единство, основанное на нравственном выборе: «Мы пойдем к нашим страждущим братьям, мы к голодному люду пойдем»; потом, во имя единства, – отказ в праве на выбор: «Кто не с нами, тот наш враг, тот против нас»; и наконец – новое обретенное единство: «**Нас** вырастил Сталин на верность народу, на труд и на подвиги нас вдохновил», где духовная активность, способность к труду и подвигу вообще не коренятся в личности каждого, а должны быть внесены извне и только в «нас» в целом.

Их дети, то есть следующее поколение, переняв от родителей веру в вольное и гармоническое тождество в рамках революционной утопии, постепенно все острее сознавали заложенное в нем противоречие и все яснее чувствовали необходимость его преодоления. Во имя этого они долго старались создать различные его разрешающие модели, как в границах общественно-политического пространства, в виде «социализма с человеческим лицом», так и за его пределами: от академгородков до Клубов самодетельной песни. Из этих стараний и возникла культура шестидесятых, с очерка которой мы начали настоящие заметки. России и миру она подтвердила, что идентификация – абсолютный закон человеческого бытия. Могут меняться ее формы, маятник колеблется от преобладания автономной личности над социумом или общественного целого над единицей, это преобладание может тяготеть то к авторитарному упразднению личности, то к ее произволу и свободе от интересов общества, но именно и только *тяготеть*, никогда *не упразднять ни ее, ни один из полюсов*.

Но показала она и нечто иное – или вернее: другую сторону того же самого, – что каждая эпоха, каждое поколение, перед тем как убедиться в неизбытности идентификации, сначала стремятся взломать непреложное равновесие ее полюсов. Близился конец века, и внуки и правнуки тех, что пели песни про отрадное единство «я» и «мы», решили, что с них хватит. Любое «мы» – с человеческим лицом или с нечеловеческим лицом – рано или поздно перерастало в их глазах в то, другое «мы», глобальное и тотальное, не оставлявшее места ни для какого «я» – прежней органической и исходной клетки бытия и культуры. Их убеждал в этом опыт нескольких предшествующих поколений, причем не чисто советский, но *mutatis mutandis* совокупный опыт общественных движений в мире первой половины века – от организованного фашизма до организованного антифашизма, от служения идее до служения разведорганам. В ретроспекции опыт этот был подвергнут художественному анализу, который убеждал в том же – перечитайте «Слепящую тьму» Артура Кестлера или посмотрите еще раз «Европу» Ларса фон Триера. И тогда все «мы», все идентификации, все устойчивые деления на «свое» и «чужое» предстали как навязанные, угнетающие, опасные. Единственное, что можно было противопоставить, – это полную и универсальную свободу каждого, освобождающую иронию и всеобщую относительность.

### Идентификация и постмодерн

Предварительное замечание *à la marge*. – Представленный ниже «диагноз нашего времени» (как выразился некогда Карл Маннгейм<sup>14</sup>) опирается на ситуацию последних четверти или трети XX столетия. В последние год-два, если даже не в последние несколько месяцев, она радикально изменилась под влиянием стремительно растущей глобализации и превращения ее из чисто экономического явления в явление международного общественного сознания; перерастания противоречий между исламским фундаментализмом и западными демократиями в вооруженный конфликт государственного (если не всемирного) масштаба; полностью обретенной способности информации в электронном виде к проникновению во все сферы и страты мировой жизни и воздействия на них. При всей значительности этих процессов они не могут изменить наш взгляд на идентификацию: они слишком «свежи» и текучи, чтобы лечь в основу науч-

ного анализа и обеспечить проверяемые выводы, а выводы эти в основе своей не противоречат общим фундаментальным характеристикам цивилизации, сложившейся в указанный более ранний период. Нижеследующее изложение остается поэтому ориентированным на «классический постмодерн» 1970-х–1990-х годов и только в виде эпилога нам придется остановиться на новой, исподволь вырастающей за его пределы конфигурации культурных и общественных сил.

Люди 40–45 лет и старше отчетливо ощущают, что они принадлежат сегодня к иной цивилизации, чем та, которая окружала их в юности. Чаще всего она обозначается как эпоха *постмодерна*. В интересах дальнейшего анализа мы вынуждены уловить и описать те общепризнанные черты, тот относительно единый образ, в котором видит его современная цивилизация и который определяет метаморфозы, переживаемые сегодня идентификацией.

Между концом 1960-х и началом 1980-х годов в развитии европейской культуры определился коренной слом. Он отделил примерно три предшествующих века этого развития от всего происшедшего (и происходящего) после слома. До него, согласно «диагнозу нашего времени», главными среди ценностных приоритетов, определявших лицо культуры и общества, были прогресс (прежде всего технический) и разделение народов на его основании на передовые, развитые, слабо развитые, отсталые, дикие и т. д., что предполагало право первых на эксплуатацию последних и их ресурсов; свободная от этического измерения наука, конечная цель которой – покорение природы в интересах прогресса и человека; общее согласие в том, что организация и порядок лучше хаоса; представительная демократия и основанное на решении большинства избирательное право; утверждение в качестве главных регуляторов общественного поведения письменного закона и свободы личности в рамках закона. Культура, удовлетворявшая этим признакам, получила название *культура модерна*, а исторический период, ими описываемый, – *эпоха модерна*.

Наряду с модерном и все более преобладая над ним, в цивилизацию конца XX века вошла и реакция на модерн, наступившая *после* указанного слома, которая поэтому и получила название *постмодерн*. Основные черты его – следующие.

Исходной клеточкой и реальной единицей истории и культуры является человеческий индивид во всем своеобразии и неповторимости его эмоционально своевольного «я». Поэтому любая общность, не оправданная таким индивидом для себя внутренне, любая

коллективная норма и общее правило выступают по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он стремится (или должен стремиться) освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой признаются логика, логически функционирующий разум, основанное на них понятие объективной истины. В одном ряду с логикой и разумом в парадигме постмодерна отрицаются и осуждаются такие понятия, как организация, упорядоченность, система; как аксиома воспринимается положение, согласно которому хаос, вообще всё неоформленное, не ставшее, более плодотворны и человечны, нежели структура. На уровне общественном и государственном постмодернизм видит в современных западных странах капиталистический истэблшмент, управляемый буржуазией в своих интересах и потому подлежащий если не уничтожению, то во всяком случае разоблачению. Своеобразное неоманихейство, т. е. усмотрение в любой отрицательной стороне действительности результат чьей-то сознательной злой воли, присутствует в большинстве текстов философов и публицистов постмодернистского направления: социальная защита, гуманизм, славные традиции, великое наследие рассматриваются здесь как попытка скрыть за возвышенными словами лживое содержание и заслуживающие поэтому лишь разоблачения и насмешки. Классик и проповедник такого неоманихейства, в частности, – американский лингвист Ноам Хомский<sup>15</sup>. Особенно актуальной и необходимой признается в умонастроении постмодерна борьба против всех видов национального, социального или культурного неравенства. Подчеркивается недопустимость признания одной части общества более культурной, чем другие. Отсюда, с одной стороны, темпераментное разоблачение всех видов расовой, национальной, социальной или культурной иерархизации, и прежде всего – европоцентризма, с другой – разоблачение и отрицание культуры как ценности. К этой сфере постмодернистского мирозерцания относится обостренное переживание дихотомии «свой» – «чужой». Исходя из убеждения в неизбежном перерастании любой сверхличной структуры в тотальную подавляющую общность, постмодернизм воспринимает и дихотомию «свой» – «чужой» только как конфликтно-репрессивную. За ней усматривается стремление тех, что признаны «своими», навязать тем, что признаны «чужими», собственную систему ценностей, абсолютизировать свое и отбросить чужое. Мысль, господствующая в сочинениях Мишеля Фуко, одного из главных идеологов постмодерна, состоит в том, что культурная традиция,

признаваемая западным обществом «своей», морально предосудительна, поскольку за ее пределами остаются «чужие», изгой этого общества – женщины, гомосексуалисты, психически больные, цветные и заключенные<sup>16</sup>.

