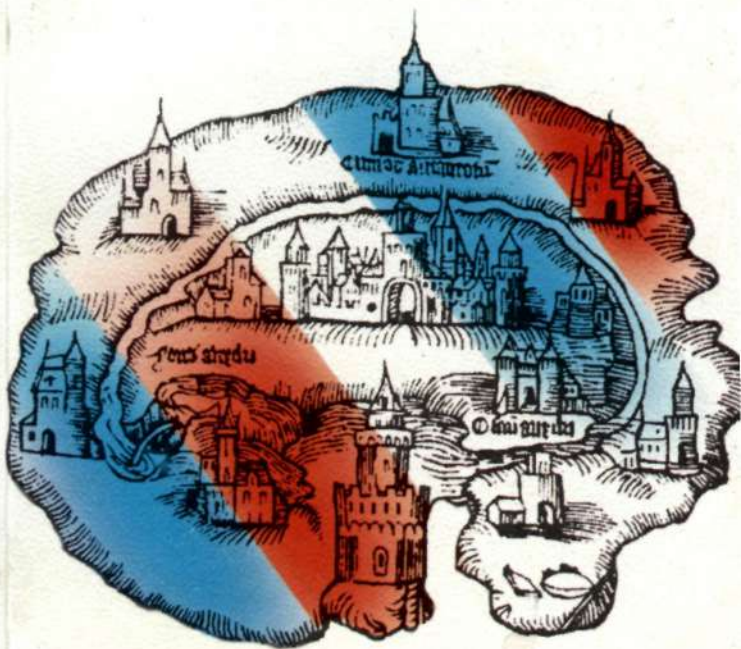


100  
X19

Дина Хапаева

# Время КОСМОПОЛИТИЗМА

Очерки интеллектуальной  
истории



Из библиотеки ректора РГГУ  
академика РАН  
Юрия Николаевича Афанасьева,  
переданной в дар РГГУ.

Sc. Library RSUH



1506595

Юрию Николаевичу  
Афанасьеву  
8 тысяч рублей  
от автора.

Ох

26.03.03.

журнал ЗВЕЗДА

2002

и  
D РГГУ-1

*ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО  
ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ПРОГРАММЫ  
HESP (OSI — Budapest)*

*Дина Хапаева*

**ВРЕМЯ КОСМОПОЛИТИЗМА**  
Очерки интеллектуальной истории

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2002

---

Издательство журнала «Звезда»

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Редактор *И. С. Кузьмичев*

Художественный редактор *В. А. Гусаков*

Безотчетный восторг, который вызывал Запад в душах миллионов наших соотечественников на исходе перестройки, сегодня легко счесть очередной иллюзией массового сознания и отмахнуться от вопроса о его причинах и особенностях. История XX века была столь богата иллюзиями всякого рода, что простое причисление к их ряду легко принять за достаточное объяснение.

Сейчас в России налицо упадок западничества и «возврат к национальному». Но несмотря на то, что западничество в русской истории неотделимо от славянофильства, несмотря на то, что оно традиционно противостояло различным проявлениям «русской идеи», сегодняшний «возврат к национальному» едва ли следует рассматривать как естественную и неизбежную реакцию на кризис западничества. «Нация не является больше той объединяющей рамкой, которая ограничивает сознание определенной общности людей», — этот диагноз Пьера Нора справедлив, по-видимому, не только для Франции. Он вскрывает особенность нашей эпохи. По словам Нора, «нация Ренана мертва и никогда не воскреснет», даже если ее удалось пережить различным формам национализма. В современном мире понятие «нация» утратило силу политического

проекта, которой оно обладало в XIX — первой половине XX века. Идеологии государства-нации все труднее обеспечивать своим поклонникам психологический комфорт, основанный на чувстве исторического превосходства.

Одна из причин распада идеи нации коренится в потере современными нациями права на национальную историю. Способна ли сегодня национальная история Германии, Италии, Франции, России быть источником позитивной идентичности? В XX веке история этих наций — история Аушвица и ГУЛАГа — бросила вызов тем ценностям, которые провозглашались и продолжают провозглашаться основами общества и принципами политики. Без отказа от идеи национальной исключительности, без отказа от претензий на право сохранить историю нации невозможно сосуществование как Европы, так и России со своим «непреодолимым прошлым». Осознание этого — не призыв к забвению страшных событий прошлого, а неизбежная плата за них, необходимая составляющая тех глобальных изменений, которые обозначили конец эпохи Просвещения. Отказ от того, что являлось основой национального сознания, национальной гордости, национального чувства, национальной истории может привести к возникновению новых форм самосознания. Наше время — время космополитизма. Это и расплата, и начало нового пути.

Вступить на этот новый путь российское общество не сможет без осознания своей сопричастности к содеянному в годы советской власти. Почти полное отсутствие сегодня дебатов о роли и значении сталинизма для российской современности, безразличие, пришедшее на смену

характерному для 1980-х годов массовому интересу к «белым пятнам» советской истории, скрывает, в частности, и стремление интеллектуалов-западников забыть о своей связи с этим прошлым, начать «обустраивать Россию», как если бы то, что происходило в «стране Советов» между 1917 и 1991 годами, было чужим прошлым, чужой историей. Отказ признать себя наследниками сталинского прошлого, а значит, и признать свою ответственность за него, таит под спудом молчания опасность реванша — потому что ничто в настоящем, кроме памяти об этом прошлом, не способно защитить от его повторения.

Попытка сохранить позитивную национальную идентичность ценой забывания ведет в тупики современно-го западничества. Прошлое требует отказаться от истории как от средства легитимизации права на настоящее, отказаться от соблазна растворить чувство личной ответственности за прошлое в ощущении коллективной безответственности, следующей из идеи национальной исключительности.

Конечно, политическая и интеллектуальная смерть понятия «нация» отнюдь не является гарантией, что мертвое слово не сможет стать именем для экстремистского отрицания всякой инаковости. Но то, что стоит сегодня за возвратом к национальному в России—будь то поиск «русской идеи» или хотя бы только привычка мыслить в национальном кадре, сохранение национального в качестве базового критерия идентичности, — в наше время не способно стать основой для проекта «национального возрождения». Создавая опасность возникновения экстремистских режимов, национализм не в силах приблизиться к

решению главной проблемы современности — к возрождению единого проекта европейской цивилизации, способного открыть новый смысл и новые ценности носителю европейской культуры, к какой бы нации он ни принадлежал.

Анализ идеализации Запада в России конца 80-х — начала 90-х годов, идеализации, продолжившей многовековую традицию противопоставления России и Запада, показывает, что сохранение национального кадра размышлений даже во имя стирания национальных особенностей и отличий логически несовместимо с проектом космополитизма. Быть гражданином мира значит перестать искать опору самосознания не только в национальной идее, но и в ее политической противоположности, каковой являлось российское западничество. Кризис западничества в современной России коренится в неосознанности космополитической перспективы и идеологии. Он может разрешиться подъемом неоекстремизма, присвоившего себе имя усопшего национализма. Но он может привести и к возникновению нового интеллектуального и политического проекта, проекта космополитизма, основанного на отказе от национального кадра самосознания, а это значит — к исчезновению как идеологии западничества, так и стоящей за ней оппозиции России и Запада.

Возникшая в недрах традиционно интеллигентской идеологии, идеализация Запада конца 80-х — начала 90-х годов явилась кульминацией «нового западничества» советской интеллигенции. В ходе перестройки эти представления о Западе стали достоянием широких масс российской общественности и на несколько лет предопределили политическое развитие России.

Внутренние противоречия западничества, приведшие сегодня эту идеологию к кризису, выкристаллизовались в начале 90-х годов. Новое западничество оказалось неспособным преодолеть самое себя, выйти за пределы национального контекста и отказаться от оппозиции «Россия-Запад» при осмыслении настоящего и будущего России. Тупики нового западничества показывают со всей очевидностью, что, даже несмотря на попытку освободиться от идеи национального превосходства и найти образец для подражания за пределами национального опыта, западничеству не удалось решить ту задачу, которую оно себе поставило, а именно — создать новую позитивную идентичность для своих последователей.

Идеализация Запада в России 80-90-х годов — не уникальный феномен. Она вписана в историю поиска совершенного общества, начатого эпохой Просвещения — Эпохой Великой Идеализации Человека. Коллаборационизм интеллектуалов как со сталинизмом, так и с фашизмом стал вызовом просветительской уверенности в безграничных способностях разума по преобразованию мира и общества. Повторяющийся эпизод в истории идей нового времени, идеализация тоталитарных режимов положила логический предел идеологии Просвещения.

Понятие «идеализация» является центральным инструментом анализа в этой книге. Что известно об идеализации как о способности мышления? Какова традиция изучения идеализации в социальных науках?

Идеальные образы как никакие другие приковывали к себе внимание социальных наук. Пристальный интерес к их изучению вызвал к жизни главные парадигмы социальных наук — марксизм и критику идеологий, психоанализ и

структурализм — и тем самым наложил неизгладимый отпечаток на интеллектуальный проект социальных наук в целом. Не покажется ли парадоксальным, что феномен идеализации так никогда и не стал предметом анализа социальных наук? По-видимому, причиной здесь стала уверенность исследователей в том, что идеальные образы, встречающиеся, например, в мифах, структурно неотличимы от отрицательных и что поэтому анализировать их следует в совокупности. На чем, однако, основана подобная уверенность? Не покоится ли она на неосознанных, но разделенных установках сознания самих исследователей?

Источниками возникновения мифов, религий и идеологий в социальных науках принято считать различные «типы сознания» — мифологическое, религиозное, идеологическое. При таком подходе действительно не остается места для изучения идеализации как особой способности мышления. Но что говорит о социальных науках ставшая сегодня неоспоримой концептуализация мышления в виде множества различных «типов сознания» — или в виде различных ментальностей, как, например, народной? Какая система понятий — или запретов? — ответственна за такое видение мышления? И каковы ограничения, которые эти запреты или эта система понятий налагают на сознание самого исследователя?

Материалом для предлагаемых читателю очерков служит история современности, или, если воспользоваться более точным французским названием, — «история настоящего времени». История современности как особое направление исследований сложилась сравнительно недавно, в 70-е годы. Во Франции важной вехой ее конституирова-

ния явилось создание Института Истории Настоящего Времени (Institut d'Histoire du Temps Present). Причиной возникновения истории современности послужила необходимость осмыслить историю Второй мировой войны, и прежде всего — место вишистского режима в истории Франции. Разрушение голлистского мифа о всеобщем участии французов в Соппротивлении и воссоздание картины коллаборационизма с нацистами было важным аспектом исследовательской программы истории настоящего времени. Интерес к истории XX века характерен сегодня и для историографии других стран. Но несмотря на успешное развитие истории современности, легитимность отнесения событий недавнего прошлого к истории для многих традиционных историков остается под вопросом. В чем же в таком случае отличие истории от журналистики или социологии?

В основе подобного недоумения лежит столкновение разных способов восприятия исторического времени и истории как дисциплины. Привычка видеть в истории особую дисциплину, обладающую собственными методами и предметом, и при этом дисциплину внутренне единую, находит точное выражение в представлении о наличии у истории отца-основателя — Геродота. Но начиная с 70-80-х годов, когда на месте бывшей всеобщей истории обнаружилась многоголосица несоизмеримых между собой дискурсов, стал вполне уместным вопрос о том, отцом какой именно истории является Геродот — традиционной «событийной истории», или истории современности (если вспомнить, что описывал он события совсем недавнего прошлого), или, возможно, устной истории (поскольку его разыскания опирались прежде всего на рассказы очевидцев).

Представление о прошлом как о собственном предмете истории естественно связано с привычкой видеть в хронологии сущность и организующую нить истории. Именно в такой системе понятий событие выглядит тем историчнее, чем оно древнее. Это представление, однако, противоречит современной эволюции истории как дисциплины и новому чувству времени, возникшему на исходе XX столетия. Современное состояние истории все чаще определяют словом «презентизм». Презентизм выражает такое видение времени, при котором мир прошлого кажется утраченным навсегда, а будущее выглядит принципиально непредсказуемым, так что единственным содержанием истории остается настоящее. Подобное восприятие исторического времени влечет за собой радикальные изменения в способе историописания. История становится фотографией, моментальным снимком событий сегодняшнего дня. В отличие от других направлений, возникших на месте распавшейся всеобщей истории, таких, например, как устная история или история повседневности, которые претендуют на изучение прошлого, фактически подменяя его настоящим, история современности в нашем понимании стремится откликнуться на вызов времени, открыто признавая настоящее собственным предметом истории.

Другим направлением исследований, к которому примыкает эта работа, является интеллектуальная история — история идей. Именно историю идей прежде всего затронул так называемый «лингвистический поворот» (или «постмодернистский вызов») в историографии. Под влиянием постмодернизма история идей трансформировалась в историю значений, возникающих при понимании текстов

прошлого как в прошлом, так и в особенности в настоящем. Акцент на историю значений позволил обогатить характерные для историков «практики чтения». При этом история оказалась сведенной к дискурсу, а механизмы мышления, порождающие тексты, — к языковым механизмам. Ограниченность такого подхода очевидна, и сегодня перед новой интеллектуальной историей встает задача изучения более широкого спектра механизмов мышления, работа которых сказывается на создании «текстов». Именно в этом контексте приобретают, на наш взгляд, значение механизмы идеализации, проявившиеся в создании идеальных образов, механизмы, изучению которых посвящены предлагаемые читателю очерки.

У этой книги три основные темы. В первой группе очерков («Новое западничество советской интеллигенции», «Дефекты совершенства: коллективное воображаемое в России 1989-1993 годов», «Как весь цивилизованный мир...», «Этический дискурс и образ Запада» и «Запад настанет завтра»)<sup>1</sup> рассматриваются история и особенности отношения к Западу в России в конце 80-х — начале 90-х годов и анализируются психологические трудности, которые переживали те, кто стремился превратить западничество в основу своей идентичности. Идеальный образ Запада и способы его рационализации, описываемые на основе интервью и публикаций тех лет, служат материалом для изучения особенностей идеальных представлений и их влияния на идентичность и самосознание их носителей.

Идеализация Запада в конце 80-х — начале 90-х годов предстает в этих очерках как этап в истории русского западничества. В них показывается, как «новое западничество»



советской интеллигенции использовало идеальный образ Запада для выхода из кризиса идентичности, постигшего советское общество в период распада коммунистического режима. Нарушения в восприятии исторического времени и создание «темпоральности исключенного настоящего» предстают характерными чертами идеального образа Запада. Психологический дискомфорт, вызываемый присутствием идеального образа в сознании российских западников, разрешался средствами дискурса, — такие категории, как «цивилизованность», «правила игры», «благотворительность», помогали западникам хотя бы частично снять порожденные идеализацией Запада психологические противоречия.

Вторая тема — роль идеализации в европейской истории идей. Этому вопросу посвящены очерки «Конец великой эпохи» и «Прошлое как вызов истории». Идеализация Запада рассматривается как этап межкультурного диалога, предметом которого являлся спор о наследии Просвещения. Идеализация сталинской России западными интеллектуалами анализируется как важный предшествующий этап этого диалога, повинующегося своей внутренней логике. Идеализация Запада в посткоммунистической России знаменует собой конец эпохи идеализации человека и веры в непогрешимость разума. Конец эпохи обнаруживает себя в конце истории-времени, то есть истории с моральным вектором необратимого линейного времени, равно как и в распаде истории-дисциплины, объявившей время своим особым предметом.

Завершающие очерки («Теофобия светской религии» и «Монотонное время социальных наук») посвящены интеллектуальной истории социальных наук, анализу причин,

в силу которых понятие «идеализации» не могло стать частью концептуального аппарата социальных наук. В этих очерках ставится вопрос о значении идеализации сталинской России западными интеллектуалами для делегитимизации «научного сознания», исследуются причины возникновения идеи множественности типов сознания в социальных науках. История отказа от понятия «идеализации» в процессе становления социальных наук позволяет оценить влияние религии на формирование их понятийного аппарата. Рождаясь как знание об обществе, альтернативное религиозному, и утверждая свое право на существование отрицанием религии, социальные науки были вынуждены отказаться от целого ряда понятий и фигур мысли, которые либо действительно имели давнюю традицию использования в теологии, либо могли предстать в качестве таковых. Претензии на научную объективность, жизненно важные для достижения общественного признания социальных наук в период их становления, впоследствии заставили предать забвению «интеллектуальный остракизм» целого ряда «неблагонадежных» понятий. Логические нонсенсы и интеллектуальные абсурды во взглядах на общество и мышление стали неизбежной расплатой за это.

Очерки связаны не только предметом исследования, но и общей идеей. Если мы сегодня нуждаемся в новом социальном проекте, идущем дальше проекта государственности, то не могут остаться прежними ни формы социального знания, ни понятия, с помощью которых описывается общество. Науки об обществе должны быть подвергнуты радикальной критике.

В послевоенный период стабилизация социальной структуры советского общества создала условия для окончательного становления советской интеллигенции как особой социальной группы. Однако уже с первыми проблемами своего самосознания советская интеллигенция была вынуждена смириться с тем, что на неё, плоть от плоти советского режима, распространился, пусть и в более мягких формах, тот же самый дискурс, который большевики изначально адресовали интеллигенции как «продажной прислужнице буржуазии».<sup>4</sup> К ней они по-прежнему относились как к не слишком желательной «прослойке», существование которой государство рабочих и крестьян вынуждено было терпеть.

Этот конфликт навязанной маргинальное<sup>TM</sup> по отношению к советскому строю проявлялся, в частности, в агрессивном отрицании советской пропагандой как собственных интеллигенции знаков поведения и форм бытовой культуры, так и ряда ценностей, особенно значимых для нее. И если часть интеллигенции принимала эту маргинальность как неизбежность и смирялась с ней (тем более что в постсталинский период, в условиях «дряхляющего тоталитаризма», политика по отношению к интеллигенции обеспечивала богатую почву для компромиссов<sup>5</sup>), то у других это не могло не рождать раздражения по поводу советской власти.

Невозможность полной самоидентификации с правящим режимом и навязанная маргинальность сделали осознание своей оппозиционности тем средством, которое позволяло интеллигенции сохранять иллюзию независимости от системы, обеспечивая в то же время возможность

компромиссов, необходимых для успешного функционирования в ее рамках. Не случайно проявлением оппозиционности становится достаточно безопасная ирония по поводу лозунгов и клише «маразматической» официальной пропаганды. Такая стратегия, оберегая от прямых конфликтов с правоохранительными органами, давала интеллигенции определенную власть над правящим режимом и ставила ее в положение критика и судьи.

Новое западничество выступало символом интеллигентской оппозиционности, причем не только потому, что официальная идеология рассматривала советский строй как противоположный Западу. Возникавший в 60-е годы русский националистический дискурс был значительно легче интегрируем советской идеологией, поскольку многие его элементы были уже освоены коммунистическим режимом. Не меньшую роль сыграло охлаждение левой западной общественности к советской власти после смерти Сталина. В России рождение диссидентского движения постепенно превратило Запад в моральный авторитет и в опору в борьбе с советским режимом. Чем большее распространение в среде интеллигенции получали диссидентские идеи и чем более осозанным становилось благодаря им отрицание советской системы, тем глубже интеллигентское сознание инвестировало себя в образ Запада. В полемике с советской властью правозащитное движение противопоставляло советской подцензурности свободу личности, и неудивительно, что в результате Запад стал рассматриваться как царство свободы. Оппозиция советской несвободы и западной свободы снимала вопрос о принуждении и необходимости на Западе.

Абстрактная и абсолютная свобода сделала образ Запада настолько привлекательным и значимым, что контекст противопоставления советской системе перестал быть обязательным условием его существования.

Другая тема критики режима — раздражение по поводу нарциссического самолюбования советской пропаганды, твердившей о преимуществе социализма над капитализмом. Отсюда, в частности, рождается представление о «шведском социализме». Западному обществу приписывается способность обеспечивать своим гражданам полную свободу личности при сохранении всех декларируемых преимуществ социализма (справедливое распределение материальных благ, достаток, социальная защита всех слоев общества).

Эти обстоятельства, безусловно, способствовали идеализации западного общества, но возникающий образ Запада представлял собой гораздо более сложный конструкт, чем зеркальное отражение недостатков советской повседневности.

Конец 80-х годов оказался как раз тем временем, когда идеальный образ Запада из интеллигентского «таинства посвященных» становится массовым представлением и получает широкое распространение среди тех, кто в момент распада советского режима утратил основы позитивной самооценки.

Падение коммунистического режима в России не могло означать только смену политического порядка или господствующей идеологии. Важнейшей составляющей этого процесса явилось разрушение устоявшихся представлений советских людей о себе и своем месте в мире, вызвавшее

массовый кризис идентичности уже в последние годы перестройки.

Прежде всего, нельзя недооценивать значение того обстоятельства, что советская система, независимо от отношения к ней (от открытого диссидентства или внутренней эмиграции до глубокой убежденности в правоте идеалов социализма), являлась важнейшей точкой отсчета, определявшей не только политический, но и культурный и социальный облик личности. Крушение советской системы, доставляло ли оно огорчение или радость, означало исчезновение одного из важнейших ориентиров, структурировавших не только геополитическую карту мира, но и внутренний мир субъекта.

Нельзя забывать и о том, что та система представлений, которую принято называть официальной советской идеологией, органически сочетала в себе идеологические клише, восходящие к классикам марксизма-ленинизма, и коллективные ценности и представления. Было бы упрощением считать эту идеологию монолитом марксистских догматов, силой навязанных обществу. Столь же наивным было бы полагать, что сознание советских людей, подчинившись насилию, восприняло совершенно чуждые ему коммунистические лозунги.<sup>6</sup> Если в течение почти столетия это сознание не без успеха подвергалось идеологическому воздействию, то только благодаря тому, что предлагаемые ему идеи и ценности в значительной степени формировались на основе коллективных народных представлений. Поэтому они и находили «глубокий отклик в массах». Разделенная система ценностей создавала основу консенсуса между властью и обществом. Когда же

в годы перестройки советская идеология начала распадаться, в кризисе оказалась вся система референций, связанная с ней.

Крах официальной идеологии неизбежно вел и к пересмотру привычной оценки исторических событий и, следовательно, к кризису такой важной составляющей личности, как историческая память. Для огромного большинства советских людей, независимо от того, были ли они апологетами режима или его противниками, оказалась под вопросом оценка того единственного разделенного прошлого, без которого повисала в пустоте и коллективная и семейная история, и часть собственной жизни всех тех, кто родился и вырос при советской власти. Вместе с разрушением сложившейся за годы советской власти официальной версии советской истории — важнейшего орудия легитимизации советского режима<sup>7</sup> — исчезала ментальная рамка, которая упорядочивала историческую память, придавая смысл судьбам людей.

Характерным проявлением кризиса самосознания советских людей стал конфликт между отрицанием ими «всего советского» и неспособностью отказаться от базовых установок советской идеологии, неотделимых от коллективной и личной памяти, от пережитого социального и индивидуального опыта. Этот конфликт оказывался тем более болезненным и настоятельно требующим разрешения, что стремление отречься от всего советского на излете перестройки не было подкреплено для большей части общества никаким очевидным альтернативным социальным проектом или артикулированной системой ценностей, способной заменить старую. Для значительной час-

ти советских людей это отречение носило чисто негативный характер — за ним зияла пустота.

В 1989-1990 годах происходит перелом в кампании гласности. Осуждение сталинского режима стало распространяться на советскую власть как таковую, постепенно превращая ее в синоним тоталитаризма, насилия и порока. Если в 1986-1987 годах главный удар критики был сосредоточен на личных качествах Сталина, то в 1987-1988 годах на первый план выступили подробности репрессий — тема, вскоре послужившая толчком для размышлений о преступности созданного Сталиным режима. К 1989 году, на фоне резкого ухудшения уровня жизни в стране, советская власть и ее идеология рассматривались общественным мнением как источник всех недостатков, бросавшихся в глаза в повседневной жизни.

Данные социологических опросов тех лет свидетельствуют о том, что лозунги официальной пропаганды, являвшиеся для массового сознания символами советского режима, решительно отвергались. В 1990 году для подавляющего большинства ленинградцев определение любого явления как советского, относящегося к советскому строю или советскому периоду, неизбежно вело к его отрицанию. Наибольший ущерб в этот период был нанесен советскому мессианскому комплексу, ключевая идея которого — неизбежность построения коммунизма, высшей фазы развития человечества — обосновывалась именно с помощью тезиса о превосходстве «реального советского социализма» над капитализмом во всех сферах общественной жизни.

Вот показательные данные опроса общественного мнения, проведенного мной совместно с Н. Е. Колосовым, летом 1990 года:<sup>8</sup> 44% ленинградцев в принципе отрицали возможность построения бесклассового общества, а еще 21% сочли Россию неподходящим местом для этого эксперимента. Коммунистические идеи были названы утопическими 88% опрошенных, а Октябрьская революция была оценена большинством как историческая случайность и результат военного переворота, а не закономерный итог развития России. Более 70% опрошенных отрицали возможность гордиться советским общественным строем и достижениями народного хозяйства СССР. Лишь 15% сочли, что в истории Советского Союза был период, когда он мог считаться экономически развитой страной. Около двух третей заявили, что в культуре советского периода не было таких достижений, которыми они могли бы гордиться, и отрицали способность испытывать чувство гордости за советский народ. При этом большинство респондентов без колебаний заявляли о своей гордости дореволюционной русской культурой и отдавали должное героизму народа, проявленному в борьбе с фашизмом.

То, что «мессианский комплекс» стал одной из жертв перестройки, свидетельствовало прежде всего о разочаровании в «реальном социализме», в советском строе как образе жизни.

Несмотря на открытый «антисоветизм» большинства ленинградцев, историософские идеи советского марксизма, не отождествлявшиеся напрямую в массовом сознании с советской идеологией и не подвергнутые эксплицитную отрицанию в демократической печати, превалирова-

ли в объяснении истории. Вера в гуманистически ориентированный прогресс как в основной закон истории, в то, что эволюция общества определяется развитием производства, убежденность в познаваемости законов этого развития были характерны для мировоззрения ленинградцев того времени (и остаются характерными, как мы увидим ниже, по сей день).

Раскол сознания советских людей в эту эпоху, пожалуй, отчетливее всего проявился в их приверженности к полубогам советского пантеона. Даже тогда, когда коммунистический режим, его пропагандистские клише, ценности и идеалы уже были глубоко скомпрометированы, у многих ленинградцев сохранялась убежденность в том, что отцы-основатели коммунистического режима (за исключением, конечно, Сталина) являли собой безусловные образцы моральной чистоты, иными словами, что ненавистная «совдепка» была создана руками «лучших из людей».

Советский пантеон, история создания которого восходит к первым послереволюционным годам,<sup>9m</sup> — основа советских культов и ритуалов. Наряду с главными божествами — Лениным и Сталиным — его населяли покровители различных социальных институтов и сфер профессиональной деятельности, такие как «бог войны» Фрунзе, создатель КГБ Дзержинский, опекун «изящных искусств» Луначарский, локальное божество — патрон Ленинграда Киров и так далее. Главной функцией этой сложной и разветвленной системы была легитимизация советского строя: моральная чистота обитателей пантеона выступала гарантом и доказательством чистоты коммунистических идеалов.

После разоблачений сталинизма в 1987-1988 годах одна из центральных фигур пантеона — Сталин — окончательно превратилась в падшего ангела: в глазах подавляющего большинства ленинградцев его больше не спасал даже образ борца с фашизмом. Свыше двух третей наших респондентов категорически осудили сталинизм, назвав фашизм и сталинизм одинаковыми по сути явлениями. Но этот катаклизм отнюдь не сразу привел к дискредитации других полубогов и к разрушению советского пантеона в целом. Напротив, чем сильнее оказывался удар по Сталину, тем — во всяком случае, поначалу — ярче была видна чистота Ленина и его соратников.<sup>9</sup>

Как свидетельствуют данные нашего опроса, в 1990 году жители Ленинграда сохраняли чувство глубокой привязанности к обитателям советского пантеона. Кирова — одного из основателей северного ГУЛАГа — подавляющее большинство опрошенных характеризовало как истинного гуманиста и как альтернативу Сталину. Его приход к власти, по мнению респондентов, мог бы избавить страну от сталинизма, а советскую систему — от ее современных недостатков. Фрунзе и Дзержинский, как и другие полубоги, тоже занимали в 1990 году видные места в числе любимых ленинградцами исторических деятелей.

Советским людям разрыв с клише марксистской идеологии дался гораздо легче, чем расставание с персонажами, фигурировавшими ее божествами. Столкновение в массовом сознании светлых образов советских полубогов и веры в моральную чистоту «борцов за счастье простого народа» с разочарованностью в жизни по освященным их ав-

торитетом правилам не добавлял советским людям когнитивного комфорта.

Отрицание всего советского, и прежде всего официальной версии советской истории, для значительной части советских людей привело к проблематизации самой возможности сохранить привычный позитивный взгляд на свое собственное прошлое, на семейную историю и личную судьбу. Отсюда — причудливые противоречия в ответах многих респондентов. Резко негативное отношение ко всему советскому вообще и к сталинизму в частности соседствовало в их сознании с представлением о сталинской поре как о золотом веке советской власти. Нередко те же самые люди, которые утверждали, что при Сталине в стране «царила обстановка страха и подозрительности», а «люди жили в бедности», немедленно затем оценивали жизнь при Сталине как время, когда «все уважали закон и был порядок», когда в стране «царила атмосфера радости и оптимизма», а «люди были добрее, бескорыстнее, отзывчивей» (характерно, что среди респондентов этой группы процент лиц пенсионного возраста лишь незначительно превышает средний).

Изображение сталинской эпохи как золотого века советской власти было одним из базовых элементов официальной версии советской истории. Важной психологической причиной сохранения мифа о сталинском золотом веке являлось то, что компрометация советской истории ставила под вопрос положительный образ живших при Сталине «простых людей» и их потомков.

Миф о золотом веке сталинизма не столько насаждался насильно, сколько создавался при активном участии

масс. По причине затянувшейся вплоть до середины 50-х годов ротации социальных групп основой для складывания вновь возникающих сообществ становилась та версия их истории, которая базировалась на официальной. Именно эта «искусственная память» заменяла членам вновь возникающих групп отсутствие «естественной памяти» — разделенного коллективного опыта, необходимого для возникновения групповой солидарности и идентичности.<sup>10</sup> Одновременно такая история давала советским людям систему хронологических и событийных координат, среди которых биографии полубогов советского пантеона (напомним, покровителей отдельных сфер деятельности и, следовательно, социальных групп) играли важную роль. Историческая память членов этих групп не имела никакой альтернативной официальной советской истории версии не потому, что отдельные их представители не имели опыта, противоречащего официальной истории, а потому, что такой опыт мог быть осмыслен только в качестве опыта личной судьбы, но не в качестве истории группы в целом. Ротация социальных групп при советском режиме была одним из важных условий, обеспечивающих маргинализацию тех, чьи судьбы могли поставить под сомнение легитимность складывающихся новых коллективов советского общества.

Очевидно, что золотой миф о сталинской эпохе, скрывая собой существование советского непреодолимого прошлого,<sup>11</sup> являлся одним из важнейших источников личной, семейной и групповой позитивной идентичности. Поэтому разрушение советской идеологии и официальной версии советской истории не просто сокрушало определен-

ную политическую систему — оно ставило под вопрос позитивную идентичность трех поколений советских людей, выросших при советской власти, переводя этот конфликт из плоскости политических или идеологических баталий в психологический кризис и персональную проблему. Этот конфликт сталкивал в сознании две взаимоисключающие установки — стремление отрицать все советское и неспособность отказаться от позитивного самовосприятия, от исторической и личной памяти.

Идеальный образ Запада как массовое представление рождается из кризиса идентичности, создавая иллюзию возможности преодолеть его за счет резкого изменения точки зрения на мир.