При таком подходе подозрительным, «модернистским» и антигуманным, противоречащим постмодернистски свободному духу времени, становится сам факт разграничения своего и чужого, сам выбор между ними, а значит, и сам принцип идентификации. Поскольку же за таким разграничением людям постмодернистского мироощущения видится прежде всего отождествление «своего» с западной – следовательно, только «белой» и только «мужской» – цивилизацией и, соответственно, дискриминация всех других цивилизаций и культур как «чужих», то первоочередная задача усматривается в том, чтобы сделать «своих» и «чужих» равноправными, затем упразднить и саму эту противоположность. Восприятие идентификации как ценности, как отрады жизни среди своих и близких становится одиозным, недопустимым и несовместимым со свободным духом постмодернистской цивилизации. Отсюда широко распространено представление о том, что идентификация не только не существует больше как положительный модус сознания, но и представляет собой величину отрицательную, дабы не сказать опасную.

Несколько признаний самых разных авторов в подтверждение и для иллюстрации сказанного. Они образуют своеобразный веер, который, постепенно расширяясь, охватывает почти все пространство постмодерна, выявляя ту эволюцию, что переживает в нем понятие идентификации.

Начнем с публикации «Десять гуманитариев в поисках университета» в российском журнале «Неприкосновенный запас» (1999, № 2). В ней зафиксированы выступления четырех профессоров, преподающих литературу в университетах США, и стольких же, преподающих ее в университетах России. Умонастроение, о котором у нас идет речь, выражено здесь вполне отчетливо. «Теперешнее положение дает нам возможность искать смысл литературного образования там, где его и надо искать, – в пространстве этики, в связи с деконструкцией культурной идентичности»; «Любая культура – “мульти”, нет однородной культуры, она всегда дифференцируется внутри себя. Этот момент и позволяет нам вообще пользоваться ею, чтобы понять дифференциальную структуру культуры, истории, собствен-

ной национальной идентичности» (Д.Куянджич, зав. русской кафедрой университета Мемфиса, США). «Каждый профессор создает свой собственный канон, основанный на литературе меньшинств, либо на его собственных эстетических пристрастиях. Но при такой веселой децентрализации возникает проблема общего культурного текста» (С. Бойм, профессор кафедры компаративистики и славистики Гарвардского университета, США). «Студенты осмысливают нужный им текст через свой опыт и свои культурные ценности <...>. Основа личного подхода к тексту – осознание разнородности и фрагментированности современного американского общества» (О.Матич, профессор кафедры славянских языков и литератур Калифорнийского университета в Беркли, США).

Перед нами не случайная выборка. Типичность положения, здесь констатированного, подтверждается одним из самых авторитетных в США авторов, пишущих по вопросам университетского образования, бывшим аналитиком Белого дома Динешем Д'Суза. В его книге «Несвободное образование»<sup>17</sup> представлен обзор положения в нескольких самых известных и престижных университетах страны, в котором нас должна заинтересовать судьба ключевых для нашей темы терминов – «сообщество» (community) и «канон, основные предметы учебного плана и их программы» (canon). Community – одно из самых ценных понятий американской общественной жизни, целиком строящееся на идее идентификации<sup>18</sup>. Исторически – это местная община, выступающая на основе консенсуса ее граждан, как единое целое; расширительно и аксиологически – всякое сообщество и содружество, соответствующее американской народной традиции, в частности, и коллектив данного университета – от студентов до профессоров. В книге Д'Суза приводится множество документальных свидетельств того, как во многих университетах по требованию «меньшинств», национальных или гендерных, против вполне либерально лояльных, но инакомыслящих профессоров или студентов выдвигаются обвинения в расовой розни или в нарушении равноправия женщин. Дело не только в весьма сомнительной оправданности таких обвинений. Важнее, что они предполагают готовность значительной части того, что по инерции все еще называется community, улаживать теперь расхождения не в рамках солидарности и взаимопонимания, а путем громких разоблачений, которые при всех случаях говорят о разрушении атмосферы идентификации.



Так же обстоит дело с «канонами». Суть вопроса не в том, чтобы наряду с изучением философов, писателей и их произведений, принадлежащих западной культуре, расширить учебный план за счет материалов, охватывающих другие ареалы. Если отвлечься от скандальной формы, в которой такие требования подчас выдвигаются, они в этом случае лишь свидетельствовали бы о вполне понятной и естественной потребности выходцев из иных культурных традиций отстаивать свою альтернативную идентификацию. Но речь на самом деле идет не об альтернативной идентификации, а об отказе от нее в любой форме, как от чего-то устарелого, бессмысленного и никому не нужного, как явствует – столь же устарелого, бессмысленного и никому не нужного, как сама культура. Идя навстречу требованиям студентов из Третьего мира, декан исторического факультета Стэнфордского университета предложил ввести в учебный план Конфуция, Лаоцзы, веды и упанишады. «Да забудьте вы про Конфуция, – сказал в ходе обсуждения один из студентов, – нам надо быть готовыми войти в мультикультурный мир, с которым нам предстоит иметь дело в будущем». Комментируя этот эпизод, Д’Суза пишет: «Если практическая жизнь в дальнейшем становится основным критерием академического уровня, то представляется вполне естественным, чтобы студенты занялись детальным изучением двух крупнейших явлений, лежащих за пределами западного мира, – нарастания японского капитализма и исламского фундаментализма. Первый становится все более реальной угрозой положению Америки на мировых рынках, второй – наиболее серьезный противник (opponent) либеральных демократий Запада в сфере идеологии. Когда я сказал об этом стэнфордским студентам, на их лицах отразилось недоумение и недовольство: “Кому, к черту, нужны такие штуки. Я хочу учиться сам”, – сказал один из них. Стремление к мультикультурализму парадоксальным образом оборачивается обыкновенной провинциальностью»<sup>19</sup>.

Впечатление от приведенных материалов усиливается при знакомстве с хрестоматией текстов из американских университетских газет и публикаций, собранных в книге Г. Берда и Кр. Серфа «Официальный словарь и справочник политической корректности»<sup>20</sup>. Они красноречиво говорят о распространенном неприятии национально-культурной идентификации, находящем себе выражение в недоверии к единой языковой норме (s.v. Grammar; Literate Cultures, Inherent Superiority of), к общепринятым в стране этическим нормам

(s.v. Dishonest), к традиционным (и научно бесспорным) сведениям о происхождении американского народа (s.v. The Bering Strait Theory of the Settlement of America).

Намеченные выше тенденции в понимании идентификации характерны для постмодернистской цивилизации в целом – не только в США, но и за их пределами. Если не для массового народного сознания, то для ученой традиции Западной Европы один из важнейших источников культурной самоидентификации – общее происхождение от античного Рима и сохранение его наследия в последующей культуре. Чувство это опирается на бесспорную преемственность и бесчисленные факты от романских языков в одних странах и мощный романский слой в языках других, на *latinitas* как характеристику средневековой цивилизации и слагаемое католицизма вплоть до наших дней, на материальные следы римской культуры, которыми испещрен пейзаж от Гибралтара до Эльбы и о которых говорят не только гиды приезжим туристам, но и учителя в школах каждому местному ребенку с первого класса, – опирается на факты, которые на этих землях концентрированы, но за пределами *de l'Europe des européens* встречаются все реже и все меньше способствуют общественно-исторической идентификации образованного слоя.

Разоблачению римского наследия как основы западноевропейской идентификации, исходя из усмотрения в ней неприемлемого конфликтно-репрессивного подхода к проблеме «свой» – «чужой», сейчас посвящается все большее количество публикаций. Одна из самых характерных – книга французского востоковеда и историка культуры Реми Брага «Европа. Римский путь»<sup>21</sup>.

Основная мысль книги состоит в следующем. Если корень Европы – древний Рим, а историческое предназначение Рима состояло в создании империи, т. е. в передаче своего культурного потенциала провинциям, все новым и новым странам и народам, и в усвоении в свою очередь **их** потенциала, то суть и смысл исторической роли Рима – в том, что он постоянно утрачивал свою исходную, собственно собственную специфику, неуклонно переставал быть самим собой, чтобы раствориться в бесконечном этническом и культурном многообразии Средиземноморского мира. Только процесс *утраты* самого себя и означал для Рима «*быть* самим собой». Европа идет по «римскому пути» в том смысле, что принцип ее цивилизации – тот же: постоянная открытость, самораспространение на все новые территории и самообновление за счет поглощения новых типов

культуры, новых культурных миров – прежде всего арабо-исламского и библейско-иудейского. Быть Европой означает то же, что быть Римом, – неуклонно выходить за свои границы, растворять свое историческое ядро и изначальный смысл культуры в бесконечности окружающего мира, сохранять себя и быть собой лишь в процессе утраты себя, в вечном стирании грани между «своим» и «чужим».

«Наше утверждение, согласно которому мы – римляне, направлено прямо против утверждения, согласно которому мы можем идентифицироваться с великими предками. Дело не в том, чтобы претендовать, а в том, чтобы отказаться <...>. Европейская культура, строго говоря, никогда не может считаться “моей”, ибо она представляет собой всего лишь путь, снова и снова восходя по которому к истокам, убеждаешь в том, что они лежат вне ее <...>. Именно это обеспечивает Европе возможность выживания. Нехорошо постоянно, снова и снова, убеждать себя в величии своего славного прошлого», ибо «поддаешься соблазну объяснить всё тем, что “другой” очень уж посредственен, не заслуживает внимания».

Здесь не место объяснять, вернее, повторять, бесспорную и очевидную истину, согласно которой коренное свойство римской цивилизации – органически усваивать инокультурный опыт, но – пока Рим оставался Римом – никогда не растворяться в нем. Равно как римлянство или, вернее, латинство Европы тоже выражалось, вопреки мнению исследователя, не в экспансии как растворении в инородном, а в сохранении своих начал во взаимодействии с инородным. Достаточно заглянуть в любой учебник, заслуживающий этого названия.

Важность и интерес всего этого построения в другом. В том, что оно «направлено прямо против утверждения, согласно которому мы можем идентифицироваться с великими предками». Почему? Не потому, что подобный вывод опирается на факты и их анализ, на проверенные и беспристрастные выводы, а потому, что подобная идентификация представляет собой ценность, признание же такой ценности «моей» предполагает, что «другой», не связанный с антично-римской традицией, ее лишен, а значит, дискриминирован и репрессирован, что с нравственной точки зрения недопустимо. Протест против идентификации здесь, как и в предыдущих случаях, не исходит из реальной истории, но диктуется императивом, заданным постмодернистской матрицей.

После американских университетов и римской Европы – в Москву. Летом 1999 года здесь состоялся, в рамках XXXI Международного кинофестиваля, «круглый стол» кинокритиков по теме: «Национальное: достояние или обуза»<sup>22</sup>. В центре обсуждения естественно оказался вопрос о национально-культурной идентификации. Общее мнение склонялось к тому, что она существует сегодня как пропагандистский символ, поддерживаемый и насаждаемый правительствами, либо как «национальный голос», слышный и воспринимаемый лишь в интернациональной партитуре современного киноискусства. Правда, двое, немец Ханс Иоахим Шлегель и азербайджанец Рустам Ибрагимбеков, говорили о такой глобальной унификации и стирании национальных различий, а тем самым – и об утрате национальной субстанции культуры (включая, по-видимому, и такой ее признак, как местная идентификация) как о страшной угрозе, нависшей сегодня над миром и его искусством. Однако при всех подобных различиях, с большими эмоциями или без них, в одном участники многонационального «круглого стола» были едины: в современном мире культурно-национальная идентификация как предпосылка, как потребность и реальность киноискусства находится в стадии исчезновения. Вывод этот, как видим, не противоречит данным о тенденциях, существующих в современной исторической науке и в «мультикультуральном» общественном мнении университетской молодежи.

Те же тенденции ярко представлены в искусстве постмодерна. Ограничимся одним примером, по-видимому, достаточно показательным, – экспозицией совсем недавно открытого Музея современного искусства города Хельсинки в Финляндии.

В многочисленных залах музея практически нет живописи, графики или скульптуры. Залы заполнены обиходными вещами, мобилиями, экранами с проецируемыми на них подвижными изображениями и главным образом инсталляциями. Экспонируемое произведение чаще всего составляется из готовых подручных художественно нейтральных вещей и не требует *создания* в собственном смысле слова. Пигмалиону здесь было бы делать нечего. Художник не создает произведение на основе пережитого опыта, ушедшего в глубины его личности и его культурной традиции и потому порождающего свойство *подлинности*, а *придумывает* его, иллюстрируя свои ощущения и мысли с помощью готовых вещей. Возникшее в результате означающее предельно конкретно, всегда является вот этим вот, данным,

выбранным в магазине или на складе, и в то же время – предельно абстрактным, поскольку оно иллюстрирует мысль, родившуюся у автора вне долгого и мучительного индивидуального усилия по извлечению из него образа, формы. Пастернаковские «размах крыла расправленный, полета вольного упорство и образ мира, в слове явленный, и творчество, и чудотворство» здесь совершенно исключаются, они должны, по-видимому, восприниматься как нечто безнадежно старомодное и сентиментальное.

Отталкиванию от традиционных форм искусства способствует настойчивое применение в экспонируемых инсталляциях разного рода техники. Очень много экранов, на которые проецируются клипы, сведенные нередко к двум-трем повторяющимся кадрам; в экспонируемый образ часто входит магнитофонное сопровождение, музыкальное или речевое, в последнем случае также обычно монотонно повторяющееся. Дело здесь не только в сознательном разрушении ауры и тем самым в изменении характера означающего. Как бы современный зритель ни был привычен к технике, повседневно и универсально его окружающей, у него все же явственно сохраняется онтологическое и эмоционально переживаемое различие мира техники как чего-то современного *par excellence* и мира истории. Аура принципиально исторична; она возникает из ощущения качественной разницы между некогда созданным подлинником и позднейшими репродукциями. Исчезновение ее означает исчезновение вообще исторического измерения в произведении и восприятии искусства, исчезновение истории как таковой. За экспозицией, состоящей из технически оборудованных инсталляций, обнаруживается главный, глубинный импульс постмодерна: признать традиционный, массово и школьно освоенный исторический опыт Европы сферой *модерна*, т. е. опытом отрицательным, скомпрометированным, от которого современный человек внутренне освобождается и которому он должен радикально противостоять.