К концу 80-х годов демократическая прозападническая интеллигенция, которую можно по праву назвать архитектором перестройки и главным идеологом кампании гласности, становится безусловным моральным лидером в обществе. По данным нашего опроса, в 1990 году 73% ленинградцев назвали интеллигенцию, а отнюдь не рабочий класс, крестьянство или буржуазию носителем наиболее высоких моральных ценностей. Торжество идеалов либеральной интеллигенции на несколько лет вперед определило настроение умов в России. Именно благодаря ее влиянию в ничтожно короткий срок произошло превращение идеального образа Запада в массовое представление. Уже в 1990 году в глазах подавляющего большинства советских людей Запад обладал всеми возможными преимуществами. Тезис об экономическом, социальном и культурном превосходстве СССР по сравнению с Западом отвергли при ответе на разные вопросы от 70 до 80%

советскому, в терминах противопоставления западной рыночной экономики государственно-распределительной экономике советского типа. Модель экономического развития стала символом политического размежевания с того момента, когда западники провозгласили рыночную экономику способом претворения в России того образа Запада, какой рисовался в их воображении. События 1991 года, поставившие у власти правительство радикальных реформ, сделали западничество программой государственной политики. Идеальный образ Запада приобрел силу проекта будущего, открывающего возможности обретения позитивной идентичности своим адептам.

**ДЕФЕКТЫ СОВЕРШЕНСТВА:  
КОЛЛЕКТИВНОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ  
В РОССИИ 1989-1993 ГОДОВ**

Призыв отказаться от преклонения перед Западом и обратиться «к корням» стал неотъемлемой составляющей политического дискурса конца 90-х. «Возвращение к национальному» — это неизбежная, здоровая реакция на преувеличенную идеализацию Запада<sup>12</sup> в начале 90-х — так иногда оценивают новый поворот общественного мнения в России. На эти настроения пытается сегодня опереться и государственная политика, достаточно широко поддерживаемая массами российских граждан. Предполагается, что кризис западничества наступил в результате недооценки западниками «национального своеобразия России», и теперь необходимо либо найти разумный баланс между западническими и националистическими тенденциями, либо и вовсе признать западный путь развития неприемлемым для России — со всеми радужными импликациями, вытекающими из этого для приверженцев «русской идеи». Разочарование в Западе и рожденных им иллюзиях относительно преобразования России сразу же приобретает онтологический статус: западный опыт оказался неподходящим для России, доказательством чему и



Местом действия нашего повествования является Санкт-Петербург. Этому городу с самого момента его основания было предназначено стать символом присутствия Запада в русской судьбе. Созданный для того, чтобы обозначить принадлежность России к Европе, Петербург должен был позволить России активно включиться в жизнь своих западных соседей. Колыбель европеизации России, Петербург характеризуется сильным влиянием прозападнических тенденций.<sup>15</sup>

### **Трудная идентичность российских западников**

#### *Российские бизнесмены о себе*

Проблемы идентичности радикальных российских западников, бизнесменов и журналистов, о которых пойдет речь, сегодня остались в далеком прошлом. За десять лет в российском бизнесе изменилось многое, в том числе и самоощущение бизнесменов. Стабилизация экономической и политической ситуации, укоренение бизнеса как социальной практики сыграли в этом большую роль, хотя, вероятно, процесс формирования идентичности российских бизнесменов не вполне завершен и по сей день. Тем важнее напомнить об особенностях возникновения этой группы сегодня, когда многие готовы забыть о своей недавней приверженности идеологии западничества. Недавняя история— история настоящего времени—заставляет задуматься о многоальтернативности политического и культурного будущего.

Отношение российских бизнесменов к своим коллегам-в начале 90-х можно было по праву назвать крайне

критическим. Практически во всех интервью той поры звучат обвинения в непорядочности, необязательности, нечестности. На предложение охарактеризовать российских бизнесменов мои собеседники-бизнесмены спонтанно реагировали так:

«К сожалению, наши бизнесмены, предприниматели не считают нужным держать свое слово, выполнять взятые на себя обязательства... Необязательность и нечестность — это их отличает...»

Или:

«Вы знаете, у меня сейчас отношение к российским бизнесменам не очень хорошее... Я столкнулся с непорядочностью, нечистоплотностью. Я знаю, что в Германии, в Финляндии, где я работал, такое невозможно. Я очень мало знаю здесь фирм, где работали бы порядочные люди, которые думают о работе, а не о том, чтобы как-то схватить денег. На мой взгляд, у нас бизнес нецивилизованный...»

Российский бизнес систематически оценивался моими собеседниками-бизнесменами как сомнительное, нечистое дело: «Много грязи в бизнесе, много, особенно сейчас в России...»

Следствие такой оценки — навязчивое стремление дистанцироваться от среды российских бизнесменов.

«Я не обращаю внимания на негативное отношение в обществе к российским бизнесменам. Мне это все равно, потому что я, видите ли, считаю, что мы отличаемся от основной массы

российских бизнесменов — наша фирма, наш стиль работы, отношение к тому, что мы делаем», — говорит директор крупной частной компании.

Желание противопоставить себя другим российским бизнесменам, отличаться от них заставляло моих собеседников оправдывать свое участие в бизнесе. Важную роль играли здесь попытки причислить свой бизнес к производству или хотя бы заявления о намерении наладить производство в будущем:

«Наша фирма занимается не тем, чем хотелось бы, потому что мы не имеем возможности. В принципе, надо заниматься производством, но это сложно, требует больших инвестиций, а фирма у нас маленькая, частная, сами создали, кредитов не брали... Если бы удалось получить значительные инвестиции, мы бы занялись производством, нашли бы каким, начали бы работать. Это было бы совсем другое дело, а пока...»

А вот как рассуждала об этом одна журналистка в статье, посвященной директору «престижного столичного бизнес-клуба, закрытого учреждения для узкого круга деловых людей»:

«Как мне показалось, сам президент где-то в глубине души отдает предпочтение структурам производящим. И хотя Петров от навязываемой мной "разделения" клиентов отказался наотрез, заявив, что все они равны, все уважаемы одинаково, я все же осталась при своем мнении. Наверное, это связано с тем, что все мы, рядовые

потребители, страстно желаем увидеть реальные плоды деятельности именно производителей».<sup>16</sup>

«Тягу к производству» можно подытожить словами из интервью с другой журналисткой:

«В России сейчас нет условий заниматься тем, чем хочешь. Если я хочу построить завод по производству лекарств, я не могу, потому что это не прибыльно. Но я считаю, что у всех бизнесменов есть такая мечта — я вот сейчас быстро на компьютерах заработаю свои сто миллионов, а потом построю тракторный завод. Если у всех это будет мечтой, то это уже будет здорово».

Отчасти этот «комплекс непроизводителей» у бизнесменов 90-х годов объясним тем, что коммунистическая атака на частных предпринимателей всегда велась с точки зрения социальной бесполезности, а пожалуй, и вредности бизнеса — «обогащения одних за счет других». Отсюда — другая стратегия самооправдания, когда главной целью бизнеса вообще и своей деятельности в частности бизнесмены называют благотворительность и меценатство. Благотворительность и меценатство в дискурсе о бизнесе заслуживают особого внимания, сейчас отметим только, что главными персонажами дискурса о благотворительности становятся русские купцы-меценаты начала века, такие как Мамонтов, Третьяков и даже — если на память не приходит ничего более подходящего — Савва Морозов. В купцах-меценатах дореволюционной России мои собеседники-бизнесмены хотели видеть своих предшественников, и ссылка на их пример явно играла легитимизирующую роль.

Другим способом подчеркнуть свою маргинальность в среде российского бизнеса служило бизнесменам отождествление бизнеса с творчеством, а себя — с интеллигенцией. «Мне приятно говорить, что лучшие бизнесмены — физики. Кстати, Боровой (Константин. — Д. Х.) математик», — говорит владелец брокерской фирмы, бывший инженер-физик. Интеллигентские ценности явно рассматриваются как иерархически высшие, и в целом сравнение бизнеса с наукой играет роль возвышающей метафоры.

«Ведь что такое наука? Это тот же бизнес, только интеллектуальный. Если вам понятно, что происходит с докторами наук, то с бизнесменами — то же самое. Только замените интеллектуальный труд, интеллектуальную деятельность, связанную с анализом, синтезом на производство — и вы получите то же самое, только товар другой, и все», — объясняет директор одного из крупнейших, на начало 90-х годов, частных банков Петербурга, кандидат экономических и философских наук.

Показательно, что стремление сохранить идентичность интеллигента проявляется не только в декларативных заявлениях такого рода, но и в том, что при спонтанной попытке описать разные типы российских бизнесменов главным основанием классификации для моих собеседников оказывается не доход или престиж бизнесмена, а его культурный и образовательный уровень.

«Предприниматели представляют собой очень разношерстную в социальном отношении картину. Разные люди — разного интеллектуально-го и культурного уровня. Есть люди практиче-

ски очень сметливые и хваткие, но путающие не только Гегеля с Бабелем, но и Собор Парижской Богоматери с просто чьей-то матерью, которые кроме азбуки и сберкнижки никогда ничего не читали», — говорит владелец рекламного агентства, бывший журналист.

Парадокс очевиден: почему в обществе, где рынок уже был признан официальной моделью, где бизнес становился все более и более привлекательной сферой, российские бизнесмены так негативно оценивали себя и свою деятельность? Почему им требовалось отождествлять себя с интеллигенцией или с меценатами начала века? Иными словами — почему у российских бизнесменов в начале 90-х годов не было позитивной идентичности?

#### *Российские бизнесмены глазами журналистов*

Важным, если не главным элементом в формировании новой социальной группы является ее образ, складывающийся в общественном мнении, в частности, под влиянием прессы.<sup>17</sup> Российскую демократическую прессу первых постперестроечных лет трудно было упрекнуть в нелояльности к слою предпринимателей. Достаточно открыть любую газету или журнал этого времени, чтобы убедиться: их страницы полны статьями, пропагандирующими бизнес и восхваляющими деятельность отдельных бизнесменов. Лучшим примером может служить программная редакционная статья газеты «Коммерсантъ-Daily» за 7 сентября 1992 года, в которой портрет современного российского бизнесмена подается как анализ данных проведенного газетой социологического опроса.

«В западной прессе уже довольно прочно установился термин "New Russians", которому, как ни странно, в прессе отечественной аналога пока нет. Используется "новые богатые". Но это, пожалуй, излишне широко. Речь не просто об обеспеченной части общества. Речь — об определенном, гораздо более узком слое, представители которого характеризуются одновременно высокой материальной обеспеченностью, образованностью, новым менталитетом и, как следствие, новым стилем жизни... Формирующаяся элита российского общества... Группа, первой достигшая параметров и норм поведения, в направлении которых развивается и общество в целом... 84% "New Russians" имеют высшее гуманитарное или техническое образование... Подавляющее большинство представителей "опережающей группы" — интеллектуалы во втором поколении (71 %). Только пятая часть из них (21 %) — выходцы из семей рабочих... Подавляющее большинство участников опроса (72%) не ощущают своей связи с прошлыми поколениями... Подавляющее же большинство (87% в Москве и 80% в Санкт-Петербурге) высказало мнение, что Россия постепенно превращается в нормальную европейскую страну».

В ответе на вопрос: «Традиции каких российских социальных слоев следует возродить деловым людям?» — на первое место (по данным опроса газеты) вышло купечество, на второе — дворянство.

Однако между восторженным тоном статей такого рода и отношением их авторов к российским бизнесменам, выказанным в интервью, пролегает пропасть. В рассказах моих собеседников-журналистов бизнесмены предстают как «нувориши», «социально чуждые» выходцы из традиционно презируемых интеллигенцией групп: партаппарата и комсомола, сферы обслуживания и просто уголовной среды. Вот слова автора только что процитированной статьи:

«Всех бизнесменов можно разделить на две категории — бизнесменов и богатых людей. Обе с эстетической точки зрения оставляют желать лучшего. Первая категория делает деньги на торговле, на продаже, на посреднической деятельности. Естественно, обороты большие, но их вряд ли можно назвать крупными бизнесменами. Это люди не очень высокого образования, не очень высокой культуры изначально. Вторая категория — это люди, имеющие образование, которые стали крупными и даже очень крупными бизнесменами, перейдя из партийных и государственных структур. Там с образованием получше, но с уровнем культуры — сами понимаете как. Поэтому крупные бизнесмены, имеющие деньги, ведущие дело и при этом образованные и, ну, скажем, соответствующие бизнесменам Запада или приближающиеся к ним, — это очень большая редкость в нашей стране...»

А вот голоса питерских журналистов, чьи статьи были проникнуты тем же пафосом пропаганды бизнеса, что и статья в «Коммерсантъ-Daily»:

«Когда я их вижу, мне становится страшно. Те, кто бросились в приватизацию, — вы бы видели их лица. Это же просто неприлично... Это такой разврат наглый, это такие наглые морды... Мы сейчас формируем класс предпринимателей из проституток, таксистов, барменов и официантов...»

Или:

«Если о предпринимателях говорить, то многие выбились из уголовной среды. По их низким лбам уже можно определить природу их появления в бизнесе. А откуда же им, собственно говоря, было взяться? Многие вышли из криминальной среды, но многие — из комсомольской среды».

Образ российского бизнесмена, возникающий в этих рассказах журналистов, наполнен если не прямой социальной ненавистью, то ощущением абсолютной культурной чуждости. Вот какими словами закончила наш разговор о бизнесменах главный редактор одной из экономических газет Питера:

«Вообще, о наших бизнесменах мне писать неинтересно. Своего героя нужно уважать и любить, без этого трудно...»

Создается впечатление, что тогда журналисты просто не допускали возможности существования в российской действительности таких бизнесменов, которых они рисовали на страницах газет и журналов. Но в таком случае зачем и почему российская пресса после перестройки продолжала говорить эзоповым языком?

Конечно, у журналистов был свой счет к бизнесменам. Не успев вкусить от плодов свободы слова, пресса, и прежде всего пресса экономическая, втянутая в условия рыночной конкуренции и практически лишенная государственного финансирования, оказалась вынуждена все чаще и чаще поступаться гордостью «объективного арбитра в обществе» ради «левых» гонораров за заказанный материал — рекламу или антирекламу той или иной фирме.

Приведу лишь одно из самых типичных признаний журналистов в существовании практики такого рода:

*«Вопрос:* Кто же, по-вашему, покупает журналистов?

*Ответ:* Те же бизнесмены покупают. За рекламу, просто за то, что человек написал этот материал. Потому что гонорар он получит в 15-20 раз меньший, чем от той же коммерческой структуры. Фирма может заказать материал, уничтожающий конкурента, вот что недопустимо. Эффект рекламы такого рода, уже проверенный — газетная блямба "приходите в нашу фирму, вы там все купите", не так привлекает (заказчиков. — Д. Х.). А вот если это материал о том, какая это хорошая фирма, и он вверстан в обычную газетную полосу в виде статьи, то уважение... Сила печатного слова работает».

Самим фактом своего существования бизнес вызвал ряд острых проблем для профессиональной идентичности журналистов-экономистов. Во-первых, подозрение в

продажности журналистов не только вело к неизбежной дискредитации этой профессиональной среды, но и давало в руки их оппонентов мощное оружие.

Вот как рассказывает об этом одна из журналисток:

«Я единственная, кто за него (крупного бизнесмена Питера. — Д. Х.) заступалась во все времена. Но я стараюсь поменьше с ним общаться. Потому что разговоров вокруг того, что журналисты берут, много. Я когда однажды одному депутату сказала о его поведении, он мне ответил: "О тебе известно, что ты за каждую публикацию берешь 100 рублей". Я спросила: "А почему так мало?" Бороться или доказывать обратное — бессмысленно. Я на этом (на защите этого бизнесмена. — Д. Х.) сейчас получаю телеграммы: "Поздравляем журналистов, которым удается поддерживать свое благосостояние". Выступление в защиту любого предпринимателя — оно вызывает массу... подозрений. И я понимаю это, потому что мои коллеги многие этим злоупотребляют... Деньги берут».

Конечно, все это не могло не создать кризиса доверия и внутри профессиональной среды, породив ситуацию, когда даже ее члены не всегда оказывались в состоянии отличить «заказуху» от профессионального анализа. В известной степени воспроизводилось то же отношение к журналистам, которое существовало в годы советской власти и от которого они так хотели избавиться после отмены шестой статьи конституции и установления свободы слова. Это весьма доходчиво резюмировал один бизнесмен:

«Да, часто выдвигается лозунг о том, что пресса находится на подкормке у коммерческих структур. Но, простите, есть такой анекдот вульгарный: "Кто вас ужинает, тот вас и танцует". Почему считается зазорным служить сегодня средствам массовой информации в пользу новых идей экономических, в пользу новых структур? Никто не считал в течение 70 лет советской власти зазорным говорить о "светлом будущем всего человечества", об "агрессивных намерениях НАТО"».

Такое отношение должно было задевать журналистов тем больше, что за годы перестройки левая российская пресса впервые ощутила свою самостоятельную значимость в обществе, почувствовала себя в состоянии прерваться из подневольного рупора пропаганды в объективного арбитра, стать такой же, как «свободная западная пресса». Но для того, чтобы претендовать на эту роль, пресса должна была продемонстрировать, что такое изменение ее статуса естественно вытекает из тех глобальных перемен, которые она претерпела по сравнению с доперестроечными временами. Главным основанием, позволяющим прессе оправдывать свои претензии на роль «четвертой власти», была объективность и беспристрастность.

«"Коммерсантъ" должен был стать газетой, которая бы никого не хвалила и не ругала, а излагала бы объективно ситуацию по поводу отдельного факта, но излагала бы ситуацию целиком», — говорил сотрудник этой газеты.

Страх быть обвиненным в необъективности, в приверженности к какой бы то ни было идеологии, напоминающий прессе о ее «позорном прошлом», звучал в каждой фразе моих собеседников-журналистов:

«Нам всем без исключения мешает идеология. Очень трудно создавать образ, если все журналисты исходят в своих оценках из той или иной идеологии. Новое поколение журналистов... над ними смеются, что они всю газету мечтают в таблицу свести. Они лишены каких-то штампов и идеологических подходов. Факт — он прежде всего...»

Другое измерение этого конфликта — падение профессионального уровня статей, происходящее, по мнению журналистов, из-за погони за «длинным рублем».

«Просто не очень высока профессиональная квалификация нынешних журналистов. Диктофон под язык: пришел, тебе наговорили, расшифровал. Тут же сел за машинку, отбацал все это... Много появилось молодых ребят — они просто куют деньги. Как из водопроводного крана шпарит... Раньше приходилось... Разбираясь в каком-то конфликте, я мог три дня не вылезая с завода сидеть, беседовал с кучей людей, смотрел документы, потом два дня печатал... На такой материал неделя уходила. Сейчас скажи: неделя нужна — никто не полезет. Потому что он свои строчки сделает на пресс-конференциях. И жанровая бедность — одни интервью и информации. Нет в экономике публициста класса Агра-

новского. "Известия" — единственная газета, которая вызывает профессиональное уважение и уровень удерживает. Эта школа известна другим отношением к журналистике, там куда меньше продажных журналистов».

Контакты с бизнесменами и появление рыночных отношений в стране поставили под сомнение новую идентичность журналистов. Конечно, это отчасти объясняет раздражение журналистов против бизнесменов, высказываемое в интервью. Но неужели демократически настроенные журналисты писали хвалебные статьи о бизнесменах только ради «хлеба насущного» и лишь в частных беседах могли позволить себе высказать свое истинное отношение — не к конкретным лицам, а к слою бизнесменов вообще? Предположение о «тотальной продажности» прессы придется отбросить хотя бы потому, что газетная кампания пропаганды бизнеса началась в России в 1989—1990 годах в связи с проблемой выбора экономического пути развития, тогда как, судя по отзывам журналистов и бизнесменов, даже самые солидные российские частные компании стали интересоваться своим имиджем в прессе не раньше 1992 года. Итак, следует искать другое объяснение пропасти, которая разделяла газетные статьи и оценки, высказываемые журналистами изустно.

К тому же и сами бизнесмены отказывались узнавать себя в положительных героях, описанных журналистами. Они упрекали прессу в том, что она плохо пропагандирует российский бизнес, создавая «сусальные образы» вместо того, чтобы разъяснять общественную полезность бизнеса как залога процветания России.

«Вопрос о том, что нужно делать прессе, чтобы изменить негативное отношение к бизнесу в обществе, очень серьезный. Не так уж важно, чтобы к бизнесмену хорошо относились. Даже для самого бизнесмена. Важно другое. Сейчас идет борьба между двумя видениями экономики: старым и новым. И в этом смысле важно, что средства массовой информации сейчас недостаточно популяризируют западный образ жизни в хорошем смысле этого слова. Я, например, видел реальный социализм в Германии, в Финляндии. Ну, я это условно говорю — "социализм". Там очень хорошо. Очень хорошо для простых людей», — рассуждает директор компьютерной фирмы.

Многие бизнесмены с тоской говорили о том, что «реформы не были идеологически подготовлены», что «старая идеология ушла, а новой не появилось». Мои собеседники-бизнесмены не отводили прессе почти никакой роли в формировании их позитивного образа в российском обществе, целиком приписывая то небольшое, чего удалось добиться, заслугам самих бизнесменов. По сути дела, претензии бизнесменов к прессе сводились к тому, что она не смогла оказать им должную помощь в обретении позитивной идентичности, легитимизации их деятельности как в глазах общества, так и в своих собственных глазах.

Несовпадение портретов бизнесменов в прессе с тем, как бизнесмены видят сами себя, противоречия между письменным и устным словом журналистов объяснимо просто: те, о ком говорили мои респонденты, и те, о ком писали журналисты, — это разные персонажи.

### *Российский бизнесмен: положительный образ*

Объектом критики, нападок, а зачастую и презрения, звучащего в интервью как бизнесменов, так и журналистов, являлся современный российский бизнесмен. Но журналисты и бизнесмены сходились не только в характеристике этого отрицательного персонажа, но и в описании положительных образов российского бизнесмена, в своих представлениях о том, каким должен стать российский бизнесмен в будущем, когда, по словам моих собеседников, «закончится переходный период», «сформируется класс предпринимателей», «сложится в стране нормальная рыночная экономика». Такими, или хотя бы отчасти такими, хотели видеть себя — но уже не признавали таковыми своих российских партнеров — мои собеседники-бизнесмены, такими мечтали видеть бизнесменов — но не находили их в действительности — мои собеседники-журналисты. Рассмотрим наиболее распространенные из этих образов.

Начнем с бизнесмена-интеллекта и интеллектуала, чей труд отождествляется с творчеством. Поглощенный созданием нетрадиционных логических ходов, такой бизнесмен видит свою цель в общественном благе, а отнюдь не в личном обогащении. Высоко образованный человек, разбирающийся в изящных искусствах и философии, он не решает «конкретных производственных задач», не занят обременительным трудом по налаживанию работы на «отдельном участке народного хозяйства». Он творит для будущего у себя за столом.

«Они — будущие предприниматели. Они — производители другого уровня... Они — сумасшедшие! Им нравится не подметать, а создавать



что-то. Это другой полет... Они все очень образованные, кандидаты наук. Они ощущают себя как бы участниками великого исторического процесса. Они, в силу своей образованности, — не практики. Они творят, это поэтический язык особого рода», — говорит журналистка.

Со своей стороны, бизнесмен рассказывает:

«Раньше я относился к бизнесу свысока. Я полагал, что бизнес — это весьма достойная сфера деятельности, но которая на иерархической лестнице стоит явно ниже, чем искусство или научная деятельность. А когда я сам несколько глубже окунулся в эту сферу, я понял, что это игра, это очень большая игра, это своего рода тоже искусство».

Излишне пояснять, сколь глубокое презрение к тем, кто, окончив вузы, шел работать на завод, сквозит в этом образе бизнесмена-интеллектуала, безусловно отражающем лучшие экспектации интеллигенции о бизнесмене будущего. Среда инженеров-производственников, директоров заводов и фабрик всегда рассматривалась «творческой интеллигенцией» как социально и культурно чуждый слой.

Поэтому другой образ бизнесмена будущего — образ «производителя», возрождающего экономику и народное хозяйство, вкладывающего деньги в строительство заводов и фабрик, — неременный атрибут дискурса моих собеседников, имеющий целью продемонстрировать социальную полезность бизнеса, оказывается гораздо более абстрактным, чем образ бизнесмена-интеллектуала. Ему явно не хватает интереса и интенсивной работы воображения его носителей.

Еще один образ бизнесмена будущего имеет своим прототипом купца-мецената конца XIX — начала XX века. У этого образа есть несколько коннотаций. Одна из них — представление об экономической мощи дореволюционной России.

«Я хотел бы видеть Россию такой, какой она была в конце прошлого — начале этого века, когда у нас было много богатых предпринимателей, когда к России относились с уважением», — говорит директор крупного частного банка.

И все же для моих собеседников купец является не слишком привлекательным социокультурным образом.

«Приказчики или купцы не составляли какой-то уважаемой части общества. Это всегда были мещане. Может быть, у них было больше денег, но это были не уважаемые люди», — поясняет журналистка.

В купечестве начала века моим собеседникам симпатична в первую очередь связь отдельных представителей этого слоя с интеллектуальной элитой дореволюционной России. Меценатство является тем главным, что позволяет им рассматривать российских бизнесменов как продолжателей традиций русского купечества.

«Ведь известно, что Артем Тарасов, может быть, в третьем поколении, но был представителем одного из крупнейших семейств Москвы. Что в свое время его дед спонсировал Константина Сергеевича Станиславского, и вот, вероятно, этот дух генетический предпринимательства, при всей травле, которой он подвергался, при всей

нашей истории, он передавался с кровью. И если дед Тарасов спонсировал Станиславского, то сейчас есть огромное количество людей, которые сегодня, так же как Тарасов, так же как Михалков, представитель купцов первой гильдии, как-то несут в себе зачатки больших дел и больших умений», — комментирует бизнесмен.

Последний в кругу этих образов — образ русского дворянина начала XIX века, человека исключительно благородного и утонченного во всех отношениях, пламенно-го патриота. Отдавая дань мифу о XIX веке — золотой эпохе русской культуры, — благодаря которому, в частности, декабристы были всеобщими кумирами интеллигенции, этот образ воплощает идею превращения бизнесменов будущего в высший класс нового российского общества, «представителей всего лучшего в нации».

«Бизнесмены должны стать высшим классом, представителями нации. Они должны нести в себе все лучшее, но я думаю, что они будут нести и худшее тоже. А роль... Ну, я думаю, что они должны стать тем, чем раньше было дворянство», — считает журналистка.

Легко заметить, что эти образы противоречат (если не исключают) друг другу, хотя постоянно встречаются в сочетании в дискурсе одного и того же рассказчика. Их существование объяснимо тем, что в их основе лежат попытки легитимизировать деятельность бизнесменов и подыскать этой новой фигуре российской действительности какую-нибудь национальную традицию. Каждый из этих

образов читается как возвышающая метафора, отражающая предпочтения их носителей в рамках общей культурной ориентации. Носители этих образов проецируют на них все то лучшее, что во взрастившей их среде воспринималось как культурное достояние. Показательно, что журналисты, о чьем сложном отношении к современным российским бизнесменам уже говорилось, инвестировали себя в эти образы не менее беззаветно, чем сами бизнесмены. Это и не удивительно: в интервью и тех и других звучит уверенность в том, что именно «от класса предпринимателей зависит будущее России». «Силаев сказал: "Предприниматели спасут Россию". С этого началась наша газета», — рассказывает редактор экономического отдела тогда только что открывшейся экономической газеты Питера.

Итак, положительный герой как бизнесменов, так и журналистов — это российский бизнесмен будущего, которого еще нет, но которого все ожидают, который обязательно придет и, по выражению одной журналистки, «сделает нам всем хорошо. А иначе зачем же мы все эти экономические реформы делаем?» Этот бизнесмен-«мессия» воплощает лучшие чаяния о будущем как бизнесменов, так и журналистов потому, что он является антропоморфной инкарнацией рыночной экономики — гаранта демократии, «экономического чуда России» и невозвратности тоталитаризма. Бизнесмен — новая фигура российской действительности, воплотившая все главные ожидания демократической прозападнической общественности 90-х годов, не имеющая ни собственной национальной истории, ни традиции в коллективных представлениях, а следовательно, и

конкретных черт, — оказывается пустой картой, на которой каждый волен написать чаяния взрастившей его культуры.

Не покажется ли очевидным, что образы российского бизнесмена будущего, пропагандируемые журналистами и разделяемые бизнесменами, были мало пригодны для того, чтобы служить основой для формирования позитивной социальной идентичности российских бизнесменов в настоящем? Эти образы не только отрицали само право на существование того отрицательного персонажа, каким реальный российский бизнесмен предстал перед обществом и перед самим собой, но лишь подчеркивали его несовершенство и расширяли пропасть между ним и его позитивной идентичностью, им и обществом.

### Земная утопия

Отсутствие адекватного прототипа бизнесмена в собственной культурной традиции послужило важной причиной того, что образ западного бизнесмена стал для прозападнически настроенных российских бизнесменов не просто примером для профессионального подражания. Стремление видеть Россию похожей на Запад и уверенность в том, что западный бизнес воплощает собой одно из фундаментальных отличий между Россией и Западом, — отличие, которое исчезнет, когда российские бизнесмены станут такими же, как западные, — превратило образ западного бизнесмена в источник легитимизации деятельности и в основу социокультурной идентичности российских бизнесменов.

Образ западного бизнесмена, безусловно, определял представления моих собеседников о российском бизнесе. Это бросалось в глаза, когда и бизнесмены, и журналисты начинали ответы описанием того, чем, на их взгляд, российский бизнес и бизнесмены отличаются от западных. Вот несколько примеров такого интервью.

*«Вопрос:* Чем вы занимаетесь?

*Ответ:* Я сейчас занимаюсь созданием холдинговой фирмы. Есть схемы, по западным меркам, как должна работать холдинговая структура. Но на Западе — это одно дело, а наш российский бизнес — специфический. Ну, как ты объяснишь на Западе... что значит открыть дело в России? Вот я решил заняться малым бизнесом на Западе, например, колготки женские делать. Я прихожу, регистрируюсь, мне помогают открыть фирму, мне советуют, как лучше, мне выбирают помещение. И все это практически на общественных началах делается. Финансируется эта структура (помогающая открыть дело. —Д. Х.), конечно, из госбюджета. То есть государство тебе помогает решить твои проблемы».

Или:

*«Вопрос:* Как вы себя предпочитаете называть — бизнесмен или предприниматель?

*Ответ:* Конечно, предприниматель.

*Вопрос:* А почему?

*Ответ:* Потому что у нас в стране пока такой бизнес, что до цивилизованного западного бизнеса ему еще очень далеко».

Или:

*«Вопрос:* В чем состоит ваша деятельность?»

*Ответ:* Мы занимаемся тем, что на Западе называется *ingeneering*. Находим заказчиков для выполнения работ по программному обеспечению, мы нанимаем людей, которые делают работу, часть дохода за административные функции мы получаем от них».

Постоянное сопоставление себя с западными бизнесменами проходит красной нитью через все интервью как журналистов, так и бизнесменов.<sup>18</sup> Трудно отделаться от впечатления, что мои собеседники были просто не в состоянии охарактеризовать российский бизнес иначе, чем в сравнении с Западом.

Показательно, что для многих из них постоянные связи или контакты с западными бизнесменами тогда оставались скорее исключением, чем правилом, — приведенные выше высказывания как раз взяты из интервью с теми, кто еще ни разу не был на Западе и не имел деловых отношений с западными партнерами. И несмотря на это, они не чувствовали себя некомпетентными обсуждать западный бизнес или западную жизнь. Забегая вперед, нужно сказать, что степень личного знакомства с реалиями Запады мало влияла на содержание образа Запады и западного бизнесмена, привнося в этот образ лишь отдельные слу-

чайные детали, варьируемые от рассказчика к рассказчику, но не меняла общего видения Запады, весьма сходного у большинства моих собеседников.

Посмотрим теперь, каков образ западного бизнесмена и чем отличается этот последний, по мнению моих собеседников, от российского. (Речь пойдет, однако, не обо всех западных бизнесменах, а только о тех, кто постоянно работает и живет на Западе.) Как ни странно, главные отличия между западным бизнесменом и его российским коллегой видятся не в большей профессиональной компетенции или в превосходстве в технических навыках. Признавая необходимость учиться у западных партнеров, мои собеседники уверены в том, что если им удалось наладить дело в трудных российских условиях, то в Соединенных Штатах они, безусловно, стали бы миллионерами.

Главное, что отличает западных бизнесменов от российских в глазах моих собеседников, это честность, порядочность, абсолютная обязательность, открытость и доверчивость, природная неспособность обмануть, нарушить закон и так далее. Высокие моральные качества — вот что делает западного бизнесмена столь непохожим на его российского собрата.