Мир, нашедший себе отражение в экспозиции музея и за ней стоящий, не комфортен и не привлекателен, «колючий» и «царапающий». Он пред-стоит мне в экспозиции и противостоит мне за ее пределами; я, зритель, в нем живу, но любое желание с ним идентифицироваться полностью исключено. Он не рассчитан на самоидентификацию, как будто потешается (чтобы не сказать: издевается) над этой старомодной потребностью, и никоим образом не может быть воспринят как «свой». Самое неожиданное (но, на-

верное, и самое важное) здесь состоит в наплыве посетителей. Было воскресенье, середина морозного солнечного дня, и финны большими группами, принаряженные, с детьми, стекались к зданию музея и расходились по его многочисленным залам, ненадолго задерживаясь перед экспонатами, которые все представляли собой вариации того же типа. Трудно избавиться от впечатления, что эти люди не знают слова «идентификация» – это была бы еще небольшая беда. Важнее и хуже – им незнакомо, что такое *свой* мир и, соответственно, что такое *чужой*. Они принадлежат действительности, принадлежат культурной, а может быть и социальной, среде, в которой эта оппозиция подорвана в обоих своих полюсах.

Вряд ли стоит и далее нанизывать примеры. Они выстраиваются по одному направлению. Небывало интенсивное строительство в Москве новых зданий, преимущественно жилых, программа которого подчинена основному требованию – созданию архитектуры, демонстративно и эпатажно независимой от эстетически освоенного пространства истории и культуры, независимой от привычных архитектурно-стилистических ассоциаций. В них и экзотический изыск небоскребов с глянцевых снимков Сингапура или Дакара, и радикально отредактированный памятник Третьему Интернационалу Татлина, а более всего – видение космической эры: стартовая башня межзвездных аппаратов или вертикальный ангар инопланетян. Архитектура «поверх барьеров» – границ и эпох и, соответственно, без стиля.

Повторяется принцип, с которым мы уже неоднократно имели дело в предыдущих примерах. Стили – это вехи истории. Освобождение от стиля есть освобождение от ценностей определенной эпохи, ее ответственностей и норм, от уважения к воплотившим их идеям и образам, от жертв, им принесенных. Относительность и неоднозначность предполагает свободу восприятия и истолкования, свобода предполагает взгляд со стороны и иронию. Дом, построенный вне устоявшихся стилей, узнаваемых каждый в своем художественном единстве, скорее всего имеет задачей переплавить их все в игровую метастиль свободы от серьезностей, ответственностей и трагизмов былой истории, от принадлежности к ней в ее эпохальной и национальной конкретности. Вряд ли стоит называть много из бесчисленных адресов – Долгоруковская у перекрестка ее с Садовым кольцом и ближе к станции метро «Новослободская», на углу Кудринской площади и Садовой с входящим в панораму новым домом,

видным отсюда где-то ближе к Тишинскому, еще дальше по Садовой у метро «Смоленская», на Можайском шоссе ближе к Кунцеву, дом развлекательных компаний на Водоотводном канале у Павелецкого вокзала и т. д.

Та же эстетика – верней, то же переживание действительности – формирует репертуар московских театров и, судя по всероссийским фестивалям, не только московских. «Три сестры» Чехова, действие которых перенесено в пряный советский быт 1940-х годов: война, лагерь где-то на Севере, герои – ссыльно-поселенцы, Солёный расстреливает Тузенбаха не на дуэли, а со взводом солдат у стенки, Наташа при протекции Протопопова выслуживается в начальницы Гулага. Или еще одна экранизация: граф Нулин приезжает в имение Наталии Павловны на автомобиле, а она сама садится за руль. Действие чеховской «Безотцовщины» разворачивается на двух ярусах – на балконе над сценой и в заполненном водой бассейне под сценой, так что отдельные действующие лица проваливаются с первого во второй и т. д. И самое важное – то же, что в Хельсинки: внешне как бы заинтересованное, но по всему судя, внутренне спокойно безразличное, «развлекательное» внимание широкой публики; театры переполнены. В сценическом действии, как в хельсинкской экспозиции, как в московском архитектурном постмодерне идентифицироваться человеку не с чем.

### Post mortem?

Культурно-историческая идентификация сегодня приняла форму радикального и в рамках пережитого опыта неразрешимого противоречия. С одной стороны, она образует антропогенетически заданное и в этом смысле постоянное и неизбывное свойство исторического бытия человечества; она не может исчезнуть. С другой стороны, происходит размывание социокультурной основы идентификации, т. е. упразднение ее общественных предпосылок, а значит, и ее самой; она не может остаться. В этой ситуации инстинкт человечества властно требует сохранения того, чего нет, – той идентификации, что утрачена в цивилизации постмодерна. Сохранение ее тем не менее действительно происходит, но при этом, даже и сохраненная, она остается утраченной, т. е. оставаясь собою, перестает ею быть. Это положение выходит за рамки идентификации как частного явления и способствует образованию одной из самых распространен-

ных, самых типичных моделей эпохи постмодерна, которая вызывает ныне напряженный интерес исследователей разного профиля. В теории естествознания подобные модели называются диссипативными структурами, в общей культурологии – воображаемыми сообществами, в философии и ее истории – симулякрами. Идентификация занимает место в том же ряду, в нем она раскрывает сегодня свой актуальный смысл и подлежит анализу и описанию в его пределах. Предварительно, однако, надо вкратце представить себе существующий здесь общий культурно-исторический контекст.

Живописец, принимаясь за работу, намечает два контрастных цветовых штриха; между ними вместится колористический диапазон будущей картины. Сегодняшний историк, приступающий к анализу идентификации и ее общественно-исторического контекста, может принять за один такой штрих надпись, появившуюся на стене Сорбонны в мае 1968 года: «Франция для французов – фашистский лозунг»<sup>23</sup>, за другой – название, которое дал своей книге в 1987 году видный немецкий политолог Клаус Леггеви: *Der Geist steht rechts*, приблизительно: «Дух времени располагается справа»<sup>24</sup>. Намеченное здесь движение от шестидесятнической свободы к восьмидесятилетнему неоконсерватизму обернулось к рубежу века нарастающим конфликтом между радикальным мультикультурализмом и радикальной реставрацией национальных начал – радикальным, при всей сложности каждой из этих тенденций своей противоположностью, и нарастающим, при всей неразрешенности (неразрешимости?) самого конфликта.

Умберто Эко – один из властителей дум интеллектуальной части европейского общества в последние два десятилетия XX века, высказался об этой ситуации в лекции «Миграции, терпимость и нестерпимое» (1997)<sup>25</sup>. Он оказался одновременно проницательным наблюдателем окружающих умонастроений, дурным пророком и точным выразителем тупикового характера ситуации. «В следующем тысячелетии Европа превратится в многоцветный или, если предпочитаете, в многоцветный континент. Нравится вам это или нет, но так будет. И если не нравится, все равно будет так». «Европу ожидает именно такое будущее, и ни один расист, ни один ностальгирующий реакционер ничего тут поделать не сможет». Эко прав: миллионы европейцев (и американцев) приняли внутрь и в душу главную постмодернистскую заповедь: нет своих и нет чужих; Европа, как и Америка, – не своя и не чужая, а кто ощущает ее как



свою и тем самым идентифицируется с ней – тот «расист и ностальгирующий реакционер».

Эко неправ: миллионы таких же европейцев и американцев – не расисты и не ностальгирующие реакционеры; они просто хотят жить в стране своих дедов и прадедов и идентифицироваться с ней, жить среди своих и не жить среди чужих, хотя бы эти чужие были рядом, *только бы все вели себя прилично*. Взгляните на данные, касающиеся выборов последних лет (например, приведенные в осеннем номере журнала «Космополис» за 2002 г., с. 118–119); статистика показывает, что число этих миллионов растет стремительно. Der Geist steht rechts, нравится это Умберто Эко или нет. Когда он дает себе труд вдуматься в то, что раскрывается за его правотой и его неправотой, Эко становится удручающе трезв. Он не может не знать, что «свой», если он думающий и чувствующий, человек, несет в себе знание «чужого», как и «чужой», если он человек думающий, чувствующий, несет в себе знание «своего». Если он эту аксиому забыл, пусть перечитает Бубера, Левинаса, Вальденфельса (прежде всего Левинаса!) – все многочисленные книги и статьи, посвященные в наше время проблеме Другого. Эко не может не знать и только на время забыл, что эта взаимосвязь заложена в чувстве идентификации, какой она выступала на протяжении столетий культуры, и не может не понимать, что там, где эта связь упразднена, ни один человек культуры «ничего поделывать не сможет», но и примириться с этим не сможет. В обоих случаях он уступает пространство истории чему-то противоположному идентификации и культуре – нетерпимости. Наивно думать, что с оппозицией «свой»/«чужой» исчезает и нетерпимость. Прямо наоборот: там, где человек не идентифицирован со своей традицией и историей как мыслящее существо, он перестает сознавать, что она «своя» в той мере, в какой есть «чужая». «Самая опасная из нетерпимостей, – пишет У.Эко, – это именно та, которая рождается в отсутствие какой бы то ни было доктрины, как результат элементарных импульсов. Поэтому она не может ни критиковаться, ни сдерживаться рациональными аргументами».

Перед лицом нетерпимости, которая «не может сдерживаться рациональными аргументами», своему и чужому, дабы выжить в цивилизации постмодерна и продлиться в противоречивом единстве идентификации, а тем самым и в культуре, остается только одно: продолжать быть собой, хотя бы и переставая им быть. Этот общий принцип – то единственное, что сегодняшняя цивилизация может им

предложить. Он находит себе выражение, как отмечалось выше, в самых разных областях познаваемой действительности, но в целом и в итоге в нем нашла себе отражение единая модель не только естественнонаучной реальности, но и реальности общественной, данная нам сегодня в гуманитарном знании. Об этом – один из открывателей подобных моделей, знаменитый бельгийский физико-химик русского происхождения, лауреат Нобелевской премии 1977 года Илья Пригожин: «Нам, живущим в конце XX века, накопленный опыт позволяет утверждать, что наука выполняет некую универсальную миссию, затрагивающую взаимодействие не только человека и природы, но и человека с человеком»<sup>26</sup>. Как эта модель объясняет сегодняшнее состояние общественно-исторической и культурно-антропологической идентификации?

Основное открытие Пригожина и его коллег, которое они распространили на общую картину мира, состоит в том, что образ действительности, представленный в науке, носящий структурный характер, обнаруживающий закономерность и упорядоченность происходящих в нем процессов, есть результат крайнего обобщения и научной идеализации. При более близком рассмотрении его непосредственное, реально данное бытие раскрывается как неупорядоченное, неравновесное, необратимое и в этом смысле хаотичное, и только в конечном счете и в определенных условиях хаос может породить некоторые упорядоченные структуры. Книга, обосновывающая это открытие, которая так и называлась – *Order out of Chaos* (London: Heinemann, 1984) – «Порядок из хаоса» (русский перевод – М.: Прогресс, 1986), описывала этот переход следующим образом: «В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, теплового хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействия данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры мы назвали диссипативными структурами... Возник порядок нового, ранее неизвестного типа... Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей»<sup>27</sup>.

...Мы едем в машине по Гарцу. За рулем – мой приятель, немецкий врач, родившийся, выросший и доныне практикующий в здешних местах. Сбились с дороги, и он начинает расспрашивать встречных прохожих. Ответы вежливые, но холодно отрицательные: «Нет, нет, не слыхали, не знаем; ничего такого, что вам нужно, поблизости нет». Генрих переходит на диалект, и всё сразу чу-

десным образом преобразуется. Улыбаются, зовут соседей, хорошо знающих эти места, что-то припоминают: «Да, да. Там еще до войны парк был. Поезжайте прямо, там будет сторожка. В ней живет одинокий такой чудаковатый старик, зовут Франц. Он покажет, как проехать дальше».

Ситуация эта на языке общественных наук рассматривается как проявление «коммунитаризма» – слова, как будто специально придуманного, чтобы выразить диссипативную структуру, заменившую идентификацию. Размывание этой последней было признано ясно и единодушно в ходе интернациональной дискуссии, ей посвященной в 1970–1990-х годах<sup>28</sup> (вспомним и о круглом столе кинокритиков 1999 года, см. выше). Столь же ясно предстали причины: **атомизация** капиталистического общества, усиленная рейган-тэтчеровской либеральной экономикой восьмидесятых годов; **диагноз**: ощущение потери общности и, в виде реакции, тоска по сообществу, отсюда – «необходимость идентификации с каким-либо сообществом, культурой или традицией»; **фрустрация**: широкое введение лозунгов идентификации в программы политических партий и в официальный имидж общества для придания им «человеческого лица», что сразу официализировало ее и лишило того «сердечного элемента», который и вызвал потребность в ней; **«диссипативная» компенсация**: усиление регионализма, который вроде бы и рождает и укрепляет ощущение «своего среди своих», но которое не может реализоваться, находясь в противоречии с реальным бытием и функционированием больших централизованных государств.

Прохожие, которые показывали нам дорогу в Гарце, слышав диалект, ощутили себя частью малого, лингвистически и исторически сплоченного целого, и в сердце у них что-то откликнулось на вечный и непреложный зов идентификации. Это всё тот же зов, да не та же идентификация – «диссипативная». Они ездят на работу в большие города за пятьдесят, семьдесят, сто миль, по дороге заправляются у бензоколонок, которые обслуживают (и которыми нередко уже и владеют) арабы или негры, раз в неделю перезваниваются с сыном, уехавшим на заработки в Америку; местное кафе, стилизованное под средневековый типично немецкий погребок, обслуживает туристов, которые приехали по Шёнгенской визе и расплачиваются общеевропейскими деньгами. И в самом переходе на диалект есть уже что-то игровое, но еще такое отрадное!

Но такой отрадной идентификацией местная солидарность не исчерпывается. Если в воздухе эпохи различие своего и чужого все более настойчиво воспринимается как нравственно недопустимое, как мировоззрение «ностальгирующих реакционеров», идентификация начинает вставать на свою защиту. Приязнь к своим начинает осложняться неприязнью к чужим, а консолидация отдельных этнических или локальных групп оборачивается обострением этнической розни, в корне подрывающей идентификацию в ее исходном и основном значении. Достаточно вспомнить о каталонцах и басках в Испании, о фламандцах и валлонцах в Бельгии 1970-х годов, о схизме промышленного Севера и отсталого сельскохозяйственного Юга в Италии, об этнических конфликтах в бывшей Югославии и т. д. Не берусь утверждать, но складывается впечатление, что те же последствия приносит политкорректность в США: я политкорректен, я проповедую нейтрализацию оппозиции «свой»/«чужой» и отказ от всякой идентификации. Но только до тех пор, пока мне не встретится Другой, не политкорректный. Если он не политкорректный, значит единственное, что я в нем могу увидеть, – что он *white and male*. Вся оппозиция тут же обретает предельную остроту и конфликтную агрессивность: «она не может ни критиковаться, ни сдерживаться рациональными аргументами». Идентификация должна остаться, чтобы сохранить свой исходный культурный и гуманистический смысл – и чтобы лишиться его в процессе такого сохранения.