«Если предположить, гипотетически, что с опытом жизни в России соединить опыт ведения бизнеса на Западе, то это был бы супербизнесмен, хотя и ушербный по части порядочности. Эта склонность наших к непорядочным методам ведения дел — она их не украшает», — констатирует редактор отдела из газеты «Коммерсантъ».

Ему вторит главный редактор экономической газеты Питера:

«Сейчас к облику просто процветающего российского бизнесмена надо добавить то, что есть во всем цивилизованном мире, то есть моральные качества, чувство слова, которое прежде, чем договор, то, на чем стоит западный бизнесмен настоящий».

Бизнесмен сокрушается:

«Если говорить о западных бизнесменах, то это всегда, независимо от настроения и от конкретной ситуации, удачи или неудачи, всегда открытость, доброжелательность и готовность к честной игре. К сожалению, у нас, в России, до этого далеко».

Моральные достоинства западных бизнесменов неотделимы от их эстетической привлекательности.

«Они (западные бизнесмены. —Д. Х.) даже по другому пахнут. Они спокойные, уравновешенные... Это люди, которые сами вызывают уважение к себе и с уважением относятся к людям», — так начал сравнение западных бизнесменов с российскими директор крупного по тем временам частного банка Питера.

Моральные отличия западных бизнесменов от российских коллег проявляются и в их эстетическом облике.

«Вот у них (западных бизнесменов. —Д. Х.) бросались в глаза воспитанность и культура. Начиная от того, как человек одет, и заканчивая тем, как он разговаривает. Очень строго одет. Говорит набоковским русским языком, я бы так ска-

зал. Они, вероятно, других книг там мало читают», — рассказывает директор страховой компании.

Эстетический образ западного бизнесмена — эталон, к которому российский бизнесмен должен стремиться, но достичь которого ему вряд ли скоро удастся.

«Если брать идеальные представления о российском бизнесмене, то мы, конечно, должны констатировать, что и одеваться он должен не здесь, а там. Конечно, они во всем хотят себя видеть такими, как там», — рассказывала мне журналист из «Коммерсанта», всеми силами поощрявшая, как мы увидим ниже, такое стремление своих соотечественников.

Образ современного западного бизнесмена воплощает «идеальные представления» о российском бизнесмене будущего. С него писали свои портреты российских бизнесменов будущего журналисты, такими мечтали стать и сами бизнесмены.

*Вопрос:* Какой образ бизнесмена, на ваш взгляд, создает газета "Коммерсантъ"?

*Ответ:* Ну, они этого не скрывают. Они говорят следующее: что они пытаются создать образ бизнесмена, который утром пьет, читая их газету, полстакана сока, съедая сандвич, не сандвич, а как это называется, ну, хлеб, ну... тост... тостик с нежирной ветчиной... Выпивает кофе и идет на работу. То есть весь образ у них в этом. Ну, это не я говорю, это они говорят. Но он мне

симпатичен тем, что это такая размеренность, стабильность жизни...»

Мы увидим ниже, что сотрудники этой газеты не скрывали связи рисуемого ими образа российского бизнесмена будущего с образом западного бизнесмена. Добавим, что этот завтрак, описанный директором крупной страховой компании Питера, сильно отличается от традиционно советского завтрака, безусловно, являясь для него символом западной повседневности. Именно таким и хотел видеть себя мой собеседник. Отвечая на вопрос о том, какой стиль жизни кажется ему привлекательным, он сказал:

«Ну, у меня такое мещанское представление, наверное... Я хотел бы встать утром, действительно выпить сока, может быть, просмотреть ту же газету, то есть это абсолютно совпадает с тем, что дает "Коммерсантъ". Поехать на работу. Придя на работу, получить список дел на день, который я и получаю, но иметь дело не с теми проблемами, с которыми я имею дело здесь. Здесь у нас все время борьба...»

Естественно, что этот образ, с которым моим собеседникам так хотелось, несмотря на очевидную для них пропасть, идентифицировать себя, — лишь одно из проявлений западного общества.

Каким же видят Запад мои собеседники? Образ Запада как бы не поддается описанию — в том смысле, что на основе текстов, в которых он несомненно присутствует, не удастся ни выстроить типологию разных видений Запада, ни, что еще более странно, выявить сюжетное ядро,

общее для всех описаний. Этот образ не укладывается в набор обычных, повторяющихся от рассказчика к рассказчику стереотипов восприятия другой культуры — французской, английской и так далее. Подобные стереотипы могут возникать в рассказе в связи с образом Запада, но среди них нет ни таких, которые бы постоянно присутствовали в дискурсе о Западе, ни таких, которые, символизируя собой Запад, могли бы быть рассмотрены как его структурные черты.

Приведем в качестве примера воспоминание одного директора частного банка о своей поездке в Америку. Оно является типичным обобщающим описанием Запада, описанием, выражающим представление о Западе как о чем-то столь же абстрактно прекрасном, как мечты юности:

«В Америке нам легче, конечно, на мой взгляд, чем в России. Та открытость, с которой они общаются, встречают человека, напоминает мне нас в шестидесятые годы, когда мы были добрее, отзывчивее, раскованнее... Сейчас мы ожесточены... Да, где-то это мне напоминает россиян в шестидесятые годы, когда что есть, тому и рады, когда мы поддерживали друг друга, были добры и просты... Сегодня мы гораздо сложнее стали...»

Конечно, речь не идет о том, что из рассказов о поездках на Запад полностью исключены конкретные детали (график встреч и темы переговоров, анекдоты и так далее). Однако по тому статусу, который им отводит рассказчик, они либо вовсе не имеют отношения к его видению Запада, либо рассматриваются как пример, иллюстриру-

ющий общее впечатление. Толчком для возникновения в дискурсе таких иллюстраций чаще всего становится то или иное сильное впечатление от трудностей и проблем, с которыми говорящий сталкивается в своей повседневной практике и которые на Западе, по его мнению, давно разрешены.

Вот типичный случай. В 90-е годы проблема получения кредитов в России стояла очень остро. Их было трудно получить не только в силу недостаточной развитости банковской системы, но и потому, что в условиях инфляции процент оказывался чудовищно высок. В интервью одного бизнесмена эта тема трансформировалась в следующее впечатление от визита в Финляндию:

«На Западе все гораздо легче. Например, такие вопросы, как кредиты, да и прочие, гораздо легче решать. Например, три года назад представители банков в Финляндии буквально ходили по домам и уговаривали взять кредит под 7 процентов. (Обычный кредитный процент в России в это время составлял 150-180 процентов. —Д. Х.) Представляете? Под 7 процентов! Ну как же не заниматься тут бизнесом? А финны не занимались, им это не нужно было. У них безработный получает столько же, какова нормальная зарплата».

Аналогичным образом стремление оправдать сомнительное поведение русского человека может спровоцировать отсылку к соответствующей западной практике, так что сам факт этой практики выступит как моральный аргумент в пользу обвиняемого и заставит пересмотреть общую оценку ситуации:

«То, что сейчас происходит в культурной жизни, — это то же самое. Люди порядочные просто залегли на дно, чтобы не запачкаться. Например, я не думаю, что любимый мной артист Леонов настолько плохо живет, например, хуже меня, чтобы сниматься в рекламе. Ну зачем же это делать, ведь не настолько же денег нет... Ну, хотя, конечно, можно аргументы привести, например, что западные звезды тоже это делают... Ну, не знаю...»

Подобные рассуждения по поводу весьма конкретных эпизодов обнаруживают присутствие образа Запада в сознании моих собеседников. Очень часто рассказы о Западе оказываются не чем иным, как созданными ad hoc фантазиями тех, кому никогда не доводилось ни лично бывать на Западе, ни тесно общаться с западными партнерами.

Тем единственным общим, что сохраняется от рассказа к рассказу, является весьма абстрактное представление о том, что Запад — это место, где легко и приятно жить и работать, где «нет проблем», где «бизнес делается чистыми руками», «все происходит по правилам», где нельзя обманывать, как в России. Моральное совершенство населяющих Запад людей, неотделимое от эстетического совершенства красивой, легкой, беззаботной, лишенной проблем и неудобств, «оснащенной по последнему слову техники» жизни, — вот что составляло содержание образа Запада, общее для всех его носителей.

«У них, на Западе, конечно, легче... У них, понимаете, существует веками разработанная инфраструктура... Те операции, которые у нас

представляют проблему из-за неразвитости, у них просто в голову не приходят. Ну, вообще, у них более цивилизованные подходы к этому. Если у нас традиционно защищали коллектив, то у них традиционна защита частного лица. Поэтому одним из самых страшных преступлений считается ввести в заблуждение непросвещенного инвестора, просто человека. Потому что он в этом не понимает, а я выхожу к нему с предложением купить какую-то ценную бумагу, которая не является надежной. То есть я его, получаю, обманул, то есть продал недоброкачественный продукт. Это на Западе — одно из самых серьезных нарушений и деловой этики, и всего чего угодно», — рассказывает директор биржи.

Логика говорящего понятна: доверие людей друг к другу, их природная неспособность обмануть делают оснащенный по последнему слову техники бизнес лишенным риска беспроblemным делом, а жизнь — беззаботной.

Конечно, можно возразить, что образ Запада, во всяком случае в воображении российских бизнесменов, неотделим от таких вполне конкретных и осязаемых вещей, как дорогая электроника, офисное оборудование, дорогие машины и другие аксессуары западного бизнеса. Действительно, моим собеседникам глубоко чужды идеи Руссо: для них воплощением эстетического идеала служат отнюдь не красоты нетронутой природы, а технологическая цивилизация в ее наиболее модернизированных формах. Но ни эти аксессуары, ни олицетворяемая ими респектабельная жизнь

не являются ни сущностной характеристикой, ни самодостаточным содержанием этого образа. Этим отчасти объяснима патологическая тяга российских бизнесменов начала 90-х к последним техническим новшествам, над чем часто издевались как их западные коллеги, так и западные средства массовой информации. Проиллюстрируем это рассказом директора одной из первых бирж Петербурга:

«Во время обучения на американском семинаре, проводимом нью-йоркской биржей в Москве, мы, не всегда еще понимая суть, старались вникнуть в частности, то есть постоянно задавали вопросы: "Какие компьютеры у вас стоят? Какое у них программное обеспечение?" На что американцы только плечами пожимали: "Да не забегайте вы вперед, не пытайтесь сразу же делать какую-то высокую технологию при отсутствующем предмете торгов". Что не в том суть, какие у вас там стоят компьютеры, с каким они обеспечением у вас стоят, а главное, чтобы у вас бумаги продавались и покупались по справедливой цене.

*Вопрос:* А почему они так рассуждали?

*Ответ:* Ну, понимаете... у нас отсутствует предмет торговли. У нас нет рынка ценных бумаг, и наши представители пытались по наиболее простому пути пойти, потому что, еще не понимая сути проблем, начинали лезть в частности, то есть спрашивать: "Какой у вас экран стоит? Какая информационная система?" То есть вещи, которые не являются существенными...»



Легкость и беззаботность западной жизни, обеспечиваемая новейшими техническими чудесами, неразрывно связывалась с представлением о моральном совершенстве людей Запада:

«Многие вещи там, на Западе, решаются проще. Во-первых, легче сообщение. Куда угодно можно позвонить и все запросить, и нет проблем. Я позвонил и сказал: "Я у тебя покупаю партию товара. Поставляй". И все. И совсем не обязательно оформлять договор, оговаривать штрафные санкции, как у нас...»

### Гедонизм и совершенство

Восприятие развитого общества теми, кто в середине 90-х годов только начинал забывать о повседневном потребительском дефиците, в терминах беззаботности, отсутствия проблем, гармонии интересов, красивой и респектабельной жизни можно попытаться отнести к разряду образов потребительского рая, *wishfulfillment*, *pays de Cocagne* — места удовлетворения всех материальных потребностей и желаний. Эта интерпретация образа Запада может быть подсказана такими, например, рассуждениями российских западников, достаточно часто встречающимися в их дискурсе:

«Например, зарплата безработного в Финляндии — пособие порядка пяти тысяч марок. Чтобы прокормить семью из четырех человек, просто прокормить, ну, экономно, по их масштабам

экономно, там, с мясом, с маслом... просто есть ананасы и бананы не каждый день (хотя это норма жизни — есть тропические фрукты), это значит тратить две с половиной тысячи марок».

Для интерпретации идеального образа Запада в России как образа *pays de Cocagne* есть более веские причины, чем поверхностная аналогия. Дело в том, что образ Запада как потребительского рая был важным аспектом полемики западников и антизападников. Если последние пытались свести образ Запада к потребительскому раю, чтобы обвинить западников в «бездуховности» и продаже «русской идеи» за «материальные блага западной цивилизации», то первым отождествление Запада с *pays de Cocagne* казалось опасной вульгаризацией самой идеи западничества, точнее, ее версией, свойственной «непросвещенным» слоям общества, на протяжении всего советского периода третируемых интеллигенцией за бездуховность, склонность к гедонизму и тому подобное. Поэтому западникам всегда было важно дистанцироваться от этой вредной иллюзии «плебейского сознания», извращающей их идеал. Способом дистанцироваться было обличение тех, кто подменял идеальный образ Запада образом потребительского рая.

Чтобы посмотреть, как это делают сами интеллектуалы-западники, приписывая чуждый им образ Запада «народному сознанию», обратимся к статье «Западничество как проблема русского пути», опубликованной в «Вопросах философии», журнале, много внимания уделявшем в 90-е годы проблеме соотношения России и Запада.<sup>19</sup> Ее автор В. Кантор пишет: «Настоящее западничество — это

вера культуры (русской) в свои силы, в то, что, научившись (на Западе), она окажется способной к состязанию, соревнованию с Западом, не стараясь, однако, навязать ему свою волю... Псевдозападничество — это отношение к Европе как к некоему сакральному чудо-месту, откуда можно взять "готовый результат" — мышления ли, техники ли, с тем, чтобы утвердить свое первенство над миром».

Позиция автора здесь предельно ясна: не надо гоняться за миражами и предаваться несбыточным иллюзиям о западной жизни. Нельзя также бездумно следовать агрессивным призывам как анти-, так и лжезападников. Чтобы достичь равенства с Западом, надо не слепо подражать ему, но учиться у него, творчески трудиться ради достижения западной жизни в будущем. При этом автор не мыслит судьбу России без воплощения в ней идеального образа Запада. В противном случае Россию ожидают мрачные времена: «Но встает серьезнейший и даже роковой вопрос: хватит ли у нас терпения и выдержки, силы и прилежания самим строить цивилизованное общество, не захотим ли мы снова просто отобрать имущество у соседа, иными словами, надолго ли этот поворот умов на Запад или это временное помутнение разума у народа, изверившегося в коммунизме и православии? Не пройдет ли и вера в Европу? Что тогда? Даже подумать страшно». Главное препятствие, могущее помешать воплотить в России идеальный образ Запада, это, с точки зрения автора, представление о Западе как о потребительском рае. Тождество между идеальным образом Запада и «потребительским раем» Кантор приписывает «народному сознанию»: «Сегодня манит

новый мираж с Запада — "потребительского общества". Желание жить не хуже соседа — стимул, конечно, сильный». Присущая «массовому сознанию» идея «потребительского рая» извращает идеальный образ Запада и создает вредную иллюзию, что этот «рай» может быть достигнут без труда.

Однако, начиная описывать, как должны, в соответствии с его идеей, видеть Запад массы его соотечественников, Кантор оказывается не в состоянии элиминировать свойства идеального образа и свести его исключительно к идее достижения материальных благ. Идеальный образ сопротивляется воле автора: попытка рассказать о нем в терминах «потребительского рая» лишает повествование всякого правдоподобия и узнаваемости как для самого автора, так и для его читателей. Поэтому Кантор оказывается вынужденным отойти от предложенной им схемы: «Кряхтя и постанывая, народ идет за нынешними демократами, справедливо ругая их при этом, но идет. Потому что за этими демократами — Запад, чистая и сытая западная жизнь, и, надо, наконец, осмелиться это сказать — вековая российская мечта стать "столь же цивилизованными, как Запад"». Еще через несколько строчек Кантор признается, что привлекательным «для народа» в западничестве оказались отнюдь не в первую очередь материальные ценности: «Именно за лозунгами западничества — демократия, частная собственность, свобода — двинулась наиболее активная часть общества, определенное народное движение». Попытка приписать «народному сознанию» образ Запада как потребительского рая заканчивается полной неудачей. В образе Запада, описываемом в пблшй неудачей: в ооразе запада, описываемом

автором как массовое представление, на первый план выступает то, что дорого в нем и ему, и его читателям, а именно «идеальное общество», «настоящая жизнь». Напротив, «жареные рябчики» плебейского гедонистического рая оказываются второстепенной деталью этого образа. Гротеск используется для того, чтобы воззвать к «реализму» в мечте о Западе, к необходимости сдерживать фантазию, влекущую мысль в пространство идеального образа: «Сейчас кажется даже, что втайне каждый в нашей стране подозревал, что настоящая жизнь, подлинная справедливость, короче — идеальное общество находятся "где-то там", а уж дальше следовало типично российское представление об идеале: "текут молочные реки с кисельными берегами", а "жареные рябчики сами в рот падают". И стоит только нам отказаться от идеи о своем первородстве, как заживем сразу не хуже, чем там: мечта немедленно должна воплотиться в явь. Видимо, и наши демократы представляли себе ситуацию примерно так — привезенные с Запада по гуманитарной помощи продукты сразу улучшат нашу жизнь. Жить, однако, стало хуже, тяжелее...».

Интересно отметить, что стремление приписать идею потребительского рая «народному сознанию» в качестве единственного доступного ему способа помыслить совершенство, столь типичное для прозападнической интеллигенции, имеет давнюю традицию. Уже древнегреческие поэты издевались над этим единственным доступным толпе представлением о блаженстве, хотя, как кажется, оснований для этого у них было не больше, чем у российских интеллектуалов-западников.

Дело в том, что «страна обилия», как называет этот комплекс представлений В. Я. Пропп, появляется как самостоятельная тема прежде всего в авторской сатире, высмеивающей «народное сознание». В тех случаях, когда в сказках или легендах мотивы страны обилия становятся главным сюжетом повествования, они носят исключительно сатирический, гротескный и — прежде всего — моралистический характер.<sup>20</sup> Такое повествование чаще всего оказывается посвящено рассказу о герое, который, прельстившись «скатертью-самобранкой», гибнет или едва спасается от волшебного изобилия плодов. Мораль таких сюжетов проста и обусловлена той функцией, которую страна обилия призвана выполнять: вот что бывает, когда средство достижения цели или ее условие существования превращается в самоцель.

Чрезвычайно популярная в фольклоре, тема страны обилия, очевидно, может выступать лишь фоном, имеющим строгое функциональное назначение: аранжируя другие сюжетные конструкты, она как раз и создает условия, благодаря которым удается изъять из рассказа о блаженстве все «материальное», все то, что в состоянии, в привычной ситуации земной жизни, разрушить совершенство. Страна обилия позволяет «рационально» объяснить, при каких условиях совершенство мыслимо и возможно.

Точно так же и в образе Запада, одним из способов рационализации<sup>21</sup> которого может оказаться тема обилия, она никогда не существует сама по себе и не образует самостоятельного дискурса. Вернемся к прерванным нами рассуждениям директора дистрибьютерской фирмы и посмотрим, что в его рассказе, начавшемся описанием

потребительского рая, является неотъемлемыми чертами западного общества:

«В лучшие годы социализма такого не было. Вы приезжаете, выходите из машины, машину не запираете, ключ оставляете в замке зажигания. Входите в дом, в доме все двери открыты. Замки есть, но ими никто не пользуется. Это же коммунизм!!! Понимаете?!»

Оборотной стороной потребительского рая оказывается полная моральная добродетель: честность, отсутствие воровства, доверие людей друг к другу и так далее. Изобилие выступает лишь как необходимое условие совершенства общества, «коммунизма», как — несколько архаично для 1993 года — называет его мой собеседник.

Идеальный образ Запада не сводим к идее потребительского рая, так же как описание Золотого века Гесиодом<sup>22</sup> или Вергилием не сводимо к *wishfulfillment* или *pays de Cocagne*. Идея изобилия выступает способом рационального истолкования возможности совершенства. Следующим шагом рационализации — то есть ответом на вопрос: как может быть достигнуто изобилие как условие существования совершенного общества? — оказываются более или менее изощренные теории, трактующие о таких способах. Изобилие, что типично для античной традиции, может быть даровано богами. Оно может стать результатом честного труда, как считают респонденты У. Виндиха, объясняющие таким образом происхождение Золотого века Швейцарии<sup>23</sup> (излишне говорить о том, что подобные объяснения всегда находились в сердце социалистических теорий). В дискурсе российских западников именно такие способы рации-

онализации совершенства по понятным причинам встречаются крайне редко. Зато важным способом рационализации совершенства для них оказывается идея научности. Мои собеседники постоянно говорят о том, что в «основе западного общества лежат научно проработанные методики», «строго выверенные научные системы» и тому подобное. Логика этой рационализации понятна: поскольку все западные люди морально совершенны и не способны на ложь, обман и другие непредсказуемые поступки, жизнь является прогнозируемой и поддается описанию строгими научными законами. В этой рационализации нельзя не услышать голоса российских социальных наук, как в начале 90-х годов, так и сегодня приверженных позитивистскому пафосу. «Научная организация общества» выступает гарантом совершенства, вытесняющим в сферу случайности все, что способно противоречить идеальному образу.

«Там обман встречается редко, хотя, наверное, тоже встречается, но вся система построена таким образом, и самые жесткие научные принципы лежат в основе этой системы, что нельзя обмануть людей, которые тебе деньги доверили как специалисту. Специалист ведь и должен честно консультировать и профессионально советовать, так что там я как потребитель могу быть уверен, что мне не подсунут какое-то барахло», — говорит директор биржи.

Неразрывность морального и эстетического совершенства в видении Запада проявляется и в том, что овладение чудесами техники и искусством бизнеса выступает как

необходимое, но далеко не достаточное условие воплощения в России идеального образа Запада. Многие из моих респондентов сокрушенно выражали сомнение в том, что овладение всеми техническими навыками и новшествами способно воспроизвести Запад в России, на том основании, что русские лишены необходимых в совершенном обществе моральных качеств. Поэтому многие респонденты считали, что совершенству западной жизни угрожает появление на Западе грешных российских бизнесменов, несмотря на то, что эти последние могут там преуспеть именно в силу своей нечестности и непорядочности:

«Вся государственная система построена у нас на том, что человеку должно быть плохо. А поскольку ему делают плохо, он думает, как бы себе сделать хорошо. А когда ему еще делают хорошо, то ведь совсем хорошо, правда? Ну, я думаю, что там будет работать проще потому, что лозунг там такой: "Живи и жить давай другим". Другое дело, что я не уверен в том, что мы, живя сами там, будем так радостно давать жить другим. Я подозреваю, что это как раз и будет главной проблемой».

В то же время магическое пространство Запада способно в силу простого пребывания в нем избавить русского человека от недостатков, имманентно присущих ему на родине. По словам одного журналиста, «если русского человека пересадить в Нью-Йорк, то он бросит пить и курить и будет много и методично пахать».

Конечно, по сравнению с Западом Россия не выдерживала никакой критики. Все в ней казалось эстетически

убогим, грязным и так далее. Это было столь очевидно моим собеседникам, что сама возможность вопроса об отличиях России и Запада повергала их в недоумение.

«Ну что вы спрашиваете? Ну разве не ясно, чем западный ресторан лучше советского? Чем отличается западное казино от нашего? Чище, интеллигентней, культурнее», — изумляется мой собеседник-бизнесмен.

Эстетическое убожество России должно исчезнуть в будущем, когда российский бизнес и бизнесмены, став такими же, как западные, воплотят в России совершенство Запада.

«Когда я на них смотрю, я думаю: скорее бы они поделили всю эту собственность, они тогда скорее захотят стать респектабельными. Они захотят жить в чистом городе — к ним будут приезжать люди, — они сделают асфальт, они его выметут. Они захотят жить в красивом доме — они его отремонтируют. От этого будет хорошо всем, но ведь они же сами будут жить в этой чистоте и красоте», — считает журналистка.

В дискурсе моих собеседников образ современного западного общества, в котором отсутствуют какие бы то ни было отрицательные черты, предстает как воплощение будущего, которое они желали бы создать в России, будущее, в реальности и «настоящности» которого для России они не сомневаются.

Можно было бы предположить, что существование в сознании такого ничем не замутненного и весьма абстракт-

ного представления о совершенстве жизни и человеческих отношений идеала, далекого от реальности, должно либо вообще мало влиять на повседневную жизнь носителей подобного образа, либо оказывать исключительно положительное воздействие на их деятельность и психологическое состояние. Разве плохо иметь образец для подражания, образ светлого желанного будущего? В дискурсе стойких западников, переживших к сегодняшнему дню и пик популярности, и падение западных идеалов, до сих пор встречаются рассуждения о том, что западное общество, несмотря на его отдельные недостатки, должно оставаться идеальной моделью, поскольку это будет способствовать приближению российского общества к совершенству западного.

Однако стремление увидеть будущую Россию такой, как Запад, привело в действие механизмы сознания, чреватые разрушительными последствиями для идентичности адептов западничества. Неспособность создать своим приверженцам новую позитивную идентичность, поиск которой и привел массы постсоветских граждан в лоно западничества после краха коммунистического режима, — главная проблема, с которой столкнулось новое российское западничество. Со своей стороны, непонимание природы идеализации Запада лишило западничество возможности оставаться значимой силой на пространстве российской политики.

Возникновение идеального образа Запада можно назвать отправной точкой кризиса идеологии западничества, источником противоречий, выйти из которых эта идеология оказывается сегодня не в состоянии. Создавая эксис-

тенциальную пропасть между идеальным образом и его носителем, между совершенством Запада и несовершенством России, идеальный образ Запада порождает психологический дискомфорт, стремлением освободиться от которого отчасти и вызван наблюдаемый сегодня националистический крен. Но, будучи антиподом западничества, сегодняшний псевдонационализм унаследовал его структурные проблемы. Он не в состоянии обеспечить своим адептам то, чего им так не хватает сегодня, а именно позитивную идентичность. И причины этого лежат не в идеологии национализма или западничества как таковых. Мир пережил эпоху, когда национально-государственная принадлежность создавала своим адептам, не предполагавшим возможность катастрофических последствий, позитивное самосознание. Идея национального, как и идея центра мира, уходит в прошлое. Мир все больше превращается в скопление равнозначных провинций, а идея национально-государственного единства в эпоху глобализации звучит архаичным фарсом. Новые условия рожают новые конфигурации идей и новое мироощущение. Стремление сохранить старые оппозиции неизменными способно толкнуть на путь иллюзий и разочарований, но не способно указать выход из лабиринта прошлого.

## «КАК ВЕСЬ ЦИВИЛИЗОВАННЫЙ МИР...»

### *«Наше чувство раболепства перед Западом»*

В начале 90-х годов существование идеального образа Запада создавало российским западникам ряд психологических проблем. Оно заставляло западников, в частности российских бизнесменов, априори признать, что между ними самими и западными партнерами пролегает огромная иерархическая пропасть, и считать это естественным положением дел.

«Нет, вы знаете, русский бизнесмен очень отличается от западного. Он родился в России, и это несмыслимое пятно он будет нести всю жизнь. Но может быть, ему удастся привыкнуть и хотя бы не слишком страдать от этого пятна», — так описывал эту ситуацию известный журналист-экономист.

В дискурсе бизнесменов чувство неполноценности проявлялось в частых заявлениях о том, что любой западный бизнесмен более значим как партнер, чем самый влиятельный и богатый соотечественник. И бизнесмены, и журналисты-экономисты постоянно описывали отношения с западными партнерами как отношения учеников и учителей, младших и старших, подчеркивая нера-

венство российских партнеров по сравнению с западными. Так, русский директор совместного предприятия говорил:

«Ну, конечно, мы еще учимся западному бизнесу, и мы стремимся воспроизводить навыки западного бизнеса в нашей работе... Вообще у нас, в России, издавна так повелось... Конечно, западные бизнесмены гораздо лучше знают бизнес, опыт у них гораздо больше, чем у нас, и, конечно, они нас учат».

Русские должны «готовить себя к сотрудничеству с западными партнерами» как к серьезному испытанию, как к экзамену.

«Мы должны всячески доказывать себя и готовить себя к сотрудничеству. Мы зачастую говорим, что они к нам не идут, но мы зачастую сами не готовы к сотрудничеству», — говорит директор банка.

Русские бизнесмены должны «дорастать» до сотрудничества с западными, западные партнеры «воспитывают» своих русских коллег:

«Не бояться ответственности— вот это он (западный содиректор совместного предприятия. —Д. Х.) воспитывает в нас».

Уже сам факт присутствия западных бизнесменов оказывает весьма сильное воздействие на поведение российских партнеров, подобно тому как присутствие учителя влияет на поведение учеников:

«Русские бизнесмены привыкли общаться не всегда вежливо. Да и трудно ожидать другого.

Конечно, если иностранец приехал, то тут можно постараться сдержаться и вести себя поприличней».

Принятие роли учеников в дискурсе моих собеседников-бизнесменов служит способом оправдания всевозможных ошибок.

«Мы тоже подвели уже достаточно много людей... Было, к сожалению, немало случаев в нашей практике, когда нам не удавалось выполнить наши обязательства... Мы совершили довольно много ошибок, но ведь это нормально, мы ведь учимся, мы ведь только начинаем работать в бизнесе», — объясняет мне директор фирмы, бывший сотрудник НИИ.

Роль учеников становится способом уйти от ответственности за свою настоящую деятельность, позволяя рассматривать ее как подготовительный этап для будущих деяний. Принятие роли младших (по сравнению с идеальным образом западного бизнесмена), роли учеников, иными словами, признание собственной инфантильности обещает носителю идеального образа призрачную надежду на то, что в будущем, когда период ученичества будет позади, он вырастет и станет точно таким же, как идеальный западный бизнесмен. Такая позиция, основанная на постоянном сравнении себя с идеальным образом, с неизбежностью ведет носителя идеального образа к признанию иерархической пропасти, фатально разделяющей российского бизнесмена и западного партнера.

Само собой разумеется, что такое видение себя, возникающее из сравнения идеального образа с собственным

несовершенством, неизбежно должно было порождать сильнейший психологический дискомфорт. Жалобы на чувство неполноценности перед лицом идеального образа переполняют рассказы респондентов.

«Знаете, у нас такой всегда был особый менталитет, мы привыкли считать, что если приезжает какой-нибудь англоговорящий, то это значит, точно крупный бизнесмен, что не всегда так», — комментирует журналист-экономист.

«Западные бизнесмены, с которыми мы здесь работаем, привыкли считать себя гораздо выше наших. Может быть, это так не только в коммерции, но и в политике, во всем... Если он иностранец, мы привыкли думать, что... Может быть, это так уж у нас повелось, что мы всегда считали их умнее, более опытными, что у них все лучше. Конечно, мы должны учиться у них, чтобы научиться западному бизнесу», — говорит директор совместного предприятия.

«Это все наше непреодолимое чувство неполноценности и раболепства перед Западом... Я имею в виду чувство, что если он иностранец, значит, он великий бизнесмен», — вторит ему журналист.

«Кого они, русские бизнесмены, могут здесь встретить из иностранцев? Только самых мелких людей, которые имеют абсолютно ложное представление о России, кто не способен понять психологию другого человека... Честно говоря,



тот образ врага, Империи Зла, в котором воспитаны они на Западе, что бы они ни говорили... Я, например, это знаю даже по эмигрантам, выходцам из хороших семей, которые были возвращены с отношением к нам как к людям второго сорта», — сокрушается другая журналистка.

Неудивительно, что это чувство неполноценности, порожденное сравнением себя с идеальным образом, может проявляться во всевозможных обвинениях и раздражении против западных коллег. Это и уже цитировавшиеся обвинения иностранцев в неспособности и нежелании «понять психологию другого человека», «понять русскую жизнь», это и критика западных партнеров за неготовность рисковать ради развития рыночной экономики в России, за их неумение и нежелание работать в трудных российских условиях и так далее.