Расхождение между этими двумя векторами разлагает органическое, культурно-историческое двуединство идентификации, все более остро сталкивая ее остаточный гуманистически окрашенный образ с образом, в котором идентификация утрачивает смысл и становится прикрытием антикультурных инстинктов. Первый из них представлен существованием и психологией «придуманных традиций», второй – симулякрами, рассмотрение которых, как мы вскоре увидим, есть основания вынести за рамки раздела о постмодерне в самостоятельный «Эпилог»

«Придуманные традиции» (или как их иногда называют: «Воображаемые сообщества» – *Imaginary communities*) – понятие и термин, широко распространившиеся в последние 10–20 лет после работ английского историка Эрика Хобсбаума, для обозначения материальных и духовных форм культуры, призванных восстановить распавшуюся связь с прошлым ради придания весомости и престижа традициям и воссоздания ощущения идентификации – уже утрачен-

ного и еще востребованного<sup>29</sup>. Такое движение в культуре существовало всегда от стилизации ранней Римской империи под тон и порядки архаической республики вплоть до «античного маскарада» французской революции 1789–1794 годов или (пример, приводимый самим Хобсбаумом) до неоготики в архитектуре второй половины XIX века. Современная практика воображаемых сообществ и ее идеологическое оформление принципиально отличается от таких прецедентов тем, что, разворачиваясь на фоне постмодернистской дискредитации всяких традиций и всякой идентификации, она приобретает игровой характер, еще более подчеркивая утрату допостмодернистских форм и ощущений исторической жизни и – одновременно искреннюю и элегическую, но и карнавальную – потребность снова и снова пережить их.

Самые расхожие примеры – распространение стиля «ретро» в оформлении вещной и материально-пространственной среды в 1970-е годы, массовое переименование городов и улиц в России в постсоветские годы или столь же массовое официальное объявление «историческими» любых сооружений старше 30 лет в Англии<sup>30</sup>. Но, наверное, особого внимания заслуживает пример, который при всей своей уникальности особенно полно раскрывает смысл и форму воображаемых сообществ, тенденцию, в них заложенную. Речь идет об обнаружении жителями канадского городка Труа Пистоль своего «баскского» происхождения<sup>31</sup>. До середины XX века никто здесь не подозревал о своей баскской генеалогии. Именно тогда возникшая спонтанно (но по всему судя, резко усилившаяся в атмосфере постмодерна 1980–1990-х) потребность обрести более глубокую идентификацию, нежели банальную для всего Квебека франко-американскую, стала порождать, укреплять и обогащать баскский миф. Исходная фактическая его основа состояла лишь в том, что в XVI–XVII веках баски пересекали Атлантику и вели китобойный промысел у американского побережья. Их временные, сезонные, стоянки, для которых наиболее характерны особого типа печи для вытапливания китового жира, обнаружены были археологами на Лабрадоре, а четыре из них – и в устье реки Св. Лаврентия неподалеку от Труа Пистоль. Все остальное порождено странной и растущей потребностью в особой, остро переживаемой идентификации, все сильнее овладевавшей и до настоящего дня овладевающей жителями. В городской телефонной книге нет ни одного баскского имени – перед приглашенными историками была поставлена задача объяснить это

положение, что они и сделали: оказывается, заброшенные на остров на несколько недель баски-китобой оставляли здесь потомство от местных женщин, принимавшее их французские имена (до начала французской колонизации Канады!). Раскопки привлекли внимание многих, как в самой области, так и за ее пределами, и вызвали интерес национальных и международных средств массовой информации. Подкрепленная телевидением и газетами растущая вера местных жителей постепенно переходила в убеждение. Появились баскские генеалогии; они были также заказаны специалистам, которые с помощью историко-фонетических выкладок сумели их создать. Сегодня турист или иностранец, попавший в этот городок, сразу обращает внимание на многочисленные вывески учреждений и магазинов, где мелькают слова «баск» и «баскский»: «Комиссия баскских школ», «Баскский дом престарелых», «Спортивные товары для басков», «Сыры для басков» и даже «Баскское восстановление» (мастерская по ремонту велосипедов). Вывески явно семиотичны. Означаеые диктуются не историческим опытом, а потребностью в знаковом его закреплении без опоры на означающие. В конечном счете знаки эти складываются в отчетливое и вполне воспринимаемое единство, выражающее себя во внешней среде вплоть до афиш и вывесок. Перед наблюдателем оказывается нечто вроде «виртуальной баскскости» – баскскость без басков.

Создав фиктивную, но психологически действительную атмосферу, жители Труа Пистоль приступили к ее материализации. На острове в устье реки Св. Лаврентия, получившем официальное наименование Остров Басков, были реставрированы печи, а на побережье в предполагаемом месте высадки китобоев установлен памятный знак с надписью на французском и английском (не на баскском) языках. Подобная доска с тем же текстом была сооружена муниципалитетом Труа Пистоль и установлена на этот раз перед церковью на перекрестке главных улиц, в самом сердце города. Несколькими годами позже Совет города присваивает одной из улиц Труа Пистоль имя улицы Басков. Местные художники создают картины, изображающие охоту на китов и вытапливание китового жира. Венцом и итогом всего процесса явилось создание Парка Басков и в нем музейного центра. Инициатива исходила от жителей города, собравших более 300 000 долларов, или примерно пятую часть всей суммы, необходимой для создания парка. Правительства Квебека и Канады не могли не откликнуться на столь народную, а к тому же и

распространенную и поддерживаемую многими правительствами и политическими партиями тягу к идентификации: они выделили те 1,2 миллиона долларов, которых не хватало для реализации проекта, и выплатили их. Открытие музейного центра состоялось 13 июля 1996 года.

На участке, примыкающем к зданию музея, расположена площадка для детских игр, где воссоздано многое из того, что когда-то составляло (или, точнее, должно было составлять) обстановку местной жизни: баркас, печь, шалаш и даже кит, играющий роль горки, с которой дети могут скатываться. Там же построено помещение для особой и подчиненной специальным правилам традиционно баскской игры в мяч и при нем площадка, дабы оживить интерес жителей к этому «национальному виду спорта». Играя в мяч, люди как бы становятся баскскими рыбаками. Площадка и происходящие на ней игры не просто *напоминают* о басках, но обостряют стремление к тому, чтобы *ощутить себя* басками, т. е. к искомому и отрадному отождествлению себя с ними.

### Эпилог. Симулякры и постпостмодерн

Культура и искусство, как известно, семиотичны. Мы воспринимаем определенные материальные или духовные формы (так называемые «означающие») и на основе пережитого опыта (так называемого «означаемого») открываем в них «знак», т. е. смысл, внятный людям, группам или эпохам, которые таким опытом объединены. Когда мы видим двух- или трехэтажное здание с шестью или восемью колоннами, портиком и фронтоном, окрашенное в белый и желтый цвет, перед нами и возникает такой знак – *образ* екатеринински-александровских городов России, окутанный ассоциациями с Отечественной войной 1812 года, с пушкинским Петербургом и грибоедовской Москвой – ассоциациями внятными или смутными, подробными или самыми общими, положительными или отрицательными, в зависимости от культурного опыта зрителя.