Может быть, эта критика, вызванная необходимостью преодолеть априорное неравенство между идеальным образом и собой, способна разрушить идеальный образ Запада? Однако нетрудно убедиться в том, что она адресована западным бизнесменам, так сказать, опосредованно. Практически ничего не сообщая о западных бизнесменах как таковых, она направлена на их отношение к российским партнерам. В сущности, эта критика воспроизводит иерархические отношения, существующие между совершенством идеального образа и несовершенством его носителя. Именно в силу этого она не может изменить природу этих отношений. Эта критика направлена не на причину психологического дискомфорта — присутствие в

сознании идеального образа Запада, — а только на те последствия, которые порождает его функционирование в сознании. Российские носители идеального образа Запада не могут в глубине души не считать пренебрежительное отношение к себе со стороны западных партнеров верным и справедливым, несмотря на то что оно так их обижает: сравнение своего несовершенства с совершенством идеального образа доказывает правомерность такого отношения.

К этому следует добавить, что бывшим гражданам СССР, привыкшим считать себя обитателями мировой супердержавы, пришлось радикально переосмыслить не только свою идентичность, но и место России в мире. Так, директор биржи утверждает:

«Здесь, в России, будут строить такие иностранные предприятия, которые невыгодно держать на Западе, то есть предприятия с большими трудовыми затратами или экологически вредные производства. Это вскоре превратит страну в одну из стран Третьего мира... Ну, это нормальный путь развития, и он должен быть пройден... Меня такая перспектива не пугает совершенно. Конечно, должно быть создано соответствующее законодательство. Если это ведет к развитию рынка, то почему бы и нет? Невозможно же перескочить через определенные этапы развития».

Итак, чувство собственной неполноценности, психологический дискомфорт налицо. Как же справлялись носители идеального образа Запада с этим дискомфортом,

какие средства «психологической защиты» применяли они для того, чтобы снять, хотя бы отчасти, возникающее психологическое напряжение и обрести душевный покой?

### *Российская цивилизованность*

В дискурсе прозападнических средств массовой информации 80-х — начала 90-х годов слова «цивилизованность» и «цивилизованный» встречаются удивительно часто. Не менее типичны были они и для повседневной речи. Популярность этих слов кажется тем более странной, что они никогда не были в широком ходу в русском языке в доперестроечный период. Характерно, что слово «цивилизованность» отсутствует в ряде словарей русского языка.<sup>24</sup> К тому же слово «цивилизация», которое имело ограниченное хождение в языке доперестроечной поры, с начала 90-х годов как бы теряется в лучах славы своего родственника.

Как случилось, что слово «цивилизованность», еще недавно практически неизвестное, стало столь популярным в начале 90-х годов и почему именно оно, а не, например, слово «цивилизация», стало играть столь большую роль в дискурсе российских западников?

Сравним значение этих двух слов в русском языке. Без сомнения, они тесно взаимосвязаны, и слово «цивилизованность»,<sup>25</sup> производное от слова «цивилизация», должно было унаследовать ряд его значений.

Слово «цивилизация» неотделимо от имен таких классиков социальной теории, как Бокль и Гизо, Вебер и Дюркгейм, Шпенглер и Тойнби, чье интеллектуальное наследие сформировало «научное» значение этого понятия не

только в европейских языках, но и в русском языке. Поэтому неудивительно, что значение слова «цивилизация» часто совпадает в русском, французском и английском языках,<sup>26</sup> тем более что, даже будучи хорошо известным в России, слово «цивилизация» редко встречалось в русской разговорной речи. Оно традиционно принадлежало к лексике образованных слоев общества и обычно встречалось в научном дискурсе<sup>27</sup> (в то время как в английском и французском языках это слово в большей степени принадлежит повседневной речи). Но слово «цивилизованность» не имеет аналогов ни во французском, ни в английском языке.

Некоторую специфику понятию «цивилизация» в русском языке по сравнению с французским или английским придает то, что «материальная цивилизация» может быть противопоставлена «духовной культуре». Именно такое противопоставление сближает значение этого слова в русском и немецком языках. Если, как показал Н. Элиас,<sup>27</sup> слово «цивилизация» является своего рода самоназванием английского и французского общества, то в русском языке оно всегда относилось к чужой, «западной» цивилизации. В отличие от Германии, в России оно никогда не было выражением самосознания даже отдельных общественных групп. Короче говоря, оно никогда не было пригодным для того, чтобы описывать Россию «изнутри». Скорее, по отношению к русским оно всегда обладало некоторым дискриминационным оттенком.

«Западная цивилизация» традиционно противопоставлялась «русской культуре». Это противопоставление, порожденное бурными спорами западников и славянофилов,

нашло отголосок и в русской классической литературе.<sup>29</sup> Одним из поворотов этих споров стала оппозиция «западной цивилизации» и «русского варварства». И даже позднее, приобретя уничижительный оттенок в советском политическом дискурсе в отношении Запада, слово «цивилизация» не утратило своего дискриминационного характера для русских: в советское время обвинение в том, что на Западе считают Россию «варварским» обществом, было расхожим штампом. Реминисценции этого клише можно обнаружить в дискурсе российских русофилов и в 90-е годы:

«Можно ли противопоставлять Запад России как цивилизацию варварству, о чем твердили на Западе, а кое-кто повторяет и у нас? Уверен: это нечто более серьезное, чем заблуждение».<sup>30</sup>

Или:

«Они (западные бизнесмены. —Д. Х.) ощущали себя миссионерами среди язычников, которых нужно обратить в истинную веру и приобщить к цивилизации».<sup>31</sup>

Итак, слово «цивилизация», достаточно близкое по значению в русском и европейских языках, когда оно выступает как *terminus technicus* социальных наук, может означать противоположные вещи, когда покидает сферу столь узкого применения.

Теперь попробуем проанализировать семантический поворот, приведший к столь широкому распространению слова «цивизованность».

Между словами «цивилизация» и «цивизованность» существуют смысловые различия. «Цивилизация» обозна-

чает предмет, тогда как «цивизованность» указывает на достигнутое качество, а именно на «состояние цивилизованных». Поэтому обычно слово «цивизованность» употребляется в современном русском языке для того, чтобы обозначить достижения западной цивилизации, особенно в контексте идеи прогресса и теории модернизации. Чаще всего оно характеризует эстетические или поведенческие нормы, правила и стиль поведения, стиль жизни, вкус, чистоту, порядок.

«Русские бизнесмены неизбежно должны стать более культурными потому, что они уже стали бывать на Западе и они будут проводить там все больше времени... И постепенно они станут более или менее цивилизованными, то есть достигнут уровня, общего для всех бизнесменов западных. Но сейчас таких еще практически нет... Через пять лет российские бизнесмены должны приобрести цивилизованный вид и стать равными бизнесменам Европы или Штатов... Почему я говорю, что российские бизнесмены двигаются в направлении цивилизованности? Потому, что они стали обращать внимание на то, как они выглядят, они начали ходить чаще в парикмахерскую, стали консультироваться у визажистов, внимательнее относятся к своей физической форме», — считает журналистка, редактор отдела экономической газеты.

«Мы начали создавать цивилизованные условия для наших клиентов, чтобы они могли прийти в

банк без этой толкотни», — рассказывает директор банка.

«Цивилизованность» подразумевает стиль поведения, подчеркивающий самоуважение и солидность.

«Мы работаем на нашем собственном рынке. Если бы мы пытались работать, как эти мелкие предприниматели, которые носятся в поиске, как бы что-нибудь кому-нибудь продать... Но ведь мы же стремимся к цивилизованному бизнесу. У нас есть серьезные связи с предприятиями, которые покупают нашу продукцию. Работать на стабильной основе с солидным заказчиком — это для нас главное, а не бегать в поиске случайного заказчика», — таким видит «цивилизованный» стиль поведения в бизнесе директор дистрибьютерской фирмы.

Чтобы объяснить, что такое «цивилизованное поведение», мои собеседники достаточно часто используют слова «культура» или «культурный».

«Главное отличие русских бизнесменов от западных заключается в отсутствии хорошего образования и культуры. Потому что западный бизнесмен все это получает благодаря своей семье, благодаря тому, что он заканчивает престижный колледж или университет, и обычно он наследует семейный бизнес. У нас здесь, в России, только очень незначительное число бизнесменов могут быть, в некотором смысле, по некоторым параметрам, названы приближающимися к этому уровню», — говорит журналистка.

Понятие «культурный человек» всегда занимало важное место в самосознании интеллигенции. Оно подчеркивало поведенческое и образовательное превосходство членов этой группы, причем именно манеры, стиль поведения играли в нем далеко не последнюю по значимости роль. В высшей степени распространенное в разговорной речи, это выражение было синонимом слова «интеллигент» и в некотором смысле выражало самовосприятие интеллигенции и ее восприятие в обществе. Еще в 70-80-е годы этого выражения было бы вполне достаточно, чтобы передать тот смысл, который мои собеседники вкладывали в цитированные высказывания. Однако, будучи включено в понятие цивилизованности, это выражение приобретает особую функцию. Оно позволяет установить связь между эстетическими и моральными качествами и тем самым придать понятию «цивилизация» моральный оттенок. Выражение «культурный человек» оказывается в высшей степени подходящим для этой цели, поскольку оно отсылает не только к манере и стилю поведения, но и подразумевает определенный образовательный уровень, а именно образование рассматривается как средство «смягчения нравов».

«Они (чиновники, занимающиеся приватизацией. — Д. Х.) хотят видеть цивилизованного предпринимателя, хорошо образованного, прогрессивного человека, кто сможет быстро разбогатеть и, разбогатев, захочет стать цивилизованным человеком... Цивилизованный человек — это человек, который хочет жить в порядке... Такие бизнесмены быстро захотят стать respectable».

ными», — считает одна журналистка, по мнению которой «цивилизованность» таких бизнесменов в будущем проявится в благоустройстве города, наведении порядка на улицах и тому подобном.

Как мы видим, цивилизованный человек — это тот, кто не гоняется за деньгами, а серьезно и творчески относится к своей работе, для которого его профессиональная деятельность имеет самостоятельную, независимую от прибыли ценность. Это человек, получающий интеллектуальное удовольствие от творческого труда. Цивилизованным человеком не может быть тот, кто думает только о себе и не заботится об общем благе:

«Идеальный бизнесмен — это человек, который работает ради работы, а не просто ради денег, кто может и хочет улучшить не только свою собственную жизнь, но и жизнь той команды, которую он приручил, хочет, чтобы им лучше жилось. Он должен иметь прекрасное образование, неважно какое, но наверное, лучше все-таки экономическое. Он должен быть современным человеком, человеком цивилизованного мира».

Для обозначения тех, кто заботился об общем благе и видел в этом высшую моральную добродетель, традиционным в доперестроечные времена было слово «прогрессивный». Это слово, весьма распространенное в повседневной речи, возвращало к образу дореволюционной «прогрессивной» интеллигенции, поскольку в контексте культуры конца XIX — начала XX века оппозиция «реак-

ционер — прогрессивно мыслящий человек», то есть оппозиция приверженцев самодержавия и либерально настроенных слоев общества, была исключительно важна. Несмотря на навязчивое использование слова «прогрессивный» официальным советским дискурсом, оно, как и слово «культурный», до сих пор не имеет общепринятых отрицательных коннотаций. Так же как и выражение «культурный человек», выражение «прогрессивный человек» было интегрировано в понятие цивилизованности. Но чтобы ответить на вопрос, почему же это произошло, закончим анализ значений слова «цивилизованность».

Как видно из вышесказанного, «цивилизованность» обозначает в первую очередь высокие моральные и эстетические качества. Именно таково главное значение этого понятия. Но в отличие от идеального образа Запада, в котором моральный и эстетический аспект оказываются во едино слиты в совершенстве и неотделимы друг от друга, в категории «цивилизованность» моральные и эстетические качества не обязательно подразумевают друг друга и не обязательно неотделимы друг от друга. Напротив, эта категория позволяет акцентировать любое из них, и в ее рамках оказывается возможен перенос акцента с одного качества на другое, как мы наблюдали на примере понятия «культурный человек».

Другая группа коннотаций этого слова обозначает «высокий/передовой уровень технологического развития». Однако в слове «цивилизованность» нет ни малейшего негативного оттенка по отношению к достижениям технической цивилизации, оттенка, который оно приобретает, например, в результате противопоставления цивилизации

и культуры у Шпенглера или у Бердяева. Напротив, понятие цивилизованности подчеркивает, что технологический прогресс является проявлением творческого духа и важной основой для позитивного развития общества. Это значение связано с эстетическим аспектом понятия «цивилизованность», связывающим высокий уровень технологического развития общества с качеством жизни, которая становится «легкой» и приятной благодаря достижениям технического прогресса:

«Здесь, в России, все, что есть, принимает совершенно нецивилизованные формы. Это у нас всегда так, когда мы пытаемся перенимать западный опыт. Нашим бизнесменам не хватает фантазии. Они могут без конца повторять одну и ту же операцию, только с разными товарами, и они это делают на очень примитивном уровне. Цивилизованный бизнесмен — это тот, кто изобретает новые нестандартные ходы, это творческий человек».

Позитивное моральное значение понятия «цивилизованность» позволяет включить в него представление о непогрешимости и точности научного знания, которое становится основой совершенства человеческих отношений:

«Западный бизнес — это своего рода братство. Ротари — движение, основанное на христианских принципах, — выверено точнейшими научными методиками... В России ничего этого не существует».

Или:

«Доверие в бизнесе может основываться только на глобальной базе данных, без этого наш бизнес никогда цивилизованным не станет».

В свою очередь, указание на последние достижения в области науки и техники, на «современность» связано с идеей о высоком уровне экономического развития общества вследствие эффективности рыночной экономики.

«Конечно, сейчас идет процесс перехода к цивилизованным экономическим отношениям, и Петербург может стать примером развития экономики нового типа для страны», — говорит директор банка.

Цивилизованность может быть противопоставлена советской системе как экономически отсталому обществу: «Сейчас вы все можете купить в нашем городе, все, что душе угодно, и единственная проблема, которая при этом возникает, это, как и во всем цивилизованном мире, где взять денег, чтобы все это купить. Но проблемы, где "достать", которой раньше было озабочено все население бывшего Советского Союза, больше не существует».

В понятие «цивилизованность» входит также представление о социальном порядке, противопоставленное беззаконию и насилию:

«Цивилизованность означает открытость в делах, бизнес, который не противоречит закону, независимо от того, хорош этот закон или плох. И мы уже начинаем так работать с нашими клиентами, работать на доверии».

Специфический оттенок этого значения состоит в том, что управляемый законом цивилизованный бизнес противопоставляется рэкету и мафии. Мои собеседники не пытались скрыть, что предпринимательская деятельность на пространствах бывшего Советского Союза и даже деятельность, осуществлявшаяся за его пределами бывшими советскими гражданами, контролировалась различными преступными группировками. «Крыша», обеспечивающая «услуги безопасности», могла быть сформирована самим бизнесменом из штатных сотрудников милиции, а могла быть предоставлена «братвой». Как бы то ни было, эти «службы» функционировали одинаково: они оплачивались бизнесменом и осуществляли насилие в интересах «хозяина» в конфликтных ситуациях. Вот как один директор крупной фирмы описывал это положение дел:

«Сейчас в бизнесе явно или неявно идет завязка с мафиозными структурами, причем надо понимать, что это такое. Это не значит, что директор фирмы начинает дружить с "директором банды". Дело не в том, что мы дружим с бандитами... Дело в том, что нам приходится с ними знакомиться... Мы никому не платим (фирма имела собственную охрану. —Д. Х.), но в какой-то мере это тоже поддержка бандитов, я себе в этом отчет отдаю. Вместо того чтобы загонять их в угол, нам приходится с ними считаться: они нас не трогают, мы — их... В этом тоже выражается связь... Милиция такой фирме, как наша, не может быть опорой».

Конечно, необходимость «считаться» с рэкетирами, не могла не уязвлять самолюбие моих собеседников-бизнесменов. Она была вызовом их чувству собственного достоинства, заставляя их признаваться, что они вынуждены «платить дань» более сильному и не могут ничего противопоставить насилию, кроме насилия. В дискурсе моих собеседников выражение «нецивилизованный бизнес» достаточно часто служит прямым указанием на рэкет, позволяя не упоминать его непосредственно. Впрочем, общепризнанность этого значения слова «цивилизованность» не нужно преувеличивать. Как выразился один журналист, «цивилизованный бизнесмен — это не обязательно тот, кто действует строго в соответствии с буквой закона».

Теперь, завершив анализ главных аспектов понятия «цивилизованность», рассмотрим, как это понятие функционирует в дискурсе. Главная функция этого понятия состоит в том, чтобы приписать какому-либо субъекту положительный — моральный или эстетический — предикат, как это эксплицитно сформулировал один бизнесмен:

«Цивилизованный стиль работы — это означает, что у нас все хорошо организовано, что мы работаем только с хорошими фирмами, продаем только хорошую электронику».

Вместе с тем присутствие (или отсутствие) в дискурсе слова «цивилизованность» может указать на отношение к Западу. Новые западники, в том числе и мои собеседники, постоянно употребляли это слово (тогда как антизападниками оно если и употреблялось, то в основном иронически).

Идеальный образ Запада, рассмотренный как категория, рестриктивен: членство в нем открыто только для объектов, являющихся морально и эстетически идеальными. Напротив, вхождение в категорию «цивилизованность» возможно по частичному основанию: достаточно обладать каким-то одним положительным моральным или эстетическим качеством. Это видно весьма отчетливо на примере мафии, которая тоже может быть «цивилизованной»:

«Ну, бизнес-клубы должны быть закрытыми, чтобы люди не стеснялись там выпить и дурака повалить каким-то образом, и мафия должна если и присутствовать, то в цивилизованном виде, а не в виде лысых, мордастых ребят».

Приписав самому себе положительный предикат — вежливость, хороший вкус, воспитанность, честность и так далее, — носитель идеального образа как бы приобретает право почувствовать себя «цивилизованным человеком». Создавая иллюзию приближения к идеальному образу Запада, категория «цивилизованность» служит в дискурсе новых западников медиальным членом между совершенством идеального образа и несовершенством их собственного бытия. Слово «цивилизованность» позволяет носителю идеального образа Запада не указывать прямо на несовершенство России по сравнению с Западом, замаскировать оппозицию России и Запада, но в то же время говорить о Западе, ощутить себя причастным к западной жизни. Россия тоже может оказаться принятой, хотя бы по частичному основанию, «в цивилизованный мир». Опосредуя жесткую оппозицию совершенства идеального образа и

несовершенства его носителя, слово «цивилизованность» скрадывает существующую между ними иерархическую пропасть и хотя бы отчасти снимает чувство неполноценности при сравнении с идеалом.

Понятие «цивилизованность» вобрало в себя значения слов «культурный» и «прогрессивный», ибо ни одно из них, несмотря на сходство их денотативных смыслов, не было способно смягчить болезненную для западников оппозицию между Россией и Западом. Слово «цивилизация», передавшее некоторые из своих значений понятию «цивилизованность», тоже не могло выполнить эту роль, поскольку традиционно выступало переформулировкой оппозиции России и Запада. «Цивилизация» — это Запад, «цивилизованность» возможна и в России.

Психологическое напряжение, вызываемое существованием идеального образа Запада, снимается средствами дискурса. Болезненная оппозиция совершенства идеального образа и несовершенства его носителей несколько смягчается благодаря дискурсивному медиальному члену — понятию «цивилизованность». Это понятие позволяет носителю идеального образа тешить себя иллюзией, что лично он приближается к своему идеалу благодаря тем положительным качествам, которые он сам приписывает себе.



## ЭТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ОБРАЗ ЗАПАДА

В 80-90-е годы советская этика, как и другие аспекты коммунистической идеологии, была подвергнута тотальному отрицанию. Пафос разоблачения «социалистической морали» превратил эту последнюю в структурообразующее ядро той новой системы представлений, которая возникла из ее отрицания. Вместе с тем важнейшим фактором, позволившим поставить под вопрос основные постулаты советской этики и легитимизировать новые нравственные принципы, рождающиеся из ее отрицания, стал идеальный образ Запада.

Формирование нового «этического консенсуса» неизбежно отставало как от складывания западной идеологии в целом, так и от развития российского общества постперестроечных лет. Для того чтобы новые практики и новые этические проблемы, рожденные ими, могли быть осмыслены, должен был накопиться определенный опыт. Процесс формирования нового консенсуса в области морали еще и сегодня далек от завершения, так что мы в состоянии лишь отметить некоторые тенденции, отчетливо проступившие в этой области в 90-е годы. Для понимания этих тенденций особенно характерны отношение к деньгам и понимание соотношения лично-

сти и общества — темы, которые, судя по материалам интервью, были чрезвычайно психологически значимы для моих собеседников.

Проблема соотношения личности и коллектива была одной из важных тем скрытой полемики советской интеллигенции с коммунистическим режимом. При советской власти, в особенности в 70-80-е годы, интеллигенция решительно отказывалась принять идею подчиненности личности коллективу, идею, не без оснований рассматривавшуюся ею как покушение на самые основы ее идентичности. Пересмотр «официальных» советских представлений о соотношении личности и коллектива и о деньгах как о «средстве эксплуатации человека человеком» казался в конце 80-х годов необходимым условием успеха рыночной экономики в России — главного средства достижения идеального образа Запада.

### *О «не возвышенном»: интеллигенция и деньги*

Мы сосредоточимся на анализе понятия денег, а не богатства потому, что на исходе перестройки именно представления о деньгах претерпели наиболее радикальные изменения. При советской власти специфика восприятия богатства — традиционно важной категории культуры едва ли не для любого общества — состояла в том, что из понятия богатства было практически полностью изъято представление о деньгах и о капитале. Конечно, это не означает, что советское общество может быть рассмотрено как «традиционное». Богатство, тождественное личному имуществу, иногда могло достаться по наследству или — чаще — быть получено благодаря определенному посту и

так далее. Однако, не вступая в открытый конфликт с уголовным кодексом, богатство нельзя было превратить в капитал и преумножить с помощью предпринимательской деятельности. Такого рода практика, естественно, не вообще отсутствовала при советской власти. Но она отнюдь не была разделенным опытом интеллигенции. Только с возникновением рынка на пространствах бывшего СССР деньги, которые обычно для советской интеллигенции означали зарплату — главный источник ее существования, — приобретают новое качество. Именно отношением к капиталу — деньгам, которые можно «делать», которые «крутятся» и «работают», отношением к возникающим в этой связи моральным проблемам были озабочены мои собеседники.

У многих западников, словом и делом отстаивавших рыночные реформы, сохранилось восприятие денег, усвоенное за школьной партией. Впрочем, в своих собственных взглядах респонденты часто не узнавали клише советской идеологии, которые, будучи осознаны в качестве таковых, решительно отвергались ими. Во взятых мною интервью немало подобных примеров. Так, по словам редактора экономического отдела одной из самых популярных газет Петербурга, «на наших глазах... воры... нагнали свой начальный капитал, потому что в основе всякого капитала лежит грабеж». Однако чуть позже, размышляя о том, как лучше пропагандировать бизнес и бизнесменов в прессе, она скажет:

«Если печатать на страницах газет, что предприниматель Боровой — это хороший человек, потому что он заработал 50 миллиардов, то это

вызовет только реакцию раздражения и отторжения, потому что у нас нет традиции воспринимать делового человека как положительного героя... Ведь у нас генетически уничтожена память о русском купце, который на благо Родины что-то делал...»

Последние слова становятся понятны в контексте следующего рассуждения респондента о цели экономических реформ:

«...Они <бизнесмены> должны выходить на такой уровень, когда они смогут сделать хорошо всем. А иначе зачем мы все эти экономические реформы делаем? Чтобы появилось много богатых людей, которые бы сделали хорошо всем».

Не в меньшей степени, чем клише советской политической экономии, моим собеседникам было свойственно представление о деньгах как о предмете, недостойном внимания порядочного человека, представление, характерное для традиционной системы ценностей советской интеллигенции. Оно присутствует даже в дискурсе самых молодых среди моих собеседников, еще не достигших тридцатилетнего возраста, бизнесменов из числа бывших инженеров. Они стремились подчеркнуть, что на них лично не распространяется в принципе неизбежная, по их мнению, связь между стремлением делать деньги (то есть заниматься бизнесом) и такими отвратительными пороками, как жадность или скупость. «Я сам не жадный, мне на деньги плевать, это для меня — средство достижения цели», — поясняет один из них, двадцативосьмилетний владелец

директор брокерской фирмы. Ассоциативная связь «капитализм — делание денег — жадность — скупость», с детства вошедшая в сознание, оставалась для него составной частью понятия денег. Так, спросив моего собеседника о том, когда он впервые услышал о бизнесе, я узнала:

*«Ответ:* Давным-давно. Есть такой писатель Носов. «Незнайка на Луне», знаете?

*Вопрос:* А что же там про бизнес?

*Ответ:* А вот что. Прилетел Незнайка с Пончиком на Луну. Там внутри крутится шарик, на котором живут коротышки, и там капитализм. Имена даже у них такие — Скуперфильд, Клопс-фон-Жлобс. Ужасные люди для детей: нос в бородавках, жадные, лысые, высохшие от жадности. То есть отвратительное впечатление. Что такое бизнес, я тогда не понимал, но представление такое было. А по-настоящему начал я понимать, что такое бизнес, когда начал работать в 1991 году».

В более отрефлектированной форме негативное отношение к деньгам в дискурсе моих собеседников отражалось в рассуждениях о неизбежно криминальном характере делания денег. Об этом много и охотно говорят как бизнесмены, так и журналисты. Вот как, например, критиковала политику «Коммерсанта» главный редактор одной из питерских экономических газет:

«Деньги при нашей экономике можно было иметь только благодаря спекуляции... "Газета для

богатых" — для нас это нонсенс, потому что долгое время в этой стране порядочный человек богатым быть не мог. То есть такая газета настроена на людей аморальных».

Интериоризация подобного отношения к деньгам была важным элементом существовавшего при советской власти «социального договора». Интеллигенция приписывала этому постулату советской этики источники, которые придавали ему статус внутренней, корпоративной ценности, обеспечивая тем самым безусловную легитимность. Именно поэтому многие элементы этого старого отношения к деньгам сохранились в сознании моих собеседников. Пренебрежение к деньгам было не только метафорой свободы творческого духа, но и маркировало одну из важных границ интеллигенции как социальной группы, отделяя ее от «сферы обслуживания». Отголоски традиционно презрительного отношения к «торгашам» («Я, допустим, помню, как мне мама с папой, приходя на рынок, показывали на продавцов: "Вот спекулянты проклятые!"» — вспоминал один бизнесмен) постоянно звучат в интервью моих собеседников-бизнесменов, продолжающих активно противопоставлять себя этой среде. Противопоставление своих ценностей «низменным», «мещанским», «обывательским» ценностям «работников торговли» служило важным источником позитивной идентичности советской интеллигенции, напоминая ей о ее высокой общественной миссии и хотя бы отчасти искупая ее постоянные грехопадения с советской властью. В то же время укорененность такого отношения к деньгам и личному обогащению своеобразным способом демонстрировала

лояльность по отношению к режиму, отводя, хотя бы отчасти, обвинения в продажности и мелкобуржуазности, обычно приписывавшихся интеллигенции большевистским дискурсом.

Пренебрежительное отношение к деньгам воспринималось как завет классической русской литературы XIX века. Вот что говорит по этому поводу одна журналистка:

«Русский человек, настоящий интеллигент, привык больше думать о смысле жизни, чем работать, получать за это деньги себе на пропитание. Это, наверное, славянский менталитет. Для него (русского интеллигента. — Д. Х.) это нечто... из глубины идущее, из XIX века. Деньги для него — нечто непристойное, не возвышенное... Поэтому он вообще должен делать над собой усилие, чтобы думать о хлебе насущном. Он борется с собой, чтобы заработать эти деньги, стать бизнесменом. Приказчики или купцы не составляли какой-то уважаемой части общества. Это всегда были мещане, у которых было больше денег, но это были не уважаемые люди. Ведь у нас эта погоня за чистоганом пропагандировалась в русской литературе как вещь дурного тона, и вряд ли это привьется когда-нибудь».

### *Россия: правила игры*

Возникновение рыночных отношений не могло не стать вызовом традиционному интеллигентскому отношению к

деньгам. Осознание новой власти денег, отсутствие опыта защиты от этой власти, неподготовленность к встрече с ней застали моих собеседников врасплох. Они с удивлением констатируют, что, вопреки представлению о рынке как о главном гаранте достижения совершенства Запада, деньги не всегда ведут к совершенствованию личности:

«Люди пьянеют от денег. Вместо того чтобы становиться лучше, они начинают думать о собственном материальном благополучии, и тем самым они свой крах как бы предрекают», — говорит журналистка.

Мои собеседники оказались не готовы к тому, что деньги как таковые, не опосредованные служебным положением, социальной и политической властью, не воплощенные в конкретные материальные блага (не забудем о потребительском дефиците как о хронической проблеме советского общества), могут обладать властью над человеческими судьбами и отношениями. «Каждый, кто заработал, проходит испытание деньгами», — вспоминает свой первый опыт вступления в бизнес тридцатилетний бизнесмен, бывший инженер-физик. Он продолжает:

«Вот, скажем, я знаю людей, которые по жизни друзья, даже работали вместе. Но как только бизнес начинается, первые финансовые проблемы, первые деньги заработали — враги. И ведь это вопрос, что для человека важнее — сохранить друга... или хапнуть побольше денег».

Конечно, это не значит, что до начала рыночных реформ между советскими людьми не бывало финансовых конфликтов. Однако подобные, вполне наивные, размышления переполняют рассказы респондентов. Они отражают недоумение от появления в жизни нового статуса денег. Смятение и растерянность перед этим новым статусом, или качеством, денег хорошо видны в следующем рассуждении молодого бизнесмена:

«В какой-то момент в погоне за деньгами, бывает, ведешь себя жестко. Кто-то виноват, кто-то не виноват, но идут неустойки. Это приводит к тому, что ты не всегда себя хорошо чувствуешь. Бывает, что, выходит, ты человека вроде как обманул, и он явно будет иметь за это неприятности. И вот деньги, деньги, деньги, и вот в какой-то момент человек о душе все равно будет думать. Я знаю наверняка, точно знаю, что будет. Если он не будет думать о душе, то, не знаю, может, убьют его, может, он останется один... То есть после работы, в своем душевном мире, немножко... Может быть, церковь, может быть, какая-то благотворительность. Много грязи в бизнесе, много, да... Наверное, ее везде много, но вот человек грешит, и все равно он должен эти грехи смывать, что ли... С другой стороны, у нас как-то здесь народ в основном такой пока: понятия о бизнесе мало, и желание урвать, побыстренько заработать, без знаний, нахрапом, желание просто задавить кого-то все равно преобладает. Я не хотел бы о своей стране говорить

как-то по-хамски, но мы так живем пока, так привыкли. Может быть, техническая, творческая интеллигенция сегодня так не общаются... Люди должны заработать, люди должны понять свой вес, но люди должны при этом вспомнить, что деньги — это не только деньги, это еще и человек».

Первое, что бросается в глаза в этом отрывке, — это психологический дискомфорт, испытываемый моим собеседником от отсутствия общепризнанной и очевидной для него моральной оценки тех проблем, которые возникают в отношениях между людьми в процессе «делания денег». Он находится в смятении по поводу того, где пролегает грань, за которой начинается аморальное поведение, «грех», как он выражается, и каковы те этические нормы, которые регулируют отношения в сфере бизнеса. Ссылка на взимаемые с невиновных неустойки касается ситуации, когда выполнение определенных формальных договоренностей может привести к обогащению одного партнера за счет краха другого, который лично никак виноват в невыполнении взятых на себя обязательств, поскольку вина за невыполнение договоренностей лежит на третьих лицах или на *force majeure*. Моральная оценка своего поведения в подобной ситуации беспокоит моего собеседника, и отсутствие общепризнанного ответа на этот вопрос создает ему — и, вероятно, его коллегам — психологические проблемы. Сказанное, конечно же, не означает, что этому бизнесмену, равно как и другим моим собеседникам, незнакомы практики, порождающие гораздо более острые моральные проблемы. Не поиском ли этического консенсуса

вызван, в частности, «религиозный ренессанс» в современном российском обществе, еще недавно глубоко атеистическом?

Категорией, с помощью которой мои собеседники пытались преодолеть психологический дискомфорт, вызываемый неясностью моральных аспектов отношений по поводу денег, является такая категория, как «правила игры». В высшей степени характерная для дискурса моих респондентов, она позволяет не только осознать новый статус денег, но отчасти и легитимизировать его. «Правила игры» понимаются при этом как законы, управляющие бизнесом, как нормы, регулирующие самые различные его аспекты, начиная от правовых отношений и кончая манерой поведения:

«В цивилизованном бизнесе вновь прибывший бизнесмен сразу включается в эти правила игры. Там имидж бизнесмена — вежливость, порядочность, обязательность».

В России эти правила игры либо, по пессимистическим оценкам, полностью отсутствуют, либо, по более оптимистическим прогнозам, «только начинают складываться». Категория «правила игры» упорядочивает хаос в бизнесе и связанных с ним человеческих отношениях, заставляет верить в существование рациональных принципов, регулирующих эту новую сферу деятельности, и позволяет рассмотреть ее с точки зрения моральной целесообразности:

«Мы спрашивали американцев: ну как же специалист на бирже скупает акции в кризисных ситуациях ради стабилизации положения, ведь

ему же это невыгодно? Да, это невыгодно, отвечали нам они, но таковы правила игры. Все понимают, что это идет на благо экономики. Это и альтруизм в определенной мере... Это определенные правила игры. У тебя как у специалиста есть преимущества, но зато ты несешь ответственность. Это то, что сразу не понятно, но у них таковы правила, и они это понимают. Это и традиции. Каждый несет ответственность и за общее дело. У нас такого пока еще нет. У нас — каждый за себя, и мы еще не пришли к такой ситуации», — объясняет директор биржи.

Конкретное содержание правил игры, регулирующих моральное поведение людей в бизнесе, обычно не уточняется моими собеседниками. Этой категории присуща некоторая «загадочность», не означающая, однако, что она лишена смысла: наоборот, субъективная неопределенность правил игры позволяет счесть «объективно» этически упорядоченным то, что иначе предстало бы в виде полного хаоса.

Категория «правил игры» позволяет концептуализировать бизнес и возникающие в нем новые отношения по поводу денег как игру, рассмотреть в терминах игры власть денег и изменить статус этой власти. Если «бизнес — это игра, это очень большая игра, это своего рода тоже искусство» (как выразился один бизнесмен), то не следует предаваться тяжелым размышлениям о судьбе тех, кто проиграл, и можно заглушить страх перед собственным крахом. Идея игры лишает власть денег ее драматического пафо-

са. Она позволяет представить случайность, удачу, везение необходимой частью бизнеса. В таком случае проигрывши даже того, кто оказался разорен, ни в чем не погрешив против правил, становится естественным и морально оправданным как для него самого, так и для того, кто этому поспособствовал. Категория «правил игры» создает основу для компромисса между традиционным отношением к деньгам и осознанием новой власти денег, превращая деловой успех в показатель тех особых свойств личности, о которых подробно речь пойдет ниже.

Факт существования «правил игры» на Западе не вызывает сомнений у моих респондентов. Само это выражение, как мы видели, воспринимается ими как заимствованное из дискурса западных бизнесменов. Поэтому данная категория становится важным способом легитимизации бизнеса. Это означает, что идеальный образ Запада способствует этической легитимизации нового статуса денег в России.

*«Русское слово — "меценатство"...»*

«Благотворительность» — другая категория, позволяющая легитимизировать новый статус денег моим собеседникам. В дискурсе как бизнесменов, так и журналистов идея благотворительности служила важным способом обосновать социальную полезность бизнеса в российском обществе. Благотворительность частных предпринимателей рассматривалась как плод рыночной экономики, как один из первых шагов, сделанных российским обществом на пути ко всеобщему процветанию, гарантом какового является бизнес:

«Предпринимательство наряду с чисто экономическими результатами дает еще и колоссальные социальные результаты... Поворот общественного мнения в пользу бизнесменов в России в последнее время стал возможен благодаря проведению огромного количества культурных, благотворительных акций, всевозможных фестивалей, олимпиад, школ... Все это стало возможно, все это возродилось в России, извините меня, только с возрождением коммерческих структур. Само слово "благотворительность" у нас выпало из лексикона. Если мы говорили о благотворительности в шестидесятые годы, то сразу возникали образы сестер милосердия в каком-то эшелоне из окружения великих княгинь».

Понимание благотворительности как возрождения уничтоженной советской властью традиции русской культуры предполагает отрицание советского постулата о материальном и социальном равенстве всех членов общества, постулата, который, в свою очередь, в принципе отрицал благотворительность. Отрицая советское отрицание благотворительности, мои собеседники рассматривали ее как новый и справедливый принцип распределения. Благотворительность — очевидная альтернатива советской «уравниловке», которую интеллигенция традиционно считала наиболее одиозным проявлением социализма, причиной экономической и интеллектуальной стагнации советского общества и морального разложения народа. «В русских людях не воспитано желание работать, у них у всех психология

троечников», — говорит один из моих собеседников. Представление об иждивенческой психологии как об отличительной черте homo soveticus было общим местом в дискурсе оппозиционной интеллигенции. Тем самым осуждалась, в частности, покорность подданных тоталитарного режима, утративших способность самостоятельно думать, действовать, принимать решения и нести за них ответственность, людей, годных лишь на то, чтобы влачить жалкое, но лишенное риска существование. Отсюда — утверждения вроде следующего:

«Чтобы построить западный цивилизованный рынок, надо поднять уровень цивилизованности, понять, что человек сам за себя несет ответственность, бороться против иждивенческой психологии».

Важным проявлением «уровниловки» считались механизмы социальной защиты, позволявшие «бездарному большинству» паразитировать на труде «талантливого меньшинства» (как это традиционно представлялось интеллигенции).

Как ни парадоксально это звучит, благотворительность стала рассматриваться как одно из средств борьбы с психологией иждивенчества. Идея благотворительности оказалась связанной с системой взглядов, согласно которой социальная справедливость состоит в том, что каждый должен сам заботиться о себе, работать с полной самоотдачей, рассчитывая на свои собственные силы, а не на заботу общенародного государства. По словам директора одного из крупнейших частных банков Петербурга:

«Благотворительность является, с одной стороны, органической потребностью. С другой стороны необходимостью и закономерностью развития любого общества. Есть хорошее русское слово "меценатство". Испокон веков всегда помогали купцы и промышленные предприниматели, помогали дворяне, помогал и сам царь-батюшка. Помогали детям и инвалидам, которые ничего сами не могли производить... А когда сейчас говорят, что надо помогать учителям, военным... возникает непонятная ситуация: что, эти люди сами производить не могут? Помогать церкви — это святое. А помогать людям, которые просто не хотят работать, не хотят думать, это все равно, что выливать коньяк в песок, — это разлагает. Люди здоровые, с крепкими женами, приходят и говорят: "Дай!" И возникает совершенно непонятная ситуация: а как же тебя так долго к этому приучали?»

Как видно из этих рассуждений, весьма типичных для моих собеседников (причем как бизнесменов, так и журналистов), необходимость благотворительности и, шире, социальной поддержки и защиты признается только для тех категорий, которые оказываются фатально и изначально вне конкуренции: инвалиды, дети и церковь. Мои респонденты в большинстве своем отказываются допустить, что здоровый и работоспособный человек в силу различных жизненных обстоятельств может нуждаться в поддержке общества и рассчитывать найти в нем опору. Зато у них нет сомнений в собственном моральном праве решать,



кто достоин и должен получить помощь, а кто нет. Идея о том, что благотворительность является справедливым принципом распределения, базируется на уверенности моих собеседников в том, что все остальные члены общества, за исключением находящихся, по определению, вне конкуренции, получили равные «стартовые возможности» для вступления в бизнес после падения коммунистического режима и, следовательно, все имели шансы прийти к одинаковым результатам. Существование высокой социальной мобильности в постперестроечной России, мобильности, примерами которой являются личные судьбы моих собеседников-бизнесменов и их партнеров, служит для них достаточным доказательством «объективности» и безусловной справедливости такой точки зрения.

#### *Личность и homo soveticus*

Здесь мы подходим к другой этической проблеме, тесно связанной с новым статусом денег. Идея благотворительности как нового способа справедливого, оправданного борьбой с иждивенчеством распределения способствовала пересмотру традиционных советских представлений о взаимоотношении личности и общества. Возникновение новой концепции личности естественно следовало из этой переоценки. Рассуждения о необходимости предоставить каждому полную самостоятельность в целях изживания иждивенчества одних и самореализации других неизбежно приводят моих собеседников к отрицанию «коммунистического братства». В противоположность ему рождается новый принцип, согласно которому живущие в обще-

стве люди должны быть максимально свободны от обязательств по отношению друг к другу. Вместо советского тезиса о подчиненности личности коллективу («Наконец-то у нас поняли, что не общественное выше личного, а личное выше общественного», — облегченно вздыхает журналистка) мои собеседники предлагают иной принцип, принцип «соседства», когда индивид сам определяет характер своей связи с обществом.

«Советские люди, например, считают, что кто-то что-то кому-то должен. А вообще никто ничего не должен по большому счету, а все "соседствуют", с философской точки зрения. Если это "соседство" нам удобно и не вредит, то оно нам нравится, если нет — мы его отторгаем либо беремся за уничтожение мешающих факторов.

*Вопрос:* Соседей?

*Ответ:* Конечно», — продолжает свои рассуждения тот же директор банка, кстати, кандидат экономических и философских наук.

Естественно, что личность, призванная пересмотреть и установить пределы, в рамках которых она готова считаться с интересами общества, должна быть лишена всех пороков, свойственных homo soveticus. Прежде всего, она должна быть активной и деятельной, способной рисковать и нести ответственность за себя и за свои поступки. Она должна в одиночку противостоять миру и уметь навязывать ему свою волю. Вот как описывает своего «идеального читателя» — бизнесмена, «нового русского» — одна молодая питерская журналистка:

«Человек — это формула успеха. *New Russians* — это американская модель успеха, это человек, который поставил себе цель и ее добился. Это механизмы достижения конкретной цели. Вот человек начал с нуля и создал биржу, или не с нуля, это не важно. Законно или не очень законными путями он этого добивается, это тоже не важно. Цель оправдывает средства. Это путь от постановки цели до ее реализации. Это модель риска — человек, который понимает, что кроме как риском ничего не добьется. Это пропаганда каких-то смелых, новых, рискованных ходов. Это ориентация на собственные силы, пропаганда достаточно жесткого отношения к миру и к себе: я могу работать, могу рассчитывать только на себя, и никто мне не поможет, а будет только мешать».

В противовес «сусальному», «ханжескому» облику «строителя коммунизма», новая личность может иметь недостатки (а, возможно, и пороки), но не стесняется продемонстрировать их и заставляет общество их принять. Конечно, ее главными достоинствами являются интеллект и талант, которые считаются важнейшими качествами бизнесмена. Сильная личность, признанная высшей и единственной ценностью, «мерилом всех вещей», сама устанавливает пределы дозволенного.

«Идеальный бизнесмен — это личность очень незаурядная, с какими-то отрицательными отклонениями, очень яркий по стилю мышления человек, который по любому поводу имеет свой

взгляд, стремится сформировать свое мнение и воззрение, сам себя постоянно и сознательно делает, чтобы мыслить так, как нужно ему. Мыслить и поступать. Он должен быть эгоцентричным, пожалуй. Забота о себе и обогащении неразрывно связана с развитием фирмы. Человек должен себя уважать и любить — не продавать себя дешево. Сам себе судья, ориентирующийся на свое собственное мнение. Человек и дело в ладу друг с другом», — так сформулировала это журналистка, делавшая быструю карьеру в одной из экономических газет Петербурга.

Однако применительно к этой концепции «сильной личности», концепции, связанной с распространением эстетики силы в повседневной жизни, едва ли уместно говорить о ренессансе «ницшеанского романтизма», столь популярного в России начала XX века: в сегодняшней России главным признаком «сильной личности» является деловой успех.

«Артем Тарасов — это человек, сколотивший за короткий период огромное состояние. Он вышел из Верховного Совета и эмигрировал в Англию... Он был образом, образом для подражания, для зависти, для какого-то злопыхательства, но он не был канонизированным героем типа Зои Космодемьянской. Он — осуществление американской мечты на русской почве. Человек начал с нуля и в короткий срок стал известным, богатым, властным, способным выйти из вчерашнего небытия и подняться до достаточно высокой

ступени общественного и экономического положения», — считает бизнесмен, бывший журналист, владелец рекламной фирмы.

Преобразование делового успеха — способности «быстро сколотить огромное состояние» — в важнейший критерий суждения о достоинстве человека было подготовлено эволюцией интеллигентского сознания еще в рамках советского периода. По мере роста оппозиционности и западнических настроений в среде советской интеллигенции наряду с традиционным пренебрежительным отношением к деньгам возникает их новое восприятие. Как мы помним, именно способ производства подавался идеологами советского режима как его принципиальное отличие от капиталистического общества. В полном согласии с этой установкой западники увидели в установлении рыночных отношений главное средство воплотить в России идеальный образ Запада. Благодаря откровенному недоверию к советской пропаганде осуждавшиеся ею «язвы капитализма», такие как безработица, конкуренция, «эксплуатация человека человеком», воспринимались как «пороки» в кавычках: не как реальное социальное зло, а как абстрактные механизмы, регулирующие жизнь общества, как показатели его «здоровья» и «нормальности». Безработица, например, представлялась оппозиционному советскому интеллигенту не только маргинальным явлением, касающимся в основном тех, кто не хочет работать, но и залогом эффективности экономической системы. Деньги, обращенные в капитал, — необходимый элемент рынка и условие материального изобилия — предстали в качестве панацеи от пороков социализма.

В постперестроечный период из противоречий и смятения, вызванного столкновением разных представлений о деньгах, постепенно рождается новое отношение к ним, позволяющее отчасти примирить разные системы ценностей. Все мои собеседники, и бизнесмены, и журналисты, сходятся в том, что для настоящего бизнесмена деньги не должны являться самоцелью. «Делание денег», если оно становится средством наживы, «личного обогащения», оценивается как порочное и аморальное.

«Мы в нашей газете защищаем цивилизованного бизнесмена. Это люди, для которых личная нажива — не главное. Это ведь всегда видно, потому что одни проводят вечера в кабаках, тратя деньги, праведно и неправедно заработанные, а другие сидят вечерами и думают о том, как свой бизнес расширить. Работоспособность таких ребят очень высокая. По 12-15 часов работают в сутки. Наверное, человек, который думает только о деньгах, вряд ли способен так работать», — говорит один журналист.

Моральное осуждение тех, кто подпал под власть «желтого дьявола», настолько сильно, что неизбежность кары таких людей не вызывает сомнений у моих собеседников.

Категория «игры» позволяет, приравняв «делание денег» к игре и подменив стремление к наживе азартом игрока, подчеркнуть в бизнесе романтическое сходство с искусством и лишить деньги их столь несимпатичного для интеллигенции вульгарного оттенка:

«Деньги должны делаться сытыми людьми, потому что должно пройти много времени, что-

бы люди перестали интересоваться деньгами ради денег, чтобы это (делание денег. —Д. Х.) был тот процесс, который интересует, как игра в карты или как художественное произведение».

Но если «делание денег» оказывается максимально приближено к творческому труду, успех на этом поприще превращается в проявление и доказательство интеллектуальных способностей и таланта:

«Деньги должны быть — и есть — у умных людей. Потому что по Сеньке и шапка — если головы хватает зарабатывать деньги, то нормально, если ты не зарабатываешь, значит, головы не хватает».

Или:

«Вот это я считаю одним из результатов деятельности этой прослойки бизнесменов (бизнесменов-интеллектуалов. —Д. Х.), которые сломали общественное мнение, воспитанное в условиях социализма, общественное мнение негодования и ненависти к человеку, у которого в голове значительно больше планов и идей, а в кармане, следовательно, значительно больше денег, чем у продавщицы в магазине».

Средство преобразования советского общества в идеальный образ Запада, делание денег приобретает смысл общественного служения. Способность делать деньги оказывается проявлением человеческого достоинства, способом самовыражения личности. Поэтому совершенно естественно, что деньги или деловой успех, рассмотренные как

проявление таланта, интеллекта и силы личности, становятся свидетельством своего рода «избранности». Но этот способ — указать на избранных — не существовал при советском режиме, а сами избранные, по выражению одного бизнесмена, тогда «пребывали в небытии», из которого у них, при всех их достоинствах, не было шансов выйти из-за порочности самого режима. Отсюда деловой успех, способность быстро сделать деньги начинают осознаваться как воздаяние по заслугам, как восстановление справедливости, поправленной при советском режиме. Именно поэтому мои собеседники увидели в благотворительности способ справедливого и гуманного распределения: торжество справедливости проявляется не только в избранности достойных, но и в прозябании ныне безвестных, кто оказался продуктом советской системы. Поэтому судьба тех, кому не повезло родиться талантливым, сильным и смелым, не должна волновать моих собеседников — она сама есть проявление справедливости, воцарившейся после советского безвременья.<sup>32</sup>

Торжество справедливости после падения советской власти, торжество, доказательством которого в глазах моих собеседников выступают их собственные биографии, оказывается главным экспликативным принципом, позволяющим придать смысл человеческой судьбе. Возрождение этого лозунга в России выглядит насмешкой над недавней историей страны. Представление о торжестве справедливости в истории, осмысление человеческих судеб в терминах воздаяния-кары — важное обоснование полезности деятельности моих собеседников и их права на нее — возможно только благодаря забвению советского прошлого, память о котором бросает вызов идее моральной каузальности.

## ЗАПАД НАСТАНЕТ ЗАВТРА

Популярность нового западничества, как и всякой идеологии, во многом зависела от общественной значимости порожденных им надежд. Закат идеализации Запада, столь же стремительный, как и ее подъем, станет понятнее, если представить себе, какие психологические механизмы помешали осуществиться этому идеологическому проекту.

*Советский период:  
непреодолимое прошлое или потерянное время?*

Кампания гласности с сопутствующими ей разоблачениями сталинизма превратила советское прошлое в центральную проблему публичных дебатов эпохи перестройки.<sup>33</sup> За первыми статьями 1986 года, пытающимися пролить свет на белые пятна отечественной истории, хлынул лавинообразно нарастающий поток обнародования все новых и новых подробностей. Воспоминания тех, кто прошел через ГУЛАГ, списки и биографии погибших, предположения об истинных масштабах репрессий, развенчания «светлых образов» основателей режима буквально захлестнули тогда средства массовой информации. К 1988–89 годам речь больше не шла о необходимости осознать «отдель-

ные недостатки» социализма, чтобы тем вернее с ними покончить: вся советская система оказалась поставлена под вопрос. По мере того, как заполнялись белые пятна советской истории, становилось все яснее, что история, в которой такие пятна долго оставались белыми, не имеет права на существование. К концу 1989 года, когда портрет советского прошлого был в основном написан, шокированное общество отвернулось от тех, кто дал ему такую историю: советский строй и как политический режим, и как социальная система оказался глубоко скомпрометированным.

Итак, тем главным оружием, с помощью которого были подорваны основы советской системы, явилась «правда о прошлом». Из традиционного средства легитимизации советского режима<sup>34</sup> история превратилась в главное орудие его дискредитации. Естественным лидером в деле поиска исторической правды стала демократически настроенная прозападническая советская интеллигенция. Конечно, это не значит, что для нее самой то, что открылось взору советского общества в результате кампании гласности, было уже освоенным уроком истории. Направляя поиск свидетельств против правящего режима, демократическая интеллигенция тоже впервые открывала для себя советское прошлое уже не в виде разрозненных и непроверенных слухов о превратностях личных судеб, не как сюжет литературных произведений запрещенных писателей, но как целостную картину. Демократическая интеллигенция сама будто впервые переживала эту историю, писала, читала и обдумывала ее.

Можно было бы ожидать, что теперь, когда советское общество сошло лицом к лицу со своим «дотоле неизвестным» прошлым, потребность в обращении к нему для объяснения настоящего и будущего страны должна возрастать, особенно у тех, кто на протяжении стольких лет страстно стремился воссоздать его истинный облик. Однако на протяжении 1990 года тема советского прошлого постепенно исчезает из публичных дебатов, так и не породив значительных историографических дискуссий (вклад профессиональных историков в осмысление сталинизма в те — как, впрочем, и в последующие — годы оставался более чем скромным<sup>25</sup>). Переоценка прошлого, с загадочной быстротой утратив свое политическое и символическое значение, вытесняется с авансцены идеологических баталий проблемой выбора модели экономического развития. На пепелище прошлого демократическая общественность предалась размышлениям о том, как же ей «обустроить Россию». Покинутое в 1990 году, советское прошлое и сегодня остается преданным забвению. Его роль для настоящего и будущего России перестала интересовать и общество в целом, и его демократических лидеров.

Внезапный антиисторизм постсоветского общественного мнения соблазнительно объяснить особенностями политической и экономической конъюнктуры 90-х годов, когда насущные размышления о всеобъемлющем кризисе в настоящем и о грозящей катастрофе в будущем могли показаться гораздо более уместными, чем бесконечные споры о прошлом. Разве не было аналогичного «конъюнктурного» спада интереса к недавней истории, например, в послевоенной Германии, где экономические проблемы в

значительной степени отодвинули на второй план (хотя и не прервали вовсе) дебаты о нацистском прошлом? Хорошо известно, что в годы, последовавшие за окончанием Второй мировой войны, новое немецкое национальное сознание формировалось не вокруг слишком болезненной полемики о национальной истории, но вокруг экономического дискурса. По замечанию Ч. Майера, в течение послевоенного сорокалетия «немецкая национальная идентичность сводилась к экономическому росту». Такое объяснение, конечно, нельзя считать полностью иррелевантным и для России. Но главное, на мой взгляд, заключается в другом. Столь, казалось бы, естественная аналогия с Германией не столько проясняет ситуацию, сколько маскирует совершенно различное отношение к прошлому в двух странах.

Присутствие нацистского прошлого в каждом моменте осмысления немецкого настоящего — независимо от позиции, занимаемой по отношению к этому прошлому, — так можно сформулировать сегодняшнее значение этой проблемы для немецкого национального самосознания. Острота «спора историков» (*Historikerstreit*) в последние десятилетия была вызвана попытками ряда немецких историков «историзировать» нацизм. Настаивая на необходимости «понимать прошлое в его собственных терминах», эти историки желали представить фашизм как геноцид в ряду других геноцидов и, следовательно, релятивизировать его. Широко используя методы истории повседневности (*Alltagsgeschichte*) для того, чтобы реконструировать повседневную жизнь «простых немцев» в годы фашистской диктатуры, поборники историзации стремятся доказать,

что «народ» не имел ничего общего с режимом, но продолжал жить своей обычной жизнью с ее маленькими радостями и проблемами. Значение такого вывода очевидно для выдвинувших его историков: такой образ фашизма, по их мнению, позволит современным немцам «оставить прошлое в прошлом», тогда как чрезмерная фиксация общественного сознания на фашизме и его последствиях мешает немецкому народу решать насущные проблемы сегодняшнего дня, требующие конструктивной активности нации.<sup>36</sup>

Очевидно, что проблема нацистского прошлого остается центральной для немецкого национального сознания, ибо даже те, кто пытается дать современным немцам «удобное прошлое», не могут не понимать, сколь значима роль непреодоимого прошлого для немецкого общественного сознания. Значимость «спора историков» в сегодняшней Германии определяется настоятельной потребностью в позитивной национальной идентичности,<sup>37</sup> которую не позволяет обрести именно признание себя наследниками фашистского прошлого. Иначе были бы необъяснимы ни сам спор, ни его широкий общественный резонанс.

Итак, в Германии нацистское прошлое проблематизировано. Главным направлением в размышлениях о нем (независимо от его оценок) являются влияние этого прошлого на немецкое настоящее и будущее, место нацизма в национальной истории, а тем самым и статус всех тех, кто получил это прошлое в наследство. Очень сходной выглядит и ситуация во Франции с дебатами о Виши и депортациях.<sup>38</sup>

Напротив, в России кампания гласности не смогла проблематизировать — в аналогичном смысле — советское прошлое. Это последнее не было осознано российской интеллигенцией как интегральная часть ее собственного опыта и идентичности. Разоблачения сталинизма остались описанием чужого прошлого, чужой истории. После 1990 года в России не осталось ни одной политически или интеллектуально значимой силы, которая пыталась бы все-таки осмыслить влияние советского прошлого на настоящее и будущее этой страны. Советская история не стала непреодолимым прошлым посткоммунистической России. Для него не нашлось наследников даже среди тех, кто совсем недавно вызвал его тени из небытия: демократически настроенная интеллигенция отказалась от этого наследства.

Идеальный образ Запада стал способом «нормализовать» радикальные изменения в восприятии исторического времени, порожденные отрицанием своей сопричастности к советскому прошлому.

Известно, сколь важную роль в самосознании прозападнически настроенной советской интеллигенции играло представление о своей оппозиционности, дистанцированности<sup>TM</sup> по отношению к советской власти. Позиция «причастной непричастности» мешала признать свою связь с советским режимом, точнее, допускала признание такой связи только в качестве жертв режима, но не его наследников. Чем более подробной и общепризнанной — благодаря усилиям самих западников — становилась картина неприглядного прошлого, тем более сильным оказывалось их стремление отождествить это прошлое не с собой, а с

враждебным режимом, сам факт осуждения которого сегодня давал возможность почувствовать себя непричастным к нему вчера.

Если у немцев поражение в войне и Нюрнбергский процесс породили стремление осознать то, что происходило с ними при фашистском режиме, и привели к проблематизации непреодолимого прошлого, то в России разоблачения эпохи перестройки завершили разрыв прозападнической интеллигенции с советским прошлым. Интеллигенция постаралась поскорее забыть о нем ради будущего России.<sup>39</sup> Это можно резюмировать такой весьма типичной фразой: «В проблематике взаимодействия России и Запада ныне весьма актуальна необходимость побыстрее оставить в прошлом все то, что делало Россию культурным гетто».<sup>40</sup>

### *Над пропастью безвременья*

Посмотрим теперь, как был осмыслен этот разрыв с прошлым и какое влияние он оказал на самосознание российских западников.

Забвение советского прошлого оказывается в высшей степени типичным как для интеллигенции в целом, так и для моих собеседников в частности. О советской истории они избегали говорить даже тогда, когда пытались размышлять об исторической судьбе России или о перспективах ее будущего. Проблема преемственности между советским прошлым и современным российским обществом была абсолютно чужда их сознанию. В их глазах советская власть оказалась скомпрометирована не только как социальная система или политический режим: советский

период перестал восприниматься российскими западниками как историческое время, наполненное событиями. После разоблачений кампании гласности на его месте не осталось ничего, достойного упоминания: «Погребальное величие империи рухнуло, оставив пустоту. Не понятно, что делать».<sup>41</sup> Вот характерное рассуждение одной журналистки:

«У нас не могут появиться собственный русский стиль и русская мода потому, что они не могут взяться на пустом месте. А у нас сейчас после семидесяти пяти лет советской власти — пустое место».

Семантическая пустота — отрицание значимости советского периода для современности и будущего России — трансформируется в дискурсе моих собеседников в отрицание советского периода как временной протяженности. С этой точки зрения интересен специфический смысл, который они вкладывают в слово «традиция». Оно применяется для обозначения только того, что существовало до 1917 года, подчеркивая чуждость традиций советскому периоду: «Ведь были же и у нас традиции, их просто истребили». Советский период воспринимается как отрицание традиций, которые могли только пресекаться или даже планомерно уничтожаться советской властью:

«Ведь у нас генетически уничтожена память о русском купце, который на благо Родины что-то делал. Кто у нас купец — мироед, вор... А это были целые гильдии купеческие, целые общности, которые создавали богатства России, кото-



рыми можно было гордиться. Эта традиция, эта память у нас уничтожена, стерта», — говорит журналист.

Противопоставление традиций советскому периоду означает, что этот последний воспринимается как разрыв во времени или, по излюбленному выражению самих западников, размышляющих о советском прошлом, как «распад связи времен». Характерно, что в их воображении нарушение непрерывности российской истории и разрыв связи с Западом обычно становятся взаимозаменяемыми способами называть одно и то же явление:

«Русский опыт большевистской революции и коммунистического тоталитаризма, разорвал или, по крайней мере, деформировал связь России с Западом, с одной стороны, и со своим прошлым с другой».<sup>42</sup>

Семьдесят пять лет советской власти уничтожили историческую преемственность и оставили после себя провал во времени. Это заставляет российских западников чувствовать себя начинающими все с нуля, с момента, когда время перестало течь. Ностальгия по традициям, непрерывности временной связи вынуждает моих собеседников и публицистов с тоской вглядываться в современный Запад — место, где время, с их точки зрения, не знало разрывов и провалов:

«То, что в принципе отличает современного западного бизнесмена от российского, — это отсутствие (у русских. — Д. Х.) традиций. Принципы западного бизнеса остаются неизменными лет сто с момента появления первых бирж. Им ничего не приходилось изобретать заново и

начинать с нуля. Наши все вынуждены открывать заново и изобретать свое», — говорит журналист.

Остановка времени, провал на месте советского периода переносит российских западников назад во времени, заставляя их рассматривать свое российское настоящее как историческое прошлое мира:

«Если сравнить ту стадию развития, на которой находился западный бизнес в прошлом, то наш уровень развития одинаков. Все проходят, наверное, одни и те же стадии. Тут ничего нового изобретать не приходится... Мы отброшены назад во времени...

*Вопрос:* А куда же мы попадаем?

*Ответ:* Ну, я не знаю точно, куда, но мы попадаем, во всяком случае, в очень далекое прошлое», — говорит бизнесмен.

Другие респонденты датировали современную стадию эволюции России определенное, хотя и несколько по-разному. Настоящее России — это конец XIX — начало XX века в историческом прошлом мира. По расхожему выражению, современная Россия — это «Штаты 20-х годов», или, иначе, — «заря капитализма».

«Может быть, какой-нибудь Чикаго 20-х годов был как Питер сейчас. Похоже слишком», — говорит бизнесмен.

Настоящее России не просто сопоставляется с историческим прошлым мира, но осмысливается как повторение исторического опыта, начиная с того момента, когда течение времени прервалось.

«Наши предприниматели больше похожи на предпринимателей XVIII-XIX веков — в этом их главное отличие от западных. Наши бизнесмены молодые. Для западных это не характерно. Может быть, это и было характерно для периода становления капитализма в тех же Штатах», — рассуждает журналист-экономист.

Чтобы прийти в будущее и чтобы вернуться во время, возобновившее свой бег после остановки в 1917 году, потребуется пройти через трудности и лишения настоящего. Уверенность, что настоящее России — это прошлое Запада, служит как бы лишним доказательством того, что западное настоящее неизбежно должно стать будущим России. «Переходный период» может продлиться долго, хотя, конечно, миновать его надо как можно быстрее:

«Там, на Западе, очень хорошо. Очень хорошо для простых людей. Сейчас всем плохо живется (в России. — *Д. Х.*), живут все хуже, чем пять лет назад. Но все должны понимать, что известно, за что они страдают. Может быть, этого не достигнут даже люди, которым сейчас 30-40 лет, может быть, даже наши дети не успеют жить так хорошо, но есть к чему стремиться. Я, например, это знаю. И нужно, чтобы все знали, реально, как живут люди на Западе», — говорит бизнесмен.

Восприятие советского прошлого как разрыва во времени, заставлявшее видеть в российском настоящем этап, давно миновавший в мировой истории, может иметь неприятные психологические последствия — так критикует

за это западников известный публицист:<sup>43</sup> «Сказать русскому человеку, что задача ближайших поколений в стране — осваивать вчерашний день Запада, значит... бросить такой вызов национальному самолюбию, который равносильно политическому самоубийству. Именно такой самоубийственной стратегией занята сегодня правящая политическая элита».

Как же выглядит историческое время в сознании российских западников, то время, из которого изъята часть прошлого? Проанализируем модель темпоральности, на которой базируется новое западничество.

Важной чертой исследуемых представлений является идея инвариантности исторического развития. Поэтому остановка времени на «одной шестой части суши» делает неизбежным повторение здесь уроков мировой истории:

«Особенности российских бизнесменов зависят от особенностей периода, который сейчас проходит наша страна, который проходили и другие страны, и мы пройдем», — утверждает питерский журналист, преподаватель экономики.