Но этим дело со знаком не исчерпывается. В знаке, как выясняется, всегда скрыт эталон, образец, исходя из которого мы и идентифицируем данный материальный объект с нашим внутренним идеальным представлением – в данном случае о 1812 годе, о Петербурге, о Пушкине, о домах, городских усадьбах того времени и

т. д. Когда в начале XX века в архитектуре так называемого неоклассицизма возникают здания того же типа, мы начинаем ощущать, что перед нами не образец, а копия, *воспроизведение* этого мыслимого, как бы вспоминаемого нами эталона. В таком воспроизведении нет ничего дурного, никакой подделки. Просто прошло сто лет, сильно изменилась Российская империя, хотя и оставшаяся Российской империей, в чем-то изменилось общество все той же в основе своей оставшейся крестьянской страны, другие люди по-другому видят окружающую материально-пространственную среду, и в неоклассицистическом воссоздании предстает иной, сдвинутый образ той, пушкинской, эпохи, его *подобие*.

Но движение не останавливается и на этом. Проходит еще полвека. Российская империя стала Союзом социалистических республик, установились ранее здесь невиданные формы власти. Появляются, в частности, правительственные здания, клубы и театрально-зрелищные сооружения со всеми теми же, прежними колоннами и фронтонами. Это вроде бы похожие означающие, но за ними стоят совсем другие означаемые, а следовательно, и другой смысл знака, т. е. другой знак. Возвышающиеся на центральных площадях областных центров серые громады уже не стремятся воссоздать атмосферу императорской эпохи, но лишь намекают на нее в своих собственных целях. В своем противоречии реальному антропологическому опыту времени они обретают нечто насильственное, а в противоречии архитектурному образцу – нечто пародийное. Знак как *идеальный эталон*, реализуясь, становится *несовершенной копией*, а в определенной общественно-философской атмосфере идет еще дальше и становится *насильственно-пародийным симулякром*.

Все мы видим в прошлом ровно столько, сколько видит наше время. Описанное движение от образца к копии и от нее к симулякру обнаружено наукой нашего времени в самых разных культурно-исторических ситуациях – в диалогах Платона, в инвентаре древних римлян, в этосе французской аристократии от героического классицизма XVII века к рококо конца XVIII. Это движение не было известно прошлой науке, но оно не придумано современными исследователями, а открыто ими – открыто потому, что феномен симулякра введен в их сознание окружающей и формирующей их атмосферой, и **они** – этот феномен и эта атмосфера – обратили взгляд историков на явления того же типа в прошлом и на-



стоящем, в частности, на современное положение идентификации. В нем представлены знакомые уже нам воображаемые сообщества, но симулякр как бы продлевает открытый ими путь и вносит во всю ситуацию принципиально новые акценты.

Одно из лучших исследований проблемы симулякра принадлежит французскому философу Жилью Делёзу: «Платон и симулякр»<sup>32</sup>. Одна из главных его мыслей, основанная на анализе диалогов Платона «Софист» и «Политик», состоит в различии, которое Платон проводит «...между двумя рядами образов. *Копии* – это вторичные обладатели, законные претенденты, гарантированные сходством; *симулякры* – это как бы лжепретенденты, построенные на несходстве, предполагающие некоторую сущностную перверсию...» (с. 48).

Современные воображаемые сообщества вообще и образующий их кульминацию опыт Труа Пистоль в частности воплощают придуманную, условную и искусственную, форму идентификации. Они явно не представляют идентификацию как таковую, как явление традиционной культуры, а выражают то, что Делёз называет «копиями», но в них еще не обнаруживается «сущностной перверсии». В цитируемом пассаже, однако, уже почти физически ощутимо, как в текст прорывается человек 1968 года, задыхающийся в надвигающейся на него атмосфере всеобщей угрожающей неподлинности: «суть в том, чтобы произвести отбор претендентов, различая хорошие и дурные копии, или, точнее, всегда обоснованные копии и всегда ущербные в своем несходстве симулякры. Надо обеспечить торжество копий над симулякрами, вытеснить симулякры, удержать их в цепях на самом дне, не допустить, чтобы симулякры поднялись на поверхность и “заразили” все вокруг» (Там же).

Мы пытались очертить облик и смысл культурно-антропологической идентификации, перечислив ее конститутивные свойства, и бегло проследили ее историческое развитие в отдельных культурных традициях. Основой облика и смысла явилась противоречивая и неразрывная связь личности и общественного целого. Цивилизация постмодерна поставила эту связь под сомнение, но оказалась не в силах разрушить само исходное явление – саму идентификацию. Она предстала в устойчивом самосохранении и одновременно в самоотрицании, что придало ей столь соответствующий духу постмодерна игровой характер. Но там, где игра распространяется на саму субстанцию отношений личности и це-

лого и полностью подрывает связь между обоими полюсами, она перестает быть игрой, а постмодерн перестает быть постмодерном. «Я» зачисляется в некоторое целое, где оно движется как свободная частица в броуновом движении, а целое как бы существует вне ее, конструируясь по собственным, ничем не корректируемым идеологическим импульсам. Их встреча больше не предполагает диссипативной структуры; она лишена внутренней необходимости и может продлить случайно соединившиеся в ней полюса или столь же свободно разрушить их временное взаимное сосуществование.

Интернет давно перестал исчерпываться своей ролью удобной и эффективной справочной системы. В растущей с каждым днем посвященной ему философской литературе всё острее прорезывается мысль о связи Интернета с цивилизацией коммуникации и диалога, с обменом мыслями, тем самым – с либеральным началом европейской культуры и истории. Но, как выясняется, именно в этой связи и в этом начале сегодня обнаруживается «фундаментальная порочность» Сети: в условиях современной цивилизации такого рода обмен идеями не может породить ничего нового и конструктивного, ибо сами эти идеи по сути дела – симулякры, а их обмен – не более чем подобие рыночного обмена готовыми продуктами. Большая подборка философских статей по Интернету иностранных и отечественных авторов была опубликована в конволюте «Русский журнал 1997...» (б.м. и г.). Изложенная выше мысль представлена в ней особенно полно и ярко в статье с характерным названием «Интернет как гиперлиберализм», автор – Пауль Треанор – «частное лицо, не связан ни с какими университетами, институтами и политическими организациями; живет в Амстердаме». Интернет обеспечивает диалог, который, по мысли автора, ныне перестал быть ценностью, ибо, выражая меня, делает меня внятным другому, а это значит, создает «сферу рыночного обмена» или обмена политическими клише, тасуемыми по усмотрению и выгоде каждого, передавшего свой message в Сеть. Для «живущего в Амстердаме частного лица» единство между такими лицами или лицами и обществом возможно поэтому лишь на уровне рыночно-экономическом или политическом. Единство как поле взаимодействия индивидов, духовно нашедших друг друга и идентифицирующих себя с возникшей общностью, автору полностью неизвестно. Личность поэтому не может быть источником своего, осо-

бого, чисто индивидуального, импульса – ее в этом качестве просто нет, как нет в этом качестве и общества, ибо оно, складываясь из таких личностей, не может образовать единства того и другого. Соответственно не видоизменяется, а просто исчезает принцип и практика идентификации. Этот строй мыслей и чувств выходит за пределы диссипативных структур или воображаемых сообществ, порожденных цивилизацией постмодерна, и должен быть обозначен как постпостмодерн. Самое примечательное состоит в том, что вошедшие в подборку статьи принадлежат разным авторам и развивают разные идеи, относятся к «модели Треанора» сочувственно или разоблачительно, но неизменно исходят из нее, придавая принципу постпостмодерна и его распространенности в современном мире высокую достоверность.