Не затрагивая подробно метафору пути в русской культуре, отметим лишь, что в дискурсе российских западников она подчеркивает однонаправленность эволюции, наличие единого времени, из которого можно выпасть и в которое можно вернуться, времени, которое не меняет от этого ни своего качества, ни своего вектора: «Возвращаемся в человечество», — говорит Виталий Коротич.<sup>44</sup> Он не одинок в таких суждениях: «Каковы пути развития

мировой цивилизации в наше время и почему перед Россией вновь возникла проблема не выпасть из этого потока и войти в новую фазу мирового цивилизационного развития?»

Вектор этого единого поступательного развития известен. Это Запад. Но поскольку путь России в будущее уже пройден Западом, ей остается только повторить его, и как можно быстрее.

«На первых порах западный бизнес тоже был жесток. Понадобилось время... Но этот путь уже пройден. Если бы нашим бизнесменам на понимание необходимости благотворительности потребовалось бы не сто, а хотя бы двадцать лет, то это было бы уже очень хорошо. Но мы будем развиваться быстрее, чем развивался Запад, так как у нас есть пример — в XIX веке его не было», — считает петербургский журналист.

Различие между обществами и культурами нивелируют рынок и рыночная экономика. Они же гарантируют, что сбиться с пути невозможно:

«Развитие капитализма пойдет в России тем же путем, что и в других странах. Общество сильно выравнивается, то есть разные страны, которые входят в рынок, становятся похожи», — продолжает тот же респондент.

Стирание различий между культурами и обществами воспринимается как основа экономического процветания, демократии и невозвратности тоталитаризма и, следовательно, становится механизмом прогресса. Рыночная эко-

номика служит главным «транспортным средством» в будущее. Нетрудно догадаться, каким видят будущее России российские западники. Все они согласны в том, что Россия станет такой же, как Запад сегодня. Идеальный образ Запада совпадает в их сознании с образом желанного будущего, а сами западники предстают пророками светлого национального завтра. Это совпадение наполняет время смыслом и определяет путь России, измеряя прогресс России в терминах удаления-приближения по отношению к идеальному образу современного Запада.

Такое видение времени, безусловно, основывается на оптимистической вере в прогресс, в то, что история человечества есть однонаправленное путешествие в светлое будущее, путешествие, в ходе которого человек становится лучше, а общество — гуманнее. Идея прогресса, то есть вера в существование магистрального пути развития человечества в линейном, объективном и этически значимом времени, — важная установка сознания российских западников. Она — необходимая ментальная предпосылка возникновения идеального образа Запада как образа светлого будущего России.<sup>45</sup>

Однако отождествление будущего России с настоящим Западом возможно только до тех пор, пока сама идея прогресса кажется неоспоримой. Приверженность к ней российских западников удивительна: казалось бы, она, вместе с другими установками европейского гуманизма, не может не быть поставлена под вопрос опытом европейской — и не в последнюю очередь советской — истории первой половины XX века. Европейское непреодолимое прошлое превратило в циничный фарс представление о моральном

прогрессе и о совершенстве человеческой природы. С опытом осмысления непреодолимого прошлого можно связать рождение философии деконструктивизма — одной из наиболее радикальных попыток пересмотра гуманистического наследия Просвещения, и прежде всего идеи моральной каузальности, определяющей развитие общества и личности.<sup>46</sup>

Советское прошлое точно так же угрожает вере в прогресс самых далеких от философии российских западников. Если прогресс существует и неоспорим, Россия может прийти к светлому будущему. Но стоит идее прогресса утратить свою самоочевидность — например, под влиянием памяти о ГУЛАГе, — весь социальный проект преобразований, взлелеянный современными западниками, утрачивает реалистичность и привлекательность. Легитимность западничества как социального проекта российского общества лишается своего базового основания.

Исчезновение советского прошлого в пропасти безвременья было необходимым условием завершения формирования внутренней структуры идеального образа Запада.

### *В поисках утраченной реальности*

Глядя на современный Запад из России, российские западники одновременно присутствуют в своем собственном будущем и в историческом прошлом мира. Настоящему не остается места в возникающем горизонте темпоральное™. Носители идеального образа Запада как бы разрываются между прошлым и будущим.

Само слово «настоящее» применительно к их собственной жизни — и к российской ситуации в целом — едва ли не полностью исчезает из дискурса западников тех лет. Как в публицистике, так и в повседневной речи его абсолютно вытесняет выражение «переходный период», несмотря на все очевидные ассоциации с историей строительства социализма в СССР. «Мы переживаем переходный период к рыночным отношениям (цивилизованному обществу, демократическому строю и так далее)» — без этой (или подобной) фразы не могут обойтись мои собеседники, говоря о сегодняшней России. Они как бы извиняются за то, каким является этот переходный период. Его несовершенство по сравнению с идеальным образом Запада не позволяет назвать его настоящим. Точнее, формула «переходный период» позволяет не называть настоящим то, что не считается таковым. Эта подмена подчеркивает стремление российских западников поскорее проскочить через настоящее и очутиться прямо в будущем.

Аннигиляция ближайшего прошлого и разрыв в горизонте темпоральности приводят к тому, что настоящее России в сознании носителя идеального образа Запада оказывается как бы раздавленным двумя крайними членами временной триады. Безуспешно пытаюсь заполнить пропасть, оставшуюся после уничтожения советского прошлого, настоящее лишается своего собственного времени.<sup>47</sup> Будущее и прошлое смыкаются над настоящим России, отрицая его право на существование.

Отрицание настоящего, или, точнее, его протяженности и его собственного статуса, сопровождается в сознании

носителей идеального образа Запада размыванием чувства реальности. Это не значит, что идеальный образ Запада полностью завладевает их сознанием, становится той единственной призмой, сквозь которую им видится все многообразие жизни. Опыт темпоральности идеального образа изменяет представление о пределах возможного, лишая носителя идеального образа спокойной уверенности в существовании реальности как разделяемого всеми представлением. Только этот опыт не концептуализируется в качестве онтологического или метафизического, а переживается как опыт повседневности.

Носителям идеального образа Запада «реальность» как бы изначально дана распавшейся надвое. «Настоящая», «подлинная», «объективная» реальность — это то, что существует на Западе, в пространстве идеального образа, тогда как переживаемый ими опыт есть лишь серия иллюзорных попыток обрести эту «объективную реальность», «схватить» ее и превратить в свой собственный опыт. Отрицание протяженности и собственного статуса настоящего в темпоральности идеального образа Запада приводит к тому, что реальность как бы ускользает, распадается под взглядом нового западника. Иррациональность, нереальность происходящего — тема, пронизывавшая в начале 90-х годов все рассуждения о российской действительности. Настоящая, реальная жизнь там, на Западе, — таков лейтмотив рассуждений моих собеседников и публицистов-западников: «Помощь, которую может предложить России "Интер-АльФа", рассчитана на будущее. В настоящем она невозможна, поскольку Россия и Запад пребывают в разных экономических реальностях. Россия для Запада — это парт-

нер будущего. Нынешняя российская реальность кажется западному бизнесмену не просто дикой, а как бы выпавшей из времени. Впрочем, она не устраивает не только гостей. Мы ведь ее и сами знать не хотим».<sup>48</sup>

Безуспешные попытки раздвинуть рамки настоящего, зафиксировать его протяженность, чтобы ускользающая реальность собственного существования обрела плоть, принимают зачастую формы символического заклинивания как в поступках, так и в дискурсе моих собеседников:

«Хочется заниматься более реальными проблемами — говорит директор одной из крупнейших компаний Петербурга и продолжает: — Я хотел бы иметь имидж реальной компании, которая реально присутствует на рынке, имидж компании, которая существует надолго. Мы повесили первые часы на Невском как дар городу. Это была городская проблема. Мы решили — повесим мы часы, которые не будут ломаться. Повесили. Там под ними надпись "Общество Н". Но мы не рекламируем себя, не указываем координаты. Просто — мы есть. Помните о том, что мы есть».

Страстное желание этим символическим актом доказать присутствие настоящего времени, стремление видеть точное время настоящего и тем самым отстоять собственную реальность и «настоящность» звучит в этих словах. «Часы, которые не будут ломаться», выступают символом непрерывности времени, надежды на то, что время больше не остановится на пространствах России.

Попытки приблизить к себе «настоящую реальность» идеального образа Запада, сделать ее своей реальностью становятся навязчивым стремлением носителей идеального образа. Раздвоение реальности заставляет их переживать как одновременный опыт реальность идеального образа Запада и ирреальность собственно российской реальности, не выдерживающей сравнения с эталоном реальности — реальностью идеального образа.

Мои собеседники-журналисты сами признаются в том, что находятся в плену создаваемых ими образов бизнесмена будущего:

«Наши журналисты каждый раз находятся в плену какого-то созданного ими образа бизнесмена, какой-то концепции, за пределы которой они не могут выйти», — рассказывает журналистка.

Но, даже осознавая наличие подобных образов, журналисты все равно адресуются к идеальному читателю — российскому бизнесмену будущего, точной копии западного бизнесмена.

Вот слова журналиста — одного из авторов редакционной статьи «Коммерсанта», которая цитировалась выше: «Используемое нашей газетой понятие "новых русских" — это допустимые правила игры. Если мы можем с вами представить жизнь как игру, то мы допускаем много условностей. Когда мы в нашей газете говорим о конкретном человеке, что он крупный бизнесмен, ну, это условно. Мы делаем вид, что в нашей стране он крупный бизнесмен, потому что по сравнению с западным

бизнесменом он не крупный бизнесмен. То есть мы пишем нашу газету в идеальном варианте. В принципе, мы пишем нашу газету для этих людей и для этой страны, какой, если бы все было нормально, она могла бы стать лет через пять, но при этом на тех событиях, которые происходят сегодня. И отношение свое мы строим исходя из этого. Страна должна стать такой, если все будет идти как хочется, но... Ну, не будет все идти как хочется, ну, не будет... Ну, конечно, будет приближение к образу цивилизованного европейского бизнесмена, но я думаю, что этого не будет на самом деле... Но мы должны выпускать этот (готовящийся к выходу новый. — *Д. Х.*) журнал так же, как мы выпускаем эту газету. Не говорить, что идеального бизнесмена нет, и это плохо, а делать вид, как будто мы говорим об этом лет через пять, если все будет хорошо».

Бизнесмены жалуются на то, что в российской коммерции есть немалое число деятелей, которые пытаются притвориться солидными безо всякой очевидной выгоды для себя и без очевидных планов мошенничества:

«Очень часто бывает так, что приходит человек, говорит очень умные, очень красивые слова, привлекает к решению каких-то проблем, сулит в финансовом отношении золотые горы, хотя на деле за ним ничего не стоит, кроме слов. Это связано с тем, что он, реально не участвуя в бизнесе, пытается играть в это, создать видимость

для самого себя. Он это делает не из подлости и не из преступных побуждений — он просто искренне заблуждается. И вот таких встречается девять из десяти», — рассказывает один бизнесмен.

То, что речь в таких ситуациях не обязательно идет о мошенниках, подчеркивает и другой:

«Есть разные партнеры. Есть люди слова, а есть — наговорят, наговорят, и никакого дела не остается. Приходят с коммерческими предложениями и начинают говорить. Говорим, говорим, обсуждаем, а потом оказывается, что у них то ли нет возможностей, то ли они неплатежеспособны, то ли товара нет. Есть еще у нас такая категория, потому что еще не окончательно у нас сформировались те, кого в полной мере можно назвать предпринимателями, — не несут ответственности за свои слова».

Попытки, далеко не всегда удачные, воспроизвести в своем опыте реальность идеального образа Запада, воплотить в своей практике морально-эстетическое совершенство не только создают контраст между случайными отрывками реальности идеального образа и отсутствием реальности в России, но заставляют постоянно убеждаться в том, что достижение реальности опять не состоялось, как бы накапливая опыт ирреальности собственной жизни. Вот как описывает это организатор одной из первых частных бирж Петербурга:

«Если смотреть назад, все эту ошибку сделали, все прошли по одному и тому же пути. Ну, мо-

жет быть, это и естественный был процесс... Основное значение для нас имело — проработать правила допуска ценных бумаг, нонсенс сам по себе. То есть бумаг нет, а мы прорабатывали — какие из них надежные, какие ненадежные, то есть говорили о том, чего нет. Вот как брокер должен выходить, какой у него должен быть значок, то ли он должен руками махать, то ли записки подавать... И может быть, не столь важно, как там брокер будет пальцами крутить или на бумаге писать, а важно одно: что если я заплатил деньги, то я купил бумаги, а если я продал бумаги, то я получил деньги. И вот к этой проблеме только сейчас начинают подходить и только сейчас ее начинают понимать. Хотя она самая базовая. А подошли к ней не совсем с той стороны.

*Вопрос:* На что вы ориентировались?

*Ответ:* Ну, естественно, на западный рынок. Каждый со своей концепцией подходил. Поначалу все ориентировались на американскую модель. Наиболее красиво там, по телевизору показывали, что молодые ребята там в белых рубашках бегают и прыгают, буйство красок, большое оживление в зале... Ну, всем, конечно, хотелось и здесь сделать такое — чтобы и здесь все бегали и прыгали, хотя это не единственный путь, и более того, как потом выяснилось, не присущий нам путь. У нас все будет иначе.

*Вопрос:* А как?

*Ответ:* На наш взгляд, это будет ближе к континентальной модели, немецкой».

Отрицание настоящего на «отдельно взятом пространстве» и утрата чувства реальности приводят к отрицанию и самого пространства, где со временем творятся столь странные вещи. Россия воспринимается как неподходящее место и для современных западных бизнесменов, и для российского бизнесмена будущего.

Несовместимость пространства России и образа российского бизнесмена будущего отчетливо проявилась в выборе в качестве названия для бизнесменов будущего («тех, кому на Руси жить хорошо», как любят характеризовать их словами Некрасова журналисты из газеты «Коммерсантъ») английского выражения «New Russians» (впоследствии прижившегося в русском в виде кальки с английского).

Непригодность пространства России для западных бизнесменов проявляется в том, что, по мнению моих собеседников, перемещение в Россию и пребывание в ней может испортить и развратить даже западного бизнесмена, если он адаптируется к российским условиям:

«Ведь западные бизнесмены, они бывают какие: бывают бывшие граждане России или союзных республик, которые как-то выехали, а вот сейчас пытаются вложить сюда деньги. Этим проще. Ну, вы сами понимаете, о чем я говорю, у этих проблем (с адаптацией. —Д. Х.) возникать не должно. Но вот если мы возьмем истинного

импортного бизнесмена, который никогда здесь не жил и знает все это только понаслышке... Ведь это не доводится по книгам, это надо прожить. Ну, вполне возможно, что, в виде исключения, человек может полностью адаптироваться, но ведь это же, безусловно, очень трудно... И вжиться в это (российскую деловую жизнь. —Д. Х.), я не знаю, будет ли это хорошо для них самих, и ведь скорее всего, что не хорошо... Ведь ему для того, чтобы это понять (российскую действительность. — Д. Х.), надо просто сломать себе голову, потому что из того мира появиться сюда, увидеть, что есть еще такие дураки, которые так живут, как здесь...»

Идеальный образ Запада не сходит с уст моих собеседников, и вместе с тем их рассказы изобилуют рассуждениями, которые, казалось бы, должны были полностью разрушить его. Многие из них, не только бизнесмены, но и журналисты, постоянно отмечают, что они столкнулись с нечистоплотностью, нечестностью, безответственностью западных партнеров. Приведу лишь один пример:

«Западные партнеры, они, как и мы, по крайней мере те, с которыми мы здесь сталкиваемся, они тоже делятся на разные категории. Потому что те западные партнеры, которые активно приезжают в Россию, ну, это мелкие фирмы, при этом не всегда чистоплотные, которые пытаются сделать на России бизнес любыми методами. Потому, что они являются англичанами, американцами, это посредники между нами и Западом,



притом недобросовестно подходящие к своим обязательствам. Потому что у нас менталитет такой присутствует, что вот если приехал человек, который говорит на английском, то это обязательно крутой бизнесмен, хотя на самом деле это вовсе не обязательно так бывает, потому что существует достаточное количество фирм, которые пытаются сделать свой бизнес на России. Поскольку никаких серьезных активов за ними не стоит, то они пытаются это сделать либо на спекуляции, либо на обмане, пользуясь тем, что у нас еще не сложились традиции», — говорил мне директор биржи, интервью с которым послужило важным источником для анализа идеального образа в этой работе.

Конфликт идеального образа и пережитого опыта, красной нитью проходящий через рассказы моих собеседников, не приводит к исчезновению идеального образа из их дискурса. Опыт и идеал мирно сосуществуют в сознании, как если бы между ними не было никакого противоречия. Причина в том, что, попадая на «неподобающее» пространство России не с кратким визитом, а «всерьез и надолго», так сказать, перемещаясь экзистенциально, западный бизнесмен совершает путешествие против вектора прогресса и, покидая пространство идеального образа, профанирует себя и становится таким же, как современный российский бизнесмен. Критическая и трезвая оценка поведения западных бизнесменов в России противоречит идеальному образу только на уровне дискурса, поскольку в сознании эта критика и идеальный образ принадлежат

к разным временным регистрам: деятельность западных бизнесменов в России предстает в категориях несовершенного прошлого, пройденного человечеством, а идеальный образ присутствует в светлом будущем. Встречаясь в дискурсе, пережитый опыт и идеальный образ не могут встретиться в сознании: раздавленное настоящее не оставляет места для этой встречи.

Не только противоречащая идеальному образу информация, но и направленность мысли на идеальный образ, превращение этого последнего в предмет размышления (некоторые из моих собеседников были вполне в состоянии не только описать свой собственный идеальный образ Запада, как бы дистанцировавшись от него, но даже иногда смеяться над ним) далеко не обязательно ведут к избавлению от него. Идеальный образ не спешит исчезнуть, даже столкнувшись с пережитым опытом и анализом. Свободный от противоречий и ускользающий от них, идеальный образ мерцает в сознании как волшебный фанарь, преображая своим светом то один, то другой фантом.

## КОНЕЦ ВЕЛИКОЙ ЭПОХИ

Видение Запада, описанное в предыдущих очерках, можно было бы счесть нелепой случайностью и анекдотом, несмотря на то что оно было распространено среди образованных людей, нередко играющих важную роль в культурной и деловой жизни Петербурга и России. Ведь Запад, столь причудливо увиденный русскими, — это не «утопия», а собирательный образ нескольких стран, имеющих четкую географическую локализацию.

Курьезность ситуации усугубляется типичным для посткоммунистической России крайне критическим отношением к «мифам» и «кумирам», мешающим адекватному восприятию реальности. Пафос мифоборчества, значимость которого для современников падения коммунизма легко объяснима в контексте разоблачений советского режима, может быть — и действительно иногда оказывается — направлен непосредственно на идеальный образ Запада.

Приведу фрагмент из интервью с бизнесменом, знакомым нам по предыдущему очерку. Мой собеседник признался, что никогда не бывал на Западе, и я задала ему вопрос: из каких же источников он почерпнул свой образ западного бизнесмена? Он ответил мне следующее:

«У меня нет никакого образа. Я себя и не хочу ни в коем случае ограничивать. Я поэтому и не придумываю себе какой-то образ. Я знаю, что передо мной может появиться человек, такой же как я, но просто живущий в другой стране, и я не хочу из него делать ни кумира, ни образа. Просто мы с ним либо договоримся, либо нет, и все, и никакого образа у меня нет. Я бы и не хотел иметь какой-то образ... ни кумиров, ни идолов быть не должно».

Но может быть, идеализация Запада покажется менее невероятной, если рассмотреть ее как продукт «посттоталитарной ментальное™», как результат неизжитой привычки исказить реальность до неузнаваемости? Однако история идей XX века позволяет обнаружить такие параллели идеальному образу Запада, природа которых не объяснима ни недомыслием наследием, ни тоталитаризма.

Сравним две цитаты. Первая: «Я увидел там, как величайшая мечта человечества становится реальностью. Все — мужчины, женщины и дети — объединили свои усилия в единый гигантский поток энергии, направленный на то, чтобы разрушить все зло, которое есть в жизни, для того, чтобы создать то, что было здорово и хорошо для всех». И вторая цитата: «Моя мысль такова: люди там просто любят друг друга и стараются делать свое дело хорошо. Потому что если ты там будешь свое дело делать плохо, то ты и жить-то не сможешь, потому что кому ты там будешь нужен, если делаешь людям плохо. Когда и ты сам делаешь людям хорошо, и другие поступают так же по

отношению к тебе, то оказывается, что все люди работают друг для друга и поэтому они — правы».

Образы общества, возникающие из этих описаний, по сути очень мало отличаются друг от друга. И именно это — при всем очевидном различии стилей — не может не поразить. Прежде всего потому, что первое из цитированных описаний вышло из-под пера американского интеллектуала в 1937 году после его визита в сталинскую Москву, а второе относится к современному Западу и принадлежит российскому бизнесмену (бывшему советскому инженеру-физику), давшему мне интервью в 1993 году. И еще потому, что трудно представить себе более разительные противоположности, чем сталинская Россия и современное западное общество.

Прежде чем задуматься о причинах этого парадокса, приведем еще несколько примеров. «Завтра я покидаю эту страну надежды и возвращаюсь в нашу страну разочарования», — записывает Б. Шоу, уезжая из сталинской Москвы. Эти рассуждения продолжает другой интеллектуал: «Россия доказывает, что можно достаточно изменить природу человека за одно поколение. Эти дети презирают бизнесмена... Служба за деньги постыдна... Я верю в то, что они создадут новую породу людей, самый посредственный представитель которой будет столь же благороден, как <sup>и</sup> лучший человек наших дней» <sup>« да</sup>.

«Как достойно и с какой спокойной уверенностью они воспринимают жизнь, ощущая себя органической частью единого целого, идущего к великой цели. Будущее лежит перед ними, как точно выбранный и заботливо вымощенный путь среди прекрасного ландшафта»,<sup>50</sup> — восхищается Фейхтвангер после посещения Москвы в 1937 году.

Трудно отделаться от мысли, что и российские западники, и западные интеллектуалы видят и описывают один и тот же в высшей степени абстрактный образ совершенства жизни и человеческих отношений в идеальном обществе, где моральный и эстетический идеал сливаются в нерасторжимое целое.

Сходство этих образов не должно заслонить от нас колоссальных различий между двумя идеализируемыми обществами и не менее принципиальных отличий политического и культурного контекста двух эпох. Общества — прототипы этих образов — являются антиподами и по своему политическому, и по своему социальному и экономическому устройству. Если идеализация сталинской России часто рассматривается как форма протеста против надвигающейся на Европу тени фашизма, как способ противопоставить фашизму образец торжества левой идеологии, то для российских западников обращение к Западу было осознанным выбором либеральных гуманистических ценностей и демократии в противовес тоталитаризму. Нельзя не отметить и разницу в мотивации западных интеллектуалов и российских западников. Если для первых важным стимулом для идеализации сталинской России было разочарование в западных обществах, обернувшееся позже восхищением Россией, то для вторых обращение к Западу носило гораздо более конструктивный характер: на развалинах, оставшихся после семидесяти лет советского режима, западники взялись, по расхожему выражению тех лет, «за восстановление нормальной жизни». Будучи политическим противовесом национализму, и в этом смысле порождением идеи нации-государства, оба эти образа

возникают на весьма отличных этапах развития европейской цивилизации: если в середине 1930-х годов идея нации-государства еще не утратила своей силы, то коренные изменения, пережитые после Второй мировой войны, не оставили ни западничеству, ни его антиподу — национализму — исторического будущего.

«Похожесть» идеальных образов сталинской России и современного Запада возникает, следовательно, не благодаря сходству двух обществ или двух контекстов идеализации, а вопреки этому сходству. Отсюда и наша задача: понять, благодаря чему идеальные представления могут обладать сходством, которое, очевидно, необъяснимо подобием реалий, к которым они отсылают.

Пик идеализации сталинской России на Западе падает на середину 30-х годов. Именно тогда Луи Арагон и Лион Фейхтвангер, Анри Барбюс и Ромен Роллан, Жюльен Бенда и Жан-Ришар Блок, Ле Корбюзье и Теодор Драйзер, Бернар Шоу и Генрих Манн — при полном одобрении большинства их читателей — сочли сталинизм самым совершенным общественным строем на Земле, светлым будущим человечества. «Россия, ты надежда, ты последняя надежда будущего человечества!» — восклицал Ромен Роллан. «Как приятно после несовершенства Запада увидеть такое произведение, которому от всей души можно сказать: да, да, да! И так как я считал непорядочным прятать это «да» в своей груди, я и написал эту книгу», — сообщает Лион Фейхтвангер в «Москве 1937 года».

Восхищение западных левых интеллектуалов сталинизмом было массовым, причем не только в среде убежденных коммунистов, но и тех, кого Д. Каут называет

«попутчиками левого движения».<sup>51</sup> Для всех них сталинская Россия превращается в землю обетованную, в волшебное воплощение мечты о совершенном обществе, в которой исчезают различия между моральным и эстетическим идеалом.

«Здесь, в России, идеал и реальность слились в единый процесс: идеал основывался на реальности, а реальность перевоплощалась в свете идеала. Идеал-реальность социализма справедлив для всего мира», — так передавал свое впечатление от посещения России в 1936 году Джозеф Фридман. " Как сегодня Запад российским западникам, — сталинская Россия представала взору западных интеллектуалов совершенно прекрасной: «Россия! Милые, веселые люди, похожие на детей со всей их гордостью, энтузиазмом, простосердечностью... Там мне редко встречалась печаль».

А вот как описывает воскресную московскую толпу Джулиан Хаксли: «Весь вид московской воскресной толпы был прост, естественен и доставлял удовольствие, но скорее всего, в Англии то же зрелище отнюдь не было бы столь же приятно для взора, поскольку внешности средних английских мужчин и женщин далеко до русских».<sup>53</sup>

Вспомним восклицание русского директора банка, описывающего западных бизнесменов: «Они даже пахнут по-другому...» Моральное превосходство, помноженное на эстетическое совершенство, — вот образ сталинской России, который очарованные интеллектуалы передавали своим согражданам: «Я пришел к выводу, что то, что произвело на меня самое большое впечатление, это чувство морального превосходства, представленное новым общественным строем».

В текстах западных интеллектуалов, несмотря на их попытки рационализировать идеальный образ и несмотря на традиционный приоритет моральных ценностей, проявляется навязчивое стремление сохранить эстетическую составляющую, как если бы авторы интуитивно понимали, что без этого не просто снизится персуазивная сила идеального образа, но что, скорее всего, его вообще не удастся описать. Вот как в одном из описаний этическая оценка навязывает эстетический образ:

«Ты чувствуешь себя в Советском Союзе на моральной вершине мира, где никогда не угасает свет...»

Стремление выразить этическое совершенство в терминах эстетического идеала особенно отчетливо звучит в авторском, художественном тексте, рисующем морально совершенных людей на фоне буколической природы: «Я полюбил советскую землю с первого взгляда, и я понял, что она не только является моральным уроком для каждого уголка земного шара, где только существует человеческая жизнь... Но я понял, что небывалый полет человечества начнется из этой земли... Все человечество знает, что великая правда найдена там... Я помню лес, где тысячи крестьян в народных праздничных костюмах слушали стихи Пушкина. Все было полно сиянья жизни: люди, листья деревьев, полные колосья созревающей пшеницы... Казалось, что природа слилась в триумфальном единстве с человеком...» — писал Пабло Неруда в 1949 году после своего визита в Россию.<sup>54</sup>

Но хотя для некоторых «попутчиков» именно технологическая отсталость России выглядела гарантом неиспорченности ее обитателей, воспевание красот природы

не было отличительной особенностью видения Советской России. Для большинства интеллектуалов идеал выражался в символах технократической цивилизации.

Именно вера в усовершенствование общества с помощью технического прогресса сменяет в этот период типичный образ России XIX века, когда русофилия означала антиинтеллектуализм, примитивизм и культ патриархальной власти, противопоставленные находящемуся в упадке технологическому Западу.

Отрезвление, наступившее со смертью Сталина, положило конец идеализации России, но не идеализации вообще. Напротив, с середины 60-х годов наиболее прогрессивные из числа западных интеллектуалов уже устремили свои исполненные надежды взоры к Китаю, за которым вскоре последовали и многие другие страны, в основном Третьего мира. Сходство представлений прогрессивной западной интеллигенции об этих столь различных обществах не может не поражать изучающих их историков. Волна этих «малых» идеализаций (по сравнению с «великой» идеализацией России) постепенно сходит на нет лишь к середине 80-х годов. «Лишенным иллюзиям» 80-м предстояло оценить значение того факта, что самый просвещенный разум эпохи пал жертвой чудовищного заблуждения.

Обратимся теперь к России. В первой половине XX века традиционная зачарованность Западом отступает далеко на задний план. Восприятие Запада характеризуется тотальным отрицанием «буржуазной цивилизации». Накануне и после Октябрьской революции западничество, по сравнению с его значением в другие периоды русской

истории, приобретает маргинальный оттенок, что находит свое отражение как в рождении евразийских идей, так и в самобытности культуры Серебряного века.

Сказанное, конечно, не означает, что Россия оказалась закрытой для западных влияний или что Запад вообще перестал интересовать русских интеллектуалов. Но в эту эпоху западничество перестает восприниматься российской интеллигенцией как одна из центральных проблем ее самосознания. В литературе, публицистике этой поры ностальгия по Западу превращается в маргинальный феномен. Мотивы тургеневского «Дыма» почти полностью покидают воображение русских. Уверенность, что именно в ней, в России, в 1905 и в 1917 свершается грядущее, заставляет Россию напряженно вглядываться в самое себя. Завороженная происходящими в ней переменами, она начинает ощущать себя местом рождения будущего, по-разному, от Замятина до Маяковского, оцененного, но неизменно остающегося будущим человечества. Даже в трагические 20-30-е годы, когда многим, тому же Михаилу Булгакову, эмиграция казалась единственным спасением, Запад еще не виделся единственным анклавом свободы и царством здравого смысла. Вспомним: «В Европе холодно, в Италии темно. Власть отвратительна, как руки брэдобреля...» Резкая критика западного общества со стороны западных интеллектуалов не могла не сказываться на отношении к Западу в России.

Идеализация Советской России западными интеллектуалами, создавая дополнительную опору сталинскому режиму, резко возрастает после победы во Второй мировой войне. Откликаясь на рост советского патриотизма,

новый взрыв восторга со стороны Запада удачно дополнял «кампанию по борьбе с безродным космополитизмом», ставшую ярким примером большевистского антизападничества.<sup>55</sup>

Разочарование западных интеллектуалов в советской власти совпадает с новым обращением к Западу в начале 60-х годов. Образ совершенного общества, каким была бы и Россия, если бы не большевизм, становится важным элементом идентичности той части советской интеллигенции, которая позже станет называть себя прозападнической или демократической. В этот период западничество принимает на себя ту же функцию символического отрицания собственного общества, которую выполняла идеализация Советской России в сознании левых западных интеллектуалов в 30-50-е годы. Квинтэссенция оппозиционности по отношению к коммунистическому режиму, его антипод не только в сфере экономической и политической, но и моральной, идеальный образ Запада превращается в массовое представление в конце 90-х годов, чтобы затем вдохновить проект демократического преобразования посткоммунистической России.

Падение коммунистического режима в России (и в Восточной Европе), сопровождавшееся превращением западничества в государственную политику, совпало по времени с распространением на Западе нового образа посткоммунистической России. Из тоталитарной Империи Зла она превратилась в пародию на общество, олицетворяющее собой попрание здравого смысла во всех сферах жизни. Первоначально возникшие на месте распавшегося СССР когнитивный хаос и семантическая пустота на

ментальной карте мира быстро трансформировались в отождествление России со структурным и всеобъемлющим хаосом.

О чем говорят нам эти два фрагмента истории, поставленные рядом? Самый несложный вывод: «объективные качества» общества, мало (чтобы не сказать — вовсе не) влияют на возможность превратить его в идеал. Если для носителей образа сталинской России характерно представление об отсутствии в совершенном обществе денег и классов и о деньгах как о коррумпирующей силе, то для носителей образа Запада идеальный образ связан с капиталистическими отношениями, а деньги в их представлениях играют гораздо более амбивалентную и скорее положительную роль, выступая средством достижения идеала. Стремление к социальному равенству и социальной справедливости, типичное для сознания западных левых интеллектуалов, эксплицитно отрицается российскими носителями идеального образа Запада. Даже эстетический идеал, как мы видели, мог наполняться разным содержанием: если для носителей идеального образа Запада он сводится к эстетике технократических достижений современной цивилизации, то в глазах западных интеллектуалов техническая отсталость сталинской России могла выступать залогом ее морального совершенства.

Важное сходство этих идеализации состоит в том, что их объектом является именно современное и именно не утопическое, а реальное общество (свое или чужое — не так важно). Две фундаментальные установки сознания ответственны за это. Первая установка — это представление о совершенстве человеческой природы, самым полным

выражением которого является совершенное общество. Провозгласить его современность — значит доказать способность осуществления идеала. Вторая установка — это вера в прогресс, она создает историческое измерение для первой, открывая всем странам возможность достичь совершенства чужого настоящего в собственном светлом будущем. Важным условием достижения совершенства является непоколебимая уверенность в непогрешимости и безграничной способности разума познавать и преобразовывать реальность. Именно объективность разума выступает необходимым условием достижения социального идеала в ходе общественного прогресса. Излишне напоминать, что обе эти установки сознания выражают самую суть наследия эпохи Просвещения, открывшую двухсотлетнюю Эру Идеализации Человека — и общества как высшей формы человечности.

Отношения России и Запада, рассмотренные сквозь призму взаимных идеализации, образуют диалог представлений друг о друге, а сами идеализации выступают как разные этапы этого диалога. Разделенная всеми участниками этого диалога общая система референций создает для него почву и предполагает согласие по поводу распределения — и перераспределения — ролей.

Содержанием и внутренней пружиной этого диалога было стремление каждого из его участников заставить признать свою национальную традицию лучшей реализацией гуманистического идеала эпохи Просвещения. Тяжба о наследии Просвещения — вот главный предмет этого диалога. Состав его участников мог меняться, но сам диалог казался неисчерпаемым до тех пор, пока длилась

эпоха поиска такого современного общества, в котором можно было бы увидеть будущее всего человечества. Поэтому и мелькали, тесня друг друга, идеализируемые страны: эпоха мучительно пыталась найти подтверждение своей главной максимы.

Вероятно, идеализация Запада в посткоммунистической России 90-х годов была последним вздохом этой великой эпохи, и сейчас мы присутствуем при ее финале. Эпоха, сделавшая своим *modus vivendi* совершенство, а главным средством самовыражения — идеализацию, закончилась. Но начало ее кризиса приходится, по-видимому, не на 1989 год, а на первую половину XX века, и истоки сегодняшнего глобального кризиса надо искать там.

Падение коммунистического режима лишь сделало очевидным тот факт, что опыты над историей, пережитые Европой в первой половине XX века, поглотили без остатка весь запас ценностей, завещанных Просвещением. Травматизм двух мировых войн, Холокост и ГУЛАГ привели к тому, что люди не просто «перестали верить в принципы», — сами ценности, на которых основывались принципы общественного устройства, перестали существовать в качестве «ценных» для общества. Исчезновение коммунизма — того, что позволяло гальванизовать эти девальвированные ценности, — стало концом Эпохи Идеализации. Ибо только образ Империи зла, зримое наличие того, что можно было представить в виде антиценности, придавал этим умершим ценностям некое подобие жизни, предохранял от распада их хрупкое единство и был их единственной и главной опорой. Опора рухнула, и летальный исход эпохи стал неизбежен.

По словам П. Нора, цивилизация исчезает тогда, когда не остается никого, кто стал бы защищать ее ценности. Вероятно, в этом разгадка внезапной гибели многих некогда процветавших цивилизаций. Исторические эпохи умирают по тем же причинам. Возможно, критическая рефлексия по поводу смерти ценностей, завещанных эпохой Просвещения, «дискурс второй степени» о них может стать одной из форм сохранения традиций европейского гуманизма если уже не в качестве непререкаемых максим, то хотя бы в качестве бережно хранимого наследия.

Эпоха Великой Идеализации Человека, идеализации самих себя и своей способности быть с Другими, осталась позади. Но если нам сравнительно легко дается осознание «погрешимости разума», то гораздо труднее перестать ощущать себя детьми европейского гуманизма. Нам страшно представить, каким может быть общество, не основанное на его принципах, даже несмотря на то, что нам хорошо известно, какими бывают общества, выросшие из традиций Просвещения.

Объяснение опытов над историей, пережитых Европой и Россией в первой половине XX века, обычно ищут в упадке рациональности, и прежде всего — в распространении релятивизма в немецкой философии XIX — начала XX века.<sup>56</sup> Предполагают, что только объективный научный разум может предостеречь нас от повторения страшного прошлого. В современном политическом и интеллектуальном дискурсе научная объективность, просвещение масс и рационализм продолжают оставаться основой «цивилизации нравов» и фундаментом общества. Коллаборационизм интеллектуалов с коммунизмом и с



фашизмом<sup>57</sup> бросает вызов этой унаследованной от Просвещения установке современного сознания. Выставляя напоказ «ложное сознание» просветителей, коллаборационизм интеллектуалов, одним из проявлений которого была идеализация сталинской России, самим фактом своего существования подрывает веру в то, что объективность и просвещенность являются неотъемлемыми атрибутами разума, а следом и веру в возможность объективности вообще.

Одно из последствий этого — разрушение основ легитимности социальных наук. Не потому ли мы переживаем сегодня их кризис, полнее всего проявляющийся в деконструктивизме, что эти науки не в силах отказаться от претензий на объективное знание реальности? Могут ли без идеи объективности обосновать свою полезность науки о человеке, чтобы продолжить существовать, пусть хотя бы только как «архив», без права на владение объективным знанием, без возможности открывать профанам истину, добытую с помощью научно выверенных методик?

Возникновение «социального» как особой субстанции произошло на грани веков,<sup>58</sup> потребовав перфигурации социального как любого другого культурного опыта. Очевидно, одной из причин подъема и популярности социальных наук стала интеллектуальная потребность в том, чтобы в тексте отразилось «социальное» как особый опыт переживания. Может быть, поэтому основой их дискурса стало структурированное описание «реальности», а разделенной эпистемологией — теория отражения. Возможно, одной из причин сегодняшнего кризиса социальных наук является технократизация их языка, ведущая к утрате

связи между обществом и созданной ими «замкнутой системой символов».<sup>59</sup> Неспособные более претендовать на обладание объективной истиной, социальные науки смогут сохраниться как культурная практика, поскольку едва ли потребность в переживании опыта социального перестала существовать. Но для того, чтобы продолжить репрезентировать, как это делают искусство или поэзия, особую сферу опыта, вербализуя и «перефразируя» ее, социальные науки должны обратить исследование на самих себя как на агента, конструирующего общество.

## ПРОШЛОЕ КАК ВЫЗОВ ИСТОРИИ

Особенности восприятия исторического времени являются центральным моментом для объяснения природы идеализации. Чтобы понять причину конца эпохи идеализации общества, необходимо понять те трансформации, которые претерпело восприятие времени и истории во второй половине XX века.

«Места памяти» — семитомный коллективный труд современных французских историков, изданный под руководством Пьера Нора, — обозначают интеллектуальный предел развития исторической дисциплины, объявившей время своей «сущностью». Метаморфозы истории, навязанные ей временем, находят здесь свое разрешение. Конец истории-времени есть симптом распада цивилизационного проекта, завершения эпохи в истории европейской цивилизации.

Оригинальность «Мест памяти» как интеллектуальной и эстетической системы обычно связывают с двумя центральными элементами — новой концепцией исторической памяти и новым подходом к проблематике национально-го. Опираясь на идеи Мориса Альбвакса о том, что память по своей природе социальна и фундаментальна для идентичности социальных групп, П. Нора противопоставляет естественной памяти социальных групп, и в особенности

крестьянской памяти, искусственную память исторической науки. Пережитое Европой в XX веке, и прежде всего — исчезновение крестьянства, бывшего «памятью по преимуществу», приводит к исчезновению естественной памяти «в огне истории» и к подмене ее «историей, вступившей в свою историографическую пору». Новая концепция исторической памяти, созданная П. Нора, рождается из радикального переосмысления не только национальной историографии, но и самого понятия «нация».

Новый подход к понятию «нация» делает очевидными несостоятельность и неадекватность в современном мире тех ключевых понятий, на которые опирался национализм в конце XIX — начале XX века. Это позволяет, лишив национализм привычного концептуального кадра, интеллектуально обезоружить его. Новые понятия призваны заменить собой «нацию Ренана» и предложить альтернативный националистическому принцип национального объединения. На смену расово-языковой общности приходит идея культурного единства, «как если бы Франция перестала быть историей, которая нас разъединяет, чтобы стать культурой, которая нас объединяет... Мы переходим от одной модели нации к другой». Из отрицания патриотизма — неизбежного спутника национализма — и из эстетического восхищения культурой и природой Франции рождается (пусть хотя бы только как интеллектуальная возможность) новое национальное чувство. Более не агрессивное и воинственное, «оно стало соревновательным, полностью инвестированным в культ индустриальных достижений и спортивных рекордов..., радостным, любопытствующим».<sup>60</sup>

Так поиск принципа национального единства в культуре приводит к созданию эстетической категории «наследие»: «Оно считалось принадлежащим нотариусам или мелким рантье, но приобрело новые значения. Добро, передаваемое от отца к сыну, стало силой тяготения, которая становится вашими корнями и той связью, что связывает вас с социальным целым, превращаясь в священный и бесценный залог, который следует передать потомкам. Оно сошло с небес соборов и замков, чтобы найти себе убежище в забытых обычаях и старинных умениях, в бутылках доброго вина, в песнях и диалектных поговорках. Оно вышло из национальных музеев, чтобы наводнить собой зеленые долины или отпечататься на камнях старинных улиц».<sup>61</sup>

Но ни сложная эстетика национального, ни новая концепция исторической памяти, впрочем подробно анализируемая в трудах как последователей,<sup>62</sup> так и критиков Пьера Нора, не будут специально рассматриваться в этом очерке. Нас будет интересовать вопрос о характерном для «Мест памяти» восприятии времени и об особенностях нашей современности, сделавших такое восприятие возможным.

Вопрос «Возможна ли история без времени?» выглядит парадоксом. Разве можно помыслить историю, «сущностью» которой не являлось бы время? Но одинаково ли видят время представители разных историографических течений сегодня? И можно ли рассмотреть современную историографию как ответ историков на глобальные изменения в восприятии времени, как поиск новых форм концептуализации времени?

Или, может быть, историкам вполне достаточно старых форм? Призыв вернуться к истории, верной заветам Ранке и Моно, восстановить облик позитивистской историографии в том виде, в котором она существовала в XIX веке, в последнее время приобретает все больше сторонников в профессиональной среде. Ценность такой идеи очевидна: она дает рядовому историку доступный аргумент, позволяющий наконец покончить с кризисом исторического знания, а следовательно, и с неуверенностью историка в своей социальной полезности. В последнее время все чаще эпистемологические проблемы, поставленные структурализмом перед историческим знанием и получившие свое полное развитие в философии постмодернизма, переформулируются историками как покушение на их профессиональную общину.<sup>63</sup> Профессиональная солидарность, по мнению приверженцев таких призывов, должна помочь историкам игнорировать философскую проблематику и забыть о безысходном кризисе исторического знания, ставшем общепризнанным фактом с конца 80-х годов.<sup>64</sup>

В чем же «нормализаторы» истории видят прибежище от нападков всяких философов, антропологов, литературных критиков и им подобных? Что более всего дорого им в позитивистской и объективистской истории, вскормленной идеями Просвещения? Главная черта такой истории — это единство и непрерывность исторического времени. Осознание бега времени может выступать в качестве доказательства реальности прошлого, оно же провозглашается «сутью» истории: «История... это такой род деятельности... который помогает нам понять человеческое бытие во временном измерении».

Непрерывность истории человечества, непрерывность времени мира для таких историков, наверное, самое дорогое в облике позитивистско-объективистской истории. Плавное течение необратимого исторического времени создает вечно обновляющуюся историю-процесс, объективно познаваемую, поддающуюся осмыслению в терминах прогресса и благодаря этому обнаруживающую свою социальную полезность. Такая история была и остается «моральной наукой». Один из приверженцев «нормализации» истории подытожил этот образ «определением истории, наиболее распространенным в сообществе историков со времен Вильгельма фон Гумбольта», а именно знаменитой фразой великого просветителя: «История — это наука о людях во времени, которой постоянно необходимо сочетать знание о мертвых со знанием о живущих».<sup>65</sup>

Неспособность следовать этому призыву можно с полным правом назвать главной проблемой истории наших дней. Европейская история первой половины XX века наполнила сарказмом и саму эту фразу, и заложенную в ней идею «моральной истории», и неразрывно связанную с ней идею «научно познаваемого и управляемого» прогресса.

Стоит ли напоминать обо всем многообразии критики, обрушившейся на позитивистскую историю во второй половине XX века, критики, которой эта история до сих пор не смогла противопоставить ничего более убедительного, чем приведенные выше аргументы интеллектуальных консерваторов? С этой точки зрения для нас интересна «история понятий» Р. Козеллека, поскольку критика объективистской историографии, исходящая из системы

взглядов, глубоко чуждых постмодернизму, приводит этого автора к идее возрождения еще более древней формы историописания ради того, чтобы вернуть истории ее время.

По мнению Р. Козеллека,<sup>66</sup> объективистская история, неадекватная задачам исторического познания в силу ее неразрывной связи с идеологией прогресса, в основании которой лежит мифология модернизации, с присущими ей идеями каузальности и исторической справедливости, которые делают объективистскую историю неотличимой от художественного вымысла, должна уступить место другой модели истории, двухтысячелетнее существование которой она прервала своим возникновением, а именно *Historia magistra vitae*.

В чем же преимущества такой истории? В том, что она, в отличие от объективистской истории, позволяет «извлекать из прошлого уроки для будущего». Но история — учительница жизни приобретает такую педагогическую значимость, только если она «выводит урок не из отдельных "историй", но из структурного развития нашей истории». В основу сравнимости событий прошлого и будущего ложится постулат о повторяемости исторических событий или хотя бы их констелляций. Такое структурное сходство обнаруживается благодаря формальной структуре понятий и единству «формальной темпоральной структуры событий и их серий» в истории. Континуум, непрерывность исторического времени, рассматривается как необходимое условие существования истории-учительницы жизни. Этот континуум был грубо нарушен «революционным разрывом» эпохи Просвещения и Французской революции,

который, «порвав связь между прошлым и будущим», «отделив горизонт экспектаций от традиционного пространства опыта», лишил историю ее дидактической функции. В наши дни задача *Historia magistra vitae* — восстановить неразрывную связь между прошлым, настоящим и будущим, уничтоженную «Новым временем» (*Neuzeit*) и позитивистской историей, и вернуть непрерывное время в центр истории. Единственным и главным специфическим предметом истории-учительницы жизни и гарантом ее единства как науки объявляется непрерывность и необратимость исторического времени. Не кажется ли удивительным, что даже попытка возродить столь архаичную форму историописания заставляет наполнить ее временем, которого исторически она была начисто лишена?

Итак, общим в образе времени как позитивистской и объективистской истории, так и противопоставляемой ей истории — учительницы жизни оказывается ностальгия по непрерывному бегу времени. Время объявляется сущностью истории и — в этой связи трудно не вспомнить Поля Рикера, — провозглашается основой истории, гарантирующей ей ее единство и как предмета, и как научной дисциплины.<sup>67</sup> Но ни позитивистская история, ни история — учительница жизни не в состоянии вернуть такое время в историю. Интеллектуальная невозможность подобных попыток возрождения «старых» форм истории проявляется в неспособности включить в себя историю (в том числе и интеллектуальную) современности так, чтобы она не вступала в противоречие с образом непрерывного и необратимого линейного времени, без которого они утрачивают свой смысл и свою суть.

Можно предположить, что прошлые модели истории перестали работать из-за особенностей нашего времени и что сегодня нужно искать новые модели историописания.<sup>68</sup> Или особенность нашего времени как раз и состоит в том, что время утратило способность служить основой исторической дисциплины? Иными словами, в нашем времени нет больше места истории, основанной на непрерывности и необратимости времени?

Надо сказать, что поиск новых моделей писания истории был как никогда многообразен во второй половине XX века. Но именно в этот период облик исторической дисциплины начинает драматически меняться. Уже в 50-60-е годы, когда приверженцы социальной истории еще пытались «непосредственно взять» реальность прошлого, становится очевидным, что историки больше не способны не просто писать о времени так, как писали раньше, но вообще писать о времени. Изобретение «длительной протяженности», представляющей собой самое главное время истории, время, которое еще течет, но уже «очень медленно», грозя совсем остановиться, и в конце концов замирает на несколько веков в «неподвижной истории», в высшей степени симптоматично для состояния дисциплины. «Геологическое время» Ф. Броделя было лишь одним из первых признаков остановки времени в истории. Оставалось совсем немного, чтобы и такая форма компромисса истории со временем стала невозможной.

Означали ли эти, на первый взгляд, парадоксальные для историков идеи признание в бессилии продолжать писать о времени и отказ от времени как основы истории?

Как раз напротив, идея «длительной протяженности» была прямым ответом историка на «вызов структурализма», ответом, стремящимся развеять всякие сомнения в том, что время было и остается особым предметом истории, несмотря на то что само это время оказывается крайне медленным и практически неуловимым.<sup>69</sup> И если, с одной стороны, длительная протяженность действительно разбила иллюзию гомогенности исторического времени, то, с другой стороны, идея непрерывности и необратимости истории-процесса только укрепилась благодаря ее изобретению. Не секрет, что стремление Ф. Броделя сохранить время истории не в меньшей степени было вызвано потребностями его «академической стратегии», нежели интеллектуальными потребностями избранного им типа историописания: как иначе, чем с помощью времени, мог он определить идентичность истории, чтобы обосновать претензию историков превратить историю в полновластную «царицу наук о человеке»?

Действительно, что-то неладное случилось со временем истории во второй половине XX века: все замедляя свой бег, оно в конце концов решительно отказалось «течь» и под пером историков школы «Анналов», и в сочинениях интеллектуальных консерваторов. Настоящее подчинило себе все — и прошлое, и будущее, выдвинувшись в центр исторических размышлений: «Итак, мы движемся из футуризма в презентизм, и теперь мы живем в гипертрофированном настоящем, которое стремится стать своим собственным горизонтом. В нем нет ни прошлого, ни будущего, или же оно генерирует свое собственное будущее и свое собственное прошлое».<sup>70</sup>

В презентизме разлад между историей и временем достигает апогея. Бесконечное настоящее, не имеющее ни прошлого, ни будущего, но само создающее свои собственное прошлое и будущее, остается единственным временем истории.

На эту новую для них ситуацию историки реагируют по-разному. Пафосом ряда новых современных направлений, разнообразие и несоотнесенность взглядов которых на историю заставляет сегодня говорить о «распаде истории», стало стремление незаметно подменить прошлое настоящим, называемым разными именами. Либо настоящее превращают в главный исторический источник, в своего рода «глас прошлого», как это делает, например, устная история — либо его пытаются подставить на место прошлого благодаря способности понятия «повседневность» предстать в виде «вечного настоящего» (таков до известной степени интеллектуальный демарш «истории повседневности»). Кое-кто пытается заменить прошлое нашей сегодняшней памятью о нем и скрыть эту подмену «объекта истории».

Конечно, идея прерывности времени, столь шокирующая для профессиональной общины еще десятилетие назад, теперь воспринимается историками более терпимо и может лечь в основу рассуждений об истории, превращая время презентизма — бесконечное настоящее — в теоретическую рамку взглядов на историю.<sup>71</sup> Но эти размышления неизбежно ставят нас перед вопросом: что же меняется в природе времени и истории, если из трех времен — Прошлого, Настоящего и Будущего — сохраняется одно только Настоящее? И можно ли в таком случае продолжать считать историю «наукой о времени»?

Дискретное, нелинейное, всеобъемлющее настоящее, являющееся своим собственным горизонтом, — что остается в нем от времени истории, кроме слова «настоящее»? Ведь единственное, что по-прежнему роднит это время со временем истории, — представление о необратимости времени, от которого не в силах отказаться даже самые решительные из нетрадиционных историков. Необратимость времени они хотят найти «прямо в материи». Почему же идея необратимости времени по-прежнему является тем, пожалуй, единственным атрибутом времени истории, которым историки категорически отказываются пожертвовать? И почему историки чувствуют столь сильную потребность во времени истории?

Показательно, что именно тогда, когда на рубеже 80-90-х годов настоящее стало единственным и главным временем истории, интерес ко времени у историков чрезвычайно возрос. Время начинают отыскивать повсюду в тот момент, когда даже само слово «время» постепенно ускользает из исторического дискурса, оставляя после себя лишь «темпоральности»: «История современности стремится проникнуть в толщу временного измерения истории и зафиксировать настоящее, слишком часто переживаемое как некая форма временной невесомости».<sup>72</sup>

Этот лихорадочный поиск времени истории звучит как судорожное желание вернуть необратимое. Перефразируя Пьера Нора, можно сказать, что сегодня о времени в истории столько говорят лишь потому, что его больше нет.

Что же произошло с восприятием времени? Современное состояние истории и в особенности переживаемый ею сейчас презентизм могут быть рассмотрены как ответ —

пусть непоследовательный и не до конца осознанный — на изменение способа конструирования времени в европейской культуре во второй половине XX века, когда представление о непрерывности и необратимости линейного времени — о неразрывности связи между Прошлым, Настоящим и Будущим — было подвергнуто радикальной критике. Вехой этой критики становится «Археология знания» Мишеля Фуко.

Взгляд на «Археологию знания» как на симптом нового восприятия времени, эксплицитно противопоставленного безвозвратно ушедшему времени традиционной истории, позволяет в полной мере оценить значимость одной из центральных идей Фуко: «Ибо археологическое описание является как раз пренебрежением историей идей, систематическим отказом от ее постулатов и ее процедур, стремлением создать совершенно иную историю того, что сказано людьми. То, что некоторые не в силах распознать в этом проекте историю, знакомую им с детства, которую они оплакивают и к которой они продолжают взывать в эпоху, не оставляющую места для этой огромной тени прошлого, безусловно, свидетельствует об их сильнейшей преданности ей».<sup>73</sup>

Какие аспекты традиционного восприятия времени истории превращаются в объект критики в «Археологии знания»? Прежде всего, это фундаментальное для исторического анализа стремление представить временной континуум как единственно возможный способ рассуждать о времени, последовательно отрицающий разрыв «вплоть до достижения того идеального предела, которым является неразличимость совершенной непрерывности», тогда как

«анализ высказываний» превращает прерывность в главную категорию размышлений о времени и делает разрыв главным событием истории. Новый способ понимания истории состоит для Фуко в выявлении прерывности внутри самой истории. Кажущаяся антиинтуитивность такой позиции, как показывает Фуко, ничуть не менее легитимна, чем привычка историков к противоположной точке зрения, в пользу которой говорит лишь тот факт, что она долго рассматривалась как единственно возможная. По словам Фуко, одним из таких разрывов, является то, что считалось историческим событием *par excellence*, событием, изучение которого заложило основы исторической дисциплины XVIII-XIX веков и продолжает оставаться главным полигоном новых исторических методов, — Французская революция. И применительно к этому событию становится возможной история, в которой нет ни «до», ни «после», нет последовательного и непрерывного времени, но в которой системы дискурсивных практик превращают высказывания в вещи и в события.

Однако представление о разрыве не просто отрицает непрерывность и линейность времени. Образ времени как единой гомогенной линии, направленной из прошлого в будущее, сменяется множеством различных, расходящихся темпоральных режимов прерывного времени «мутаций» и «трансформаций», «серий событий» и «процессов». Главной временной категорией анализа архива, чтобы не сказать — единственным «содержанием» времени «мутаций» и «трансформаций», не имеющих ни начала в прошлом, ни конца в будущем, оказывается настоящее. Превращение настоящего в главную составляющую темпорального

режима «Археологии», вопреки его обычному исчезновению между прошлым и будущим, эксплицитно формулируется Фуко.

Настоящее не просто создает границу такого анализа. Оно ограничивает все потребности археологического анализа во времени и образует его самодостаточный предел: «Анализ архива представляет собой, таким образом, совершенно особую территорию, одновременно близкую нам, но отличную от нашей современности. Это — кромка нашего настоящего, которая заключает его в себе и определяет его своей отличностью. Это то, что, будучи вне нас, нас ограничивает».

В известном смысле, конечно, это настоящее, поглотившее и будущее, и прошлое и сведшее их к неразличности единственного времени (где больше нет ни «до», ни «после»), времени, динамизм которого обеспечивается лишь благодаря наполненности этого прерывного настоящего протеканием в нем отдельных, не связанных между собой процессов мутаций и трансформаций, — такое настоящее можно назвать особым темпоральным режимом, особым типом времени. Именно благодаря такому аргументу Фуко имел возможность, называя это безграничное пространство «настоящим», отводить от себя обвинения в стремлении остановить время. Но это время, лишенное самой идеи временной триады, прерывное и не меняющее своих качеств во всех своих направлениях, безусловно, является способом отрицания таких неотъемлемых атрибутов времени истории, как линейность, непрерывность, гомогенность и даже необратимость. Напротив, сутью становятся как раз те качества, которые можно



назвать противоположностью этих атрибутов, — его замкнутость в самом себе, «аутизм» всепоглощающего настоящего, неизменность его качества на всей его протяженности и прерывность.

Отрицание линейного характера времени и идея его прерывности, в свою очередь, оказываются чреватой опасностью для представления о «порядке времени» или связи времен. Проблематизация отношений между прошлым, настоящим и будущим является одной из важнейших идей «революции времени» Фуко. Такое время больше не нуждается для своего описания в категориях «прошлого» и «будущего», которые лишаются всякого смысла применительно к «мутациям» или «сериям событий», ни начало, ни конец которых не могут быть определены. Оно отнимает у перипетий истории их кажущуюся необходимость именно в силу того, что утрачивается направление непрерывного времени, разрушается плавное перетекание прошлого в будущее, естественно упорядочивавшее их в причинно-следственную связь.

Идея прерывности времени не может быть ограничена констатацией разрыва внутри, например, настоящего или прошлого. Она неизбежно ставит под вопрос априорность однонаправленного течения времени из прошлого через настоящее в будущее. Прерывность времени с необходимостью предполагает и разрыв связи между членами временной триады. Следовательно, время не только перестает течь, оно перестает течь в одном-единственном направлении, упорядочивая, как это было прежде, события и создавая этим идентичность истории. (В свою очередь, разрушение связи времен — необходимого условия

«исторического подхода» — делает irrelevantной для «археологии» главную проблему исторического познания: как и благодаря чему то или иное событие возникает в определенном момент времени.)

Исчезновение прошлого и будущие как категорий описания времени и проблематизация необратимого характера времени оборачиваются драматическими последствиями для идентичности истории, которая утрачивает всякий смысл, если утрачена связь прошлого, настоящего и будущего. Распад идентичности истории является для Фуко главной особенностью нашего времени, его диагнозом: «В этом смысле описание архива диагностирует нас. Отнюдь не потому, что оно позволяет нам создать картину наших отличительных черт и набросать заранее контуры того, чем мы станем в будущем. Оно лишает нас нашей непрерывности. Оно растворяет ту временную идентичность, в которой мы так любим разглядывать себя, скрывая разрывы истории. Оно разрывает нить трансцендентальных телеологии, и там, где антропоцентрическая мысль исследовала бытие человека или его субъективность, оно разрушает самую идею другого и внеположенного. Диагноз, понятый таким образом, не определяет постоянства нашей идентичности с помощью игры различий. Он устанавливает, что мы есть отличие, что наш разум — это различие дискурсов, наша история — различие времен, наше "Я" — различие масок, что отличие — это рассеяние, дисперсия того, что мы есть и что мы совершаем».<sup>74</sup>

Неспособность европейской цивилизации сохранять свою идентичность в единстве прошлого, настоящего и

будущего, продолжать рассматривать себя в их неразрывном единстве изгоняет время из истории.

Радикальный разрыв с прошлым способом видеть время и историю, запечатленный в «Археологии знания», выразил разделенный опыт послевоенной культуры в той же мере, в какой сам этот текст является первым последовательным способом его выражения. Внятность этого опыта обеспечила успех такому антиинтуитивному восприятию времени, которое одновременно отрицает историю-процесс и историю-прогресс, историю-континуум<sup>75</sup> и бросает вызов истории как интеллектуальной практике. Параллели антиинтуитивному видению времени, описанному в «Археологии знания», обнаруживает дискурс далеких и от философии, и от истории людей — современников Фуко. Представители того же поколения, они остро пережили как индивидуальный повседневный опыт то, что нашло свое выражение в философии деконструктивизма:<sup>75</sup> «Мы осиротели, лишившись истории, которая даже не была нашей собственной историей. То, что заставляло нас страдать, было тем, чего мы не знали и не могли знать, что мы не могли помнить, но что в то же самое время было совершенно незаменимым для нашей идентичности. Невозможно подчинить себе неизвестное — и поэтому тот мир, из которого мы были выброшены историей, стал для нас местом отсутствующего происхождения, в котором смерть личности была уже predetermined. Прошлое для нас — это чуждое место».

Если вспомнить теперь время презентизма сегодняшних историков, то можно ли не узнать его в зеркале «Археологии знания»?

Картина времени, описанная в «Археологии знания», диагностировала радикальный переворот в представлениях европейской культуры о себе и о своих ценностях, колоссальный слом в восприятии времени.<sup>76</sup> Холокост в «Афинах Европы», повлекший за собой радикальное переосмысление ценностей европейской цивилизации, привел к разрыву с прошлым и послужил основой отрицания времени истории. Эта взаимосвязь, имплицитная в работах Фуко, эксплицируется Полем Вейном в книге «Как мы пишем историю», интеллектуальное родство которой с «Археологией знания» не оставляет сомнений: «Мы видели, как национальное унижение низвело до стадии крайнего и доселе непревзойденного варварства народ, на протяжении полутора веков являвшийся Афинами Европы, и позволило развязать мировую войну во имя достижения двух главных целей: уничтожения евреев, что можно рассмотреть как форму истории идей, и захват новых сельскохозяйственных угодий на Востоке: старое желание, пришедшее из прошлого аграрных обществ и из древней жажды утолить "земельный голод", выглядящее совершенно абсурдным в индустриальный кинетический век. Отсутствие постоянной иерархии причин и следствий ясно проступает, когда мы пытаемся вмешаться в ход событий... Самые различные причины по очереди оказываются основными, из чего следует, что история не имеет ни смысла, ни циклов, что она — открытая система. Из этого следует также, что история как наука невозможна».<sup>77</sup>

И далее:

«Невозможно пытаться объяснить общество или срез истории как организм. Существует только пыль событий —

коалиция 1936 года, рецессия 1937 года, падение черепицы с крыши, — каждое из которых требует своего собственного объяснения. Французское общество в 1936 году — это номинальная реальность. Нет науки, способной объяснить взаимосвязь всех своих элементов, точно так же, как нет науки, которая может объяснить весь ансамбль бесконечных психофизических факторов разного рода, происходящих каждую секунду внутри каждого случайно выбранного среза событий на земной поверхности». <sup>78</sup>

Прошлое бросило вызов истории, из ее покорного «предмета» оно превратилось в отрицание самой возможности исторического знания, лишив историю смысла, единства и непрерывности. «Эффект Солженицына» перенес концентрационную вселенную в будущее, похоронив тем самым все прогрессистские иллюзии, «потому что то, что обнаружилось, когда разбился революционный проект, <...> было в той же степени идеей конца истории, сколь и идеей радикального разрыва с прошлым. Не возвращение к конкретному отрезку прошлого, а исчезновение самой организационной оси, стабильного кадра представлений о прошлом». <sup>79</sup>

По словам П. Нора: «Утрата единого экспликативного принципа низвергла нас во взорвавшуюся вселенную. <...> В прошлом мы знали, чьи мы были сыновья. Сегодня мы знаем, что мы дети ничьи и всего мира». <sup>80</sup>

Утрата времени истории — это, безусловно, проявление распада базовых уверенностей европейской культуры на рубеже 60-70-х годов.

Два события-разрыва — Холокост как конец цивилизационного проекта и ГУЛАГ как конец проекта будущего — уничтожили картину мира, восходящую к идеалам

эпохи Просвещения, покончив с необратимостью связи между прошлым, настоящим и будущим. Время истории остановилось, когда обнаружилась невозможность совместить «прошедшие события настоящего» с тем прошлым, которое осталось дымиться в Аушвице, и спроецировать продолжение событий настоящего на «грядущую катастрофу», возникшую на месте крушения прогрессистской уверенности в будущем.