То же упразднение идентификации обнаруживается в ряде современных явлений. К ним относятся, скажем, мафии, где личность упразднена, а целое существует только в абсолютно императивной и жестоко репрессивной форме, и, соответственно, объединение их никакой формы идентификации не допускает. К тому же роду явлений относятся выглядящие прямо противоположно, но по существу фиксирующие с обратным знаком ту же ситуацию – так называемые сквоты. Сквоты – это пустующие дома, захваченные некоторым количеством молодых людей, которые ушли из семьи и живут здесь, не образуя сколько-нибудь устойчивого сообщества. Дисперсия их подчеркивается различием их вкусов, занятий, источников существования. Некоторые из них где-то работают, другие сохраняют постоянную связь с семьей, третьи не знают ни того, ни другого. Время от времени они здесь появляются, время от времени исчезают. Даже сколько-нибудь устойчивые сексуальные связи, насколько можно судить, здесь не возникают. Тот же принцип абсолютного и взаимного безразличия распространяется на отношение сквотов к муниципальным властям – иногда обитатели что-то платят за газ или электричество, иногда нет, власти иногда примиряются с их существованием, иногда пытаются (без большого успеха) что-то запрещать. Постпостмодерн – как полная свобода во всем и в первую очередь в самореализации личности: «в гробу я видал вашу идентификацию».

В том же ряду – проституирование даже не идентификации, а скорее, псевдо-идентификации в ходе пиаровских кампаний, проводимых в интересах той или иной политической силы или групп-

пы. На время избирательной кампании возрождается (или создается) атмосфера местной теплой солидарности, полной и давней идентификации кандидата с местным обществом и местными традициями. Самое удивительное, что она нередко обеспечивает искомый результат, хотя каждому известно и ясно, что идентифицированный кандидат уехал отсюда сразу после детского сада и вернулся накануне выборов.

Самое значительное, самое масштабное и самое трагичное следствие распада практики, теории и, главное, экзистенциального переживания идентификации составляет внутренне родственная атмосфера постпостмодерна, им порождаемая и им подхватываемая произвольная игра идеологических прикрытий органических инстинктов. Там, где личность перестает внутренне для себя искать и оправдывать связь с общественным укладом, с его традициями и ценностями, а государственно-политическое или религиозное целое манипулирует разрозненными человеческими единицами и сводит их в «общественное мнение» ради квазисплочения государства или этноса, там разрушается анализированное нами равновесие органики и идеологии – основа личности, как считал Белинский и не только он. Там идентификацию заменяет национальный и/или религиозный фундаментализм, который в условиях уже состоявшейся постмодернистской дискредитации любых принципов и любой органики перерастает в постпостмодернистскую ауру погромных фантазий на темы симулякра нации или симулякра религиозного единства. Продолжать анализ дальше не хочется. Как написал однажды Федор Михайлович Достоевский, «это могло бы составить тему нового рассказа, – но теперешний рассказ наш окончен».

## Примечания

- <sup>1</sup> *Cormack P.* Heritage in Danger. 2<sup>nd</sup> ed. Quartet, 1978. P. 10.
- <sup>2</sup> *Albrecht M. von.* Rom: Spiegel Europas. Heidelberg, 1988.
- <sup>3</sup> Предисловие, 5, 11.
- <sup>4</sup> *Kierkegaard S.* Either / Or. Vol. I. Princeton, 1959. P. 21.
- <sup>5</sup> *Бердяев Н.* Кризис искусства. М., 1918. С. 4–5.
- <sup>6</sup> Из стихотворения «Гамлет».
- <sup>7</sup> См. в первую очередь статью «Экспериментальные основы психологии установки» / *Узнадзе Д.Н.* Психологические исследования. М., 1966.
- <sup>8</sup> *Berger P.L.* The Capitalist Revolution. New York, 1986; прекрасный обзор этой и других его работ: *Руткевич Е.Д.* Феноменологическая социология П.Бергера / Социологические исследования. 1990. Т. VII. №. 119–127.
- <sup>9</sup> *Гильен Х.* Живой Федерико / Гарсия Лорка в воспоминаниях современников. М., 1997. С. 321.
- <sup>10</sup> *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 41–46.
- <sup>11</sup> *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 54–65.
- <sup>12</sup> И.А.Груздеву 9 марта 1926 г. / Литературное наследство. Т. 93. Из истории советской литературы 1920–1930-х годов. Новые материалы и исследования. М., 1983. С. 652.
- <sup>13</sup> Первая публикация – «Советская культура», 1988, 12 ноября.
- <sup>14</sup> *Mannheim K.* Diagnosis of our Time: Wartime Essays of a Sociologist. London, 1943. *Мангейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994.
- <sup>15</sup> Из публикаций последнего времени: *Homsky N.* 9–11 [т. е. «Одиннадцатое сентября»]. Русский перевод: *Хомский Н.* 9–11. М., 2001; *Хомский Н.* Прибыль на людях. Неoliberalизм и мировой порядок. М., 2002.
- <sup>16</sup> *Foucault M.* Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, 1975.
- <sup>17</sup> *D'Souza D.* Illiberal Education. The Politics of Race and Sex on Campus. New York; Toronto, 1991.
- <sup>18</sup> Развернутый и очень важный анализ этого понятия см. в книге: *Bellah R. et al.* Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkley, 1985.
- <sup>19</sup> *D'Souza D.* Op. cit. P. 74–75.
- <sup>20</sup> The Official Politically Correct Dictionary and Handbook. Authors: Henry Beard and Christopher Cerf. 1992.

- <sup>21</sup> *Brague R.* Europe, la voie romaine. Paris, 1992; *Браг Р.* Европа, римский путь. Долгопрудный, 1995.
- <sup>22</sup> Материалы опубликованы в журнале «Искусство кино» (почему-то без номера; дата подписи в печать – 7 апреля 2000 г.).
- <sup>23</sup> Les murs ont la parole. Journal mural mai 68. Sorbonne. Odeon, Nanterre etc... Citations recueuillies par Julien Besancon. Paris, 1968. P. 21.
- <sup>24</sup> *Leggewie Cl.* Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende. Berlin, 1987.
- <sup>25</sup> *Эко У.* Пять эссе об этике. М., 2000.
- <sup>26</sup> *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 47.
- <sup>27</sup> Там же. С. 54–56.
- <sup>28</sup> Итог и краткое изложение см. в статье: *Пеннель Кл.* Коммунитаризм и либерализм, или чем объединяется общество / Современные стратегии культурологических исследований. Труды Института европейских культур. Т. 1. М.: РГГУ, 2000.
- <sup>29</sup> См. в первую очередь: *The Invention of Traditions* / Ed. E.Hobsbawm, T.Ranger. Cambridge, 1984.
- <sup>30</sup> См.: *Hewison R.* The Heritage Industry. London, 1987. См. цифры на с. 24–27: за период 1982–1987 под государственную охрану были переданы в качестве «исторических» четверть миллиона зданий!
- <sup>31</sup> См.: *Turgeon L., Laborde D.* Passé simple, passé composé. Construire un paysage ethnoscopique basque au Quebec / Les entre-lieux de la culture. Les presses de l'Université Laval. Canada, 1988. *Тюржон Л., Ляборд Д.* Простое прошлое, сложное прошлое (Опыт построения этнического пейзажа: баски в Квебеке) / Достоверность и доказательность в исследованиях по теории и истории культуры. М.: РГГУ. 2002. С. 673–697.
- <sup>32</sup> *Делёз Ж.* Платон и симулякр / Новое Литературное Обозрение. 1993. № 5. С. 45–56.

## Оглавление

Идентификация и ее свойства.....	5
Античный тип идентификации в европейской культурной традиции.....	19
Проблема идентификации в социокультурной антропологии России.....	24
Идентификация и постмодерн.....	30
Post mortem?.....	41
Эпилог. Симулякры и постпостмодерн.....	49