«Места памяти» становятся первым историческим проектом, принимающим вызов «нового времени». Однако близость интерпретаций времени у Мишеля Фуко и у Пьера Нора не превращает «Места памяти» в иллюстрацию к «Археологии знания» или в очередную работу в русле лингвистического поворота. Картина времени, описанная Фуко, позволяет Нора точно диагностировать состояние исторической дисциплины. Осмысление всех последствий исхода времени истории приводит к созданию модели истории, не нуждающейся во времени.

Важнейшей категорией «Мест памяти» оказывается многозначная категория разрыва. Это и цивилизационный разрыв, и разрыв с прошлой историографической традицией, превращающий «Места памяти», по замыслу их мэтра, в манифест невозможности в наши дни продолжать писать историю так, как это делали раньше.

Другой смысл разрыва — это разрыв времени истории, и прежде всего — связи с прошлым: «Конец обществ-памятей, как и всех тех, кто осуществлял и гарантировал сохранение и передачу ценностей, конец церкви или школы, семьи или государства; конец идеологий-памятей, как и всего того, что осуществляло и гарантировало беспре-

пятственный переход от прошлого к будущему или отмечало в прошлом все то, что было необходимо взять из него для изготовления будущего, будь то реакция, прогресс или даже революция».<sup>81</sup>

Прошлое отделено от нас практически непреодолимым рубежом, это «тот мир, от которого мы отрезаны навсегда», связь с которым безвозвратно утрачена: «Теперь не оставалось ничего другого, как распознавать через историю и воображение мир, который был потерян всеми и навсегда. Потерянный, но вместе с тем присутствующий, вызывающий отношение чуждости по отношению к себе самому, мир, окутанный своей неясностью, мистерией и соблазном, вышедший из непрерывности истории, чтобы пережить прерывность памяти».<sup>82</sup>

Восприятие прошлого, основанное на прерывности времени, делает прерывным и само прошлое, главным качеством которого становится «неизвестность», прежде присущая — и то только до известной степени — одному будущему.

Характер отношений с прошлым тоже радикально меняется, становится «скорее избирательным, чем императивным, открытым, пластичным, живым, постоянно развивающимся».

Прерывность времени изменяет природу будущего, которое тоже становится «непредсказуемым» и «неподвластным»: «Чем более великим было происхождение, тем больше оно возвеличивало нас. Ибо мы восхваляем себя, восхваляя прошлое. Это соотношение распалось. Таким же образом, как будущее, зримое, предсказуемое, управляемое, имеющее определенные границы, проекция настоящего, превратилось в невидимое, непредсказуемое, неподвластное,

мы симметрично перешли от идеи видимого прошлого к идее невидимого прошлого, от прошлого устойчивого к прошлому, которое мы переживаем как разрыв, от истории, искавшей себя в непрерывности памяти, к памяти, спроецировавшей себя на прерывность истории».<sup>83</sup>

Пьер Нора настаивает на автономизации и атомизации членов временной триады, приводящей к перемене во взаимоотношениях между ними: «Растворение национального мифа, который тесно связывал прошлое с будущим, имело почти автоматическим следствием автономизацию двух инстанций: будущего, представшего в своей полной непредвиденности и одновременно превратившегося в манию, и прошлого, извлеченного из организующей когерентности истории и в то же время полностью ставшего наследием... Прошлое больше не является гарантом будущего: в этом и состоит главная причина превращения памяти в динамическое начало и в единственный залог непрерывности».<sup>84</sup>

Настоящее тоже претерпевает изменения: оно становится центральной категорией исторического восприятия, «тяжелой категорией, которую подавление будущего заставляет наполнить тотальным прошлым».

Это настоящее, в котором прошлое и будущее утрачивают свои границы, а прошлое наполнено «последовательной цепью настоящих». Настоящее «Мест памяти» становится новой сутью прошлого, чтобы не сказать — его единственным содержанием:

«Сама динамика коммеморации совершенно изменилась. Мемориальная модель возоблудала над исторической, что сделало новым — непредсказуемым и капризным —

обращение с прошлым. Прошлое утратило свой органический, безапелляционный и принудительный характер. Имеет значение не то, что прошлое накладывает на нас, но лишь то, что в него вкладывают. Отсюда — запутывание любого послания прошлого. Ведь это настоящее создает свои инструменты коммемораций, едва поспевающие за датами и фигурами коммемораций, которые оно игнорирует или множит... История предполагает, а настоящее располагает, и то, что происходит, регулярно оказывается отличным от изначального намерения».<sup>85</sup>

Став «нашей категорией понимания самих себя», настоящее полностью подчинило себе все пространство истории: «Такое предвосхищение будущего и собирание прошлого формируется, грубо говоря, в соответствии с тремя основополагающими экспликативными схемами: вероятная реставрация (старого режима, стабильности границ, наихристианнейшей Франции), вероятный прогресс (господства человека над природой и над самим собой, прогресс организации) и желанная революция, то есть начало истории заново. Из этих трех схем страсти века последовательно изгнали надежду и иллюзию. И между подавляющим своей неопределенностью бесконечно открытым и зачастую отсутствующим будущим и наполненным многообразием прошлым, вновь обретшим свою туманность, настоящее превратилось в категорию нашего понимания самих себя. Но это расширенное настоящее, где изменение стало единственным способом существования непрерывности, не в состоянии ощутить себя иначе, чем благодаря прошлому, окутываемому все новыми мистериями и все новым очарованием, прошлому-убежищу, ставшему в

большей мере, чем когда бы то ни было ранее, хранилищем секретов того, что является уже не только нашей "историей", но и нашей идентичностью».<sup>86</sup>

Разрыв между прошлым, настоящим и будущим и исчезновение априорной необратимости бега времени приводит создателя «Мест памяти» к идее прерывности идентичности во времени и разрыва нашей идентичности, что близко перекликается с идеями Фуко: «То же движение исторического углубления и расширения... привело науку и общественное сознание к пониманию дистанции, отделяющей нас от самих себя, к идее прерывности нашей идентичности во времени, идее, которую широкое распространение психоанализа сделало для нас понятной и знаковой».<sup>87</sup>

Стремление обнаружить «внезапный отблеск неуловимой идентичности» не мешает осознанию того, что «эра идентичностей» закончена: «Историография, неизбежно вступившая в свою эпистемологическую пору, с определенностью завершает эру идентичности. Память неотвратимо схвачена историей. Больше нет человека-памяти, но в самой его личности — место памяти».<sup>88</sup>

Уникальность «Мест памяти» на фоне других современных историографических поисков — это осознание конца необратимого времени истории. Осознание того, что время — в силу разрыва связи между членами триады и краха идеи необратимости — больше не может быть главным структурообразующим принципом истории, приводит к поиску иного принципа, что как раз и обозначает интеллектуальный предел истории. Неспособность представить себе историю без времени и увидеть

конец истории как науки о времени и есть то главное, что всегда заставляло историков держаться за время истории. Необратимость времени была справедливо понята ими как необходимое условие, главный рубеж, отход от которого подрывает самое основание идентичности исторической дисциплины, претендующей на вечное развитие.<sup>89</sup>

Места памяти, *loci memoriae*. Способ заучивания, при котором место — комната, вещь — помогает оратору удерживать в памяти последовательность и содержание пассажей речи. Место обрамляет воспоминание, пространство несет в себе события памяти, останавливая время.

Новая категория современного понимания истории, места памяти позволяют создать «широкую типологию символического Франции».

Момент «Мест памяти» — это момент распада истории-времени. Главным отличием взглядов Пьера Нора от всех других концепций истории является то, что места памяти не имеют референта в реальности. Следовательно, их судьба перестает зависеть от времени истории: отказ от претензий истории познать реальность прошлого освобождает места памяти из плена непрерывности необратимого времени. Их организующим и объединяющим принципом становится пространство. Это пространство не гомогенно, места памяти не складываются в непрерывную картину, это перемежающаяся разрывами мозаика: «Их план покорился специфике памяти, скопировав ее естественную организацию: ее изгибы, ее истинные или ложные континуумы и, наконец, ее символические фиксации».<sup>90</sup>

Метафора собора и лабиринта, столь любимая Пьером Нора, передает сложность пространственного упорядочивания и взаимодействия мест памяти с их «панорамной и иерархизированной архитектурой». Места памяти знают непрерывность, но это уже не хронологическая непрерывность, а непрерывность отдельно взятого места как символического пространства. Конечно, пространство мест, как любое символическое пространство, обладает материальным измерением. Пространство мест замкнуто на самом себе, автореференциально и самодостаточно. Такая «история Франции во второй степени» существует лишь постольку, поскольку «историк в состоянии "меморизировать место"». И в этом — в способности «Мест памяти» создать новую форму истории в ответ на изменение способа восприятия времени, в попытке пространственной концептуализации истории — можно тоже увидеть одну из причин удивительной популярности этого понятия, мгновенно ставшего достоянием живого французского языка.

Над историей мест памяти время утрачивает свою депотическую власть. Их «фундаментальное право на существование состоит в остановке времени», они — «моменты истории, оторванные от течения истории». Но они и «возвращены» истории потому, что являются предельным способом ее переживания. Собор — вот подлинный символ времени мест памяти и единственная форма, в которой время сохраняется в них.

Но не только «место» в словосочетании «место памяти» отрицает время истории. «Память-дистанция» противопоставляется «культу непрерывности» истории, и в этом

качестве категория «памяти» обретает одно из своих важных значений для концепции Пьера Нора. Места становятся местами памяти не в последнюю очередь в силу того, что формой существования памяти является дискретное пространство, память предстает как противоположность времени, тогда как время является носителем истории: «Память укоренена в конкретном, в пространстве, жесте, образе и объекте. История не прикреплена ни к чему, кроме временных протяженностей, эволюции и отношений вещей».<sup>91</sup>

Нора подчеркивает значение двойного разрыва в прерывности памяти. Прерванность необратимости времени — разрыв с прошлым — дополняется разорванностью самой памяти. Именно поэтому места памяти — это останки, рожденные «из чувства утраты, и поэтому отмеченные ностальгией по навсегда умершим вещам», «убежища воспоминаний». Места — это убежища памяти, «которая мучит нас и которая не является более нашей», они есть символическое Франции, но в них самих лишь едва «прощупывается бытие чего-то, оставшегося от символической жизни».

Новый способ восприятия времени приводит к созданию проекта истории, альтернативного истории-времени и времени-истории: «Это история не детерминирующих факторов, но их последствий, не актов мемориальных или даже коммемориальных, но их следов и игры, не событий самих по себе, но их конструирования во времени, их уничтожения, воскрешения их значений, не прошлого, такого, каким оно прошло, но его постоянных и новых переложений, его подлинного и извращенного использования, его

наполненности последовательной цепью настоящих; история не традиции, но способа, которым она создается и передается. Короче: это не воскрешение, не реконструкция и даже не репрезентация — а ремеморация (гешеморация). Память — не воспоминание, но общая экономия и управление прошлым в настоящем. Итак, история Франции, но история Франции второй степени».<sup>92</sup>

Места памяти — это способ писать историю, новым принципом единства которой является пространство. Место памяти и есть такое пространство и такой принцип одновременно. Места памяти — еще исторический проект, но уже не история. Пространство мест в наш дни — это единственный способ бытия истории, которая утратила свое время.

## ТЕОФОБИЯ СВЕТСКОЙ РЕЛИГИИ

В книге «Воцарение писателя»<sup>93</sup> П. Бенишу подчеркивает настоятельную потребность современного общества заполнить пустоту, которая осталась после ухода религии с авансцены европейской интеллектуальной и культурной жизни. Бенишу говорит о том, что некоторые функции религии были приняты на себя «светскими священниками» XIX–XX веков, и прежде всего — писателями. Благодаря этому облик писателя и его профессия претерпели значительные изменения в пострелигиозном обществе. О попытках великих парадигм социальных наук присвоить себе роль, которую некогда играла религия, достаточно много говорилось в последние десятилетия. Марксизм, например, неоднократно разоблачался как телеологическое учение, а в психоанализе нередко усматривали замену института исповеди и отпущения грехов. Гораздо меньше интереса вызывал до сих пор другой родственный сюжет, а именно тот след, который религия оставила в понятийном аппарате социальных наук. Между тем история исключения некоторых понятий, подозрительных на имплицитную «религиозность», из интеллектуального инструментария социальных наук является не менее увлекательным предметом исследования, нежели история понятий, ставших леги-

тимной частью их словаря. К числу этих понятий относятся, в частности, такие как «образ», «идеализация», «совершенство» и «тотальность».

Сочетание добра и красоты, морального и эстетического совершенства знакомо нам не только по сказкам и мифам. Идеальные образы, неотъемлемый элемент современной массовой культуры,<sup>94</sup> вероятно, всегда были важной частью «коллективного воображаемого». Постоянно присутствуя в текстах, окружающих нас в повседневности, они отнюдь не кажутся нам загадочными или необъяснимыми. Скорее, они составляют часть нашего привычного воображаемого мира. Но что известно о природе таких представлений? Как объясняют социальные науки механизмы возникновения идеальных образов — например, образа идеального общества?

Представления об идеальном обществе обычно привлекают внимание исследователей не столько как составляющая коллективного воображаемого, но прежде всего как основа политических теорий или идеологий. Изучение «утопий» — под такую рубрику помещали чаще всего представления подобного рода — обычно направлено на выяснение социальной и политической программы, заложенной в утопию ее автором и ее приверженцами. Классификация политического или социального учения как утопии позволяет не только оценить его как беспомощное и бесполезное. Одновременно она служит объяснением его особенностей.<sup>95</sup> Продукт ложного сознания<sup>95</sup> или литературный жанр,<sup>96</sup> утопия — это всегда фантазия, игнорирующая политические реалии и поэтому не имеющая шансов стать основой подлинного преобразования социальной



реальности. Если под утопичностью понимать неспособность социального учения воплотиться в жизнь, то под именем «утопии» можно объединить чуть ли не все политические и социальные теории нового времени, трактующие о преобразовании общества.<sup>97</sup>

Интерес к изучению механизмов сознания, приводящих к возникновению утопий, всегда отступал на второй план по сравнению с задачей квалифицировать то или иное политическое учение как утопическое. Превращение утопии в понятие — символ критики идеологии по определению не могло стимулировать интереса к порождающим утопии когнитивным механизмам. В особенности после интеллектуального разочарования в марксизме в середине 60-х — начале 80-х годов появились многочисленные исследования, посвященные развенчанию левых иллюзий. Любые учения или взгляды, обладающие некоторым сходством с социалистическими учениями, могли быть помещены под рубрику утопии и послужить материалом для этих исследований. В число авторов утопий могли попасть не только очевидный Маркс, но и Фрейд, Достоевский и другие.<sup>98</sup>

Но способы воображения идеального общества не исчерпываются утопией или антиутопией. Идеализация сталинской России западными интеллектуалами или идеализация современного Запада в России постперестроечной поры не укладываются в понятие утопии даже в самом расширительном понимании этого слова, даже если говорить не об утопии, но о «жажде утопии». В обоих указанных случаях лишенное пороков общество было не вымышленным, но конкретным земным обществом, куда его

поклонники могли отправиться и отправлялись путешествовать.

Используемые в радикально отличных политических дискурсах — лево-социалистическом и право-либеральном, — порожденные крайне отличными историческими и культурными контекстами, идеальные образы сталинской России и современного Запада обладают, несмотря на полную противоположность обществ, послуживших для них прототипами, набором общих черт. Как уже было сказано, описания этих образов часто были предельно далеки от выражения политического идеала или социальной максимы (хотя и могли быть использованы в политическом дискурсе), то есть были лишены содержания, которое можно было бы рассмотреть как неотъемлемую составляющую образа, неизменно передаваемую от рассказчика к рассказчику. Более того, конкретные рассказы настолько варьируют от одного носителя идеального образа к другому, что выявить некое сюжетное или содержательное ядро этих рассказов не представляется возможным. Напротив, тем, что их объединяет и что придает им глубокое внутреннее сходство, является стремление разными способами указать на внеположенный конкретным историям-иллюстрациям в высшей степени абстрактный образ совершенного общества, в котором сливаются в гармонии позитивные ценности, а моральный и эстетический идеал становятся выразимы в терминах друг друга.

Если про идеализацию Запада в посткоммунистической России можно сказать, что она еще не успела стать предметом научного интереса, то изучение идеализации сталинской России западными интеллектуалами уже не

назовешь актуальной проблемой. До 70-х годов, когда «эффект Солженицына» окончательно превратил Советскую Россию из не оправдавшего иллюзий общества (каким оно казалось в конце 50–60-х годов), в Империю Зла, в воплощение всех антиценностей демократического Запада, эта проблема не могла существовать по определению. Для левых интеллектуалов былые иллюзии еще сохраняли привлекательность, тогда как для правых идеализация Советов левыми не несла в себе никакой загадки. Напротив, она выглядела естественным фактом, к тому же давно пережитым. Первые работы, посвященные интересующей нас проблеме, публикуются в конце 60-х — начале 70-х годов, то есть примерно тогда же, когда в сознании западной общественности впервые встает вопрос об ответственности за Аушвиц. Едва ли такое совпадение было случайным. В эти годы стало очевидным то, что прежде скрывалось под покровом «блестящего тридцатилетия»: истощенность гуманистических ценностей, распад этических и политических уверенностей, которые вдохновляли проект Просвещения. И лишь по мере заката великой антиценности — коммунизма на Востоке — стала проявляться связь распада проекта Просвещения с опытом Аушвица и ГУЛАГа.

Тема «заблуждений» интеллектуалов очень скоро переросла в проблему ответственности западного общества, но не столько за «великую любовь» к далекой России, относительно которой нетрудно было и обмануться, сколько за геноцид против еврейского народа в Европе во время Второй мировой войны. Проблема ответственности интеллектуалов перед обществом приобрела свои сегодняшние

контуры только тогда, когда коллаборационизм с фашизмом в Германии, Италии и Франции, а не иллюзии по поводу советской власти стали главной темой интеллектуальных дискуссий. Слабости интереса к иллюзиям относительно коммунизма на Востоке способствовало и существование «очевидного объяснения»: противопоставления коммунизма с его демагогическими лозунгами фашизму, который никогда не стремился овладеть фразеологией Просвещения. Непримиримость левых интеллектуалов по отношению к фашизму, их эмиграция из захваченных нацистами стран затеняли позицию других, которые остались дома и сотрудничали с «новым режимом». Политические процессы над фашистскими преступниками в Германии и во Франции в 80–90-е годы заставили окончательно забросить изучение причин, в силу которых Ромен Роллан и Ле Корбюзье до известного момента были приверженцами сталинского строя.

Посмотрим, насколько объяснения идеализации сталинской России, существующие в посвященной этому сюжету историографии, применимы для объяснения идеализации Запада в современной России. Все авторы, изучавшие идеализацию сталинской России, подчеркивали важность сталинской пропаганды для формирования этого идеального образа. Прием, оказанный интеллектуалам, приехавшим на родину мировой революции, «потемкинские деревни», выстроенные на их пути и в прямом и в переносном смысле, конечно, не могли не сказаться на их впечатлении и восприятии."

Но как объяснить тот факт, что идеализация сталинской России в демократических западных странах проис-

ходила не только несмотря на сильную оппозицию такому видению Советского Союза в лагере правых, никогда не упускавших возможности предать гласности вопиющие факты, но и вопреки сведениям, доходившим из самой России, сведениям, способным если не взорвать идеальный образ, то хотя бы поставить под сомнение его лучезарность? Информация была вполне разносторонней, но до определенного момента все негативные сведения об СССР игнорировались, тогда как положительные воспринимались как единственно верные.

Разумом, продемонстрировавшим полную нескритичность и способность отдаваться беспочвенным иллюзиям, оказался разум самых просвещенных и критически мыслящих представителей европейской интеллигенции, миссия которых как раз и состояла в том, чтобы избавлять массы от присущих им заблуждений. Именно избирательность сознания западных поклонников советской страны требует объяснений, поскольку ее никак нельзя списать за счет односторонней информации, необразованности или отсутствия навыков критического мышления. (Соблазнительная возможность объяснить идеализацию современного Запада недостатком информации о нем или пропагандой западного образа жизни в демократических СМИ неизбежно наталкивается на аналогичную трудность.<sup>100</sup>)

Обычно объяснения идеализации сталинской России выводятся исследователями из условий конкретного социального, политического и культурного контекста эпохи. Экономическая депрессия 30-х годов, подъем фашизма в Германии и Италии, политическая и экономическая нестабильность — вот перечень условий, заставивших интеллек-

туалов разочароваться в западном обществе. Недовольство западных интеллектуалов своим собственным обществом рассматривается как главная причина идеализации, а ее механизмом считается проекция на идеализируемое общество всех положительных экспектаций о своем собственном.<sup>101</sup> Природа избирательности сознания объясняется приверженностью к социалистической идеологии или стремлением к социальной справедливости.<sup>102</sup>

Но даже если допустить, что в избирательности сознания повинна идеология (хотя в случае идеализации Запада в постперестроечной России речь явно не может идти об идеологии социалистической), то каков механизм этой избирательности? Истолкование идеализации как проекции — даже если оно верно — способно лишь указать на существование механизма, позволяющего сознанию соединить вместе только положительные качества, но ничего не объясняет в том, каким образом происходит отбор одних позитивно оцениваемых качеств. Ведь нет же, в самом деле, в голове «ментального проектора»? К тому же такой механизм сознания предполагает существование отрицательных образов, структурно аналогичных идеальному. Но так же, как в языке не существует точного антонима слову «идеал», у идеального образа как формы представления нет, по-видимому, точной оппозиции. Например, как мы видели выше, образ Запада может выступать символом отрицания всего советского. Но из этого не следует, что к подобному отрицанию может быть сведена его природа или что образ Запада немислим вне противопоставления «совдепке» как структурно изоморфному образу. В той же мере, в какой идея рая не является прямой противоположностью

идеи ада, а идея Бога не имеет никакой точной оппозиции, идеальный образ Запада не сводим к обратной проекции российской повседневности. Но в таком случае, может быть, проекция или простая перемена знаков, принимаемая за механизм формирования идеального образа, отражает способ концептуализации исследователями процесса идеализации?

Избирательность сознания едва ли может быть полностью объяснена качествами того объекта, на который она направлена, или особенностями контекста, в котором она появляется. Для того чтобы ответить на вопросы: почему из многообразия мира сознанием могут быть избраны только позитивные черты? каков механизм этой избирательности? почему такие ментальные конструкты оказываются столь жизнестойкими и массовыми? — следует, по-видимому, обратиться к свойствам и механизмам самого сознания. Причины, в силу которых такой демарш никогда не был предпринят, надо искать в истории социальных наук и в истории понятий, связанных с идеализацией.

Отсутствие у социальных наук как самого понятия «идеализация», так и всякого интереса к стоящей за ним когнитивной способности разума обуславливалось идеологической значимостью для социальных наук представления о том, что все иррациональное, отличное от абсолютного разума, является результатом работы не мышления в целом, но отдельных «вредных сознаний». Гипотеза о существовании множества вредных сознаний, мешающих познанию реальности и противоположных научному сознанию, по определению свободному от недостатков, была основой легитимизации социальных наук в период

их становления как интеллектуального и идеологического проекта и по сей день остается базовой уверенностью большинства исследователей. Общественная полезность социальных наук состояла в разоблачении «ложных» сознаний и исцелении общества от причиняемого ими вреда. Подобная концепция мышления не оставляла места для интереса к отдельным когнитивным способностям, которые принимают участие в работе мышления как единого ансамбля, независимо от того, занято ли это сознание в данный конкретный момент научным познанием или мифотворчеством.

Напротив, понятие «проекция» оказалось важным инструментом исследования — и очень прижилось в литературе, — несмотря на то, что попытки интерпретировать идеализацию сталинской России западными интеллектуалами как в терминах критики идеологии, так и психоанализа изначально имели мало шансов показаться вполне убедительными. Уже тот факт, что речь идет об истории разочарования в левых иллюзиях, затруднял применение критики идеологии как метода анализа. Но еще большую трудность создавало то, что для Мангейма именно интеллектуалы являлись эпистемологическим гарантом познания истины. Метод психоанализа тоже оказывался проблематичным: одно дело объяснять с его помощью массовые представления,<sup>103</sup> сходные с идеальными образами, и совсем другое — заочно и коллективно подвергнуть психоанализу Роллана, Фейхтвангера, Манна и других светочей европейской культуры XX века.

Но в таком случае не кроется ли эвристическая ценность понятия «проекция» для объяснения идеализации в позитивистском пафосе социальных наук? Теория отражения,

лежащая в основе теории познания, где разум предстает как зеркало реальности,<sup>104</sup> делает вполне естественным стремление объяснить такие странные фантомы, как идеализация, искаженностью отражения, отражением наоборот или даже проекцией искаженной реальности на сознание-экран.<sup>105</sup>

Отсутствие интереса к механизмам сознания, порождающим идеальные образы, можно связать не только с тягой социальных наук объяснять сознание экономикой, политикой, социальной сферой, что позволило им сконструировать сознание как свой особый предмет, отличный от предмета философии, но и с понятием «образ». Даже крайние сторонники редукции сознания к языку едва ли станут отрицать, что идеализация дана сознанию в образе, а не в виде «пропозиции»: невозможно исключить визуальную, чувственную составляющую из идеальных представлений. Несмотря на то, что на образную природу моральной и эстетической рефлексии обращал внимание ряд философов,<sup>106</sup> судьба понятия «образ» в социальных науках складывалась столь несчастливо, что сегодня оно сохраняется преимущественно в отдельных областях когнитивной психологии в качестве технического термина. Однако не столько непригодность этого понятия для изучения мышления, сколько особенности интеллектуальной истории XX века сделали его маргинальным. Превращение идеи о тождественности языка и мышления в центральную философскую идею столетия, объединившую самые различные школы,<sup>107</sup> привело к тому, что во второй половине XX века понятие «образ» вошло в «коллективное воображаемое» самих исследователей, в Вульгату

социальных наук, исключительно в интерпретации тех направлений мысли, которые были неблагоприятны для его развития.<sup>108</sup> Редукция ментального образа к «зеркалу реальности», с одной стороны, и отождествление его с лингвистическим символом — с другой, лишило это понятие всякого значения для изучения сложных актов сознания. Учения, рассматривавшие ментальный образ как внелингвистический акт сознания, которому свойственна особая, несводимая к языковым механизмам природа, оказались либо маргинализированы, либо вовсе забыты.<sup>109</sup>

Вероятно, ментальные репрезентации,<sup>110</sup> природа которых сводима к отражению, играют некоторую роль в нашем мышлении. Но есть ли основания считать их единственным типом ментальных образов, участвующих в работе сознания, и представлять себе все ментальные образы по аналогии с ними? Нужно ли сбрасывать со счетов точку зрения Гуссерля, согласно которой ментальный образ не есть «вещь в сознании», что природа ментального образа не может быть сведена к отражению объектов внешнего мира, но что сам ментальный образ есть один из конституирующих принципов сознания, есть акт сознания? Нельзя ли предположить, что у ментального образа как у особого акта сознания есть такие свойства, которые делают его способом существования идеальных представлений?

Итак, в чем же состоит механизм идеализации? Каким образом сознанию удастся отобрать из хаоса реальности только положительные свойства? И какой «когнитивный магнит» удерживает их вместе в качестве единого образа или представления?

Некоторые важные для социальных наук представления об устройстве разума имплицитно отрицают самую возможность идеализации. Среди них особое место должно быть отведено идее о дихотомии как базовой структуре сознания. Если считать дихотомию базовой фигурой сознания,<sup>111</sup> то следует признать невозможным помыслить гармонию, не имеющую внешней оппозиции или не распадающуюся на внутренние оппозиции. Категория формально-логического анализа со времен Аристотеля, «оппозиция» традиционно рассматривалась как объективное понятие,<sup>112</sup> ценностно нейтральное по своей природе. Но в результате многочисленных наблюдений стало очевидно, что один из членов оппозиции обычно оказывается оценен скорее положительно, а другой — скорее отрицательно, что не объяснимо из самой структуры оппозиции.<sup>113</sup> Критика, направленная против структуралистского представления об оппозиции как о ценностно нейтральном понятии, исходила из того, что невозможно пытаться понять анатомию идей и структурные аспекты мышления независимо от присущих им ценностей. Но поскольку ценности неотделимы от членов оппозиции, то это неизбежно должно означать, что собственная логика ценностей не может не влиять на структуру оппозиции, на отношения между членами пары и способна установить иерархические отношения между ними. Отправляясь от этой посылки, французский антрополог Л. Дюмон пришел к выводу о том, что более ценностно значимый элемент оппозиции включает в себя менее ценный.<sup>114</sup> В основе единства, возникающего из собственной логики объединения ценностей, остается все-таки противопостав-

ление. Но если члены оппозиции жестко разграничены, не означает ли это, что присущие им ценности рассматриваются по аналогии с вещами, имеющими четкие границы, вещами, механическое соединение которых не способно создать новое качество? Это невольно напоминает идеи раннего манихейства о том, что «добро должно содержать в себе зло, оставаясь при этом его противоположностью».<sup>115</sup>

Можно добавить еще одно соображение, в силу которого подобные попытки объяснить единство противоположных ценностей выглядит не вполне убедительно. Противопоставление добра и зла кажется точной оппозицией только на уровне дискурса.<sup>116</sup> Антропологи неоднократно отмечали, что добро (как и красота) более абстрактно и унитарно и хуже поддается конкретизации, чем многообразное и легко конкретизируемое зло.<sup>117</sup> Вполне возможно, добро и зло, семантические аналоги на уровне языка, отсылают к образам, принадлежащим к разным уровням абстракции, и, следовательно, не являются точным противопоставлением. Дихотомия, принятая за единственно возможную базовую модель сознания, как бы естественно требует постулировать такое единство или целое, которое всегда разложимо на составляющие его оппозиции или части.

Вместе с тем некоторые исследователи обращали внимание на то, что в самой идее оппозиции заложен противоположный принцип, который позволяет ценностям объединяться по подобию. Так, Огден пишет об этом: «Оппозиция <...> может быть представлена либо как две противоположные точки шкалы, либо как две стороны

разреза; разреза, как раз обозначающего собой отсутствие обеих противоположностей в самом пространстве оппозиции». В своей знаменитой работе «О преимуществе правой руки» Р. Херц подчеркивает, что доблесть, правая сторона, сакральная власть и так далее взаимозаменяемы и отсылают к существованию единой категории, к некой общей природе.<sup>118</sup> До известной степени в этом же смысле можно интерпретировать и идею Э. Эванса-Причарда<sup>119</sup> о комплиментарности противоположностей в сознании Нуеро. Конечно, идея взаимозаменяемости положительных членов оппозиции была важнейшим основанием для гипотезы о бинарности сознания и об оппозиции как базовой фигуре мысли. Однако при этом был совершенно проигнорирован другой аспект — а именно, что взаимозаменяемые и взаимодополняющие члены оппозиции могут сочетаться между собой, следуя альтернативному оппозиции принципу работы мысли.

Ярче других идею о естественности сочетания по подобию положительных эстетических качеств сформулировал, как ни странно, Леви-Стросс: «Не все ядовитые жидкости горькие и жгучие, и обратное тоже не более верно, но природа устроена так, что и для мысли, и для поступка является более экономичным действовать, как если бы такое соответствие, удовлетворяющее эстетическое чувство, действительно существовало в объективной реальности».<sup>120</sup>

Можно ли отрицать, что мышление по подобию является столь же естественным, как мышление по противопоставлению? Аналогия, являвшаяся в античности и в Средние века главным способом рассуждать об обществе и о мире, гармонично устроенном Богом, утратив силу

логического доказательства в науке Нового времени, безусловно, остается не только риторической фигурой, но и важной фигурой мышления. Нельзя ли представить себе, что с той же степенью вероятности, с какой противоположные члены оппозиции могут быть противопоставлены друг другу, члены оппозиции могут соединяться по подобию знаков, объединяя, например, только положительные оцениваемые? Исходя из самой идеи оппозиции оказывается возможным представить себе комплиментарный по отношению к дихотомии принцип работы сознания, позволяющий помыслить гармонию. Возникновение идеальных образов, воплощающих морально-эстетическое совершенство, может быть обусловлено его существованием. Объединение по подобию моральных и эстетических ценностей в совершенстве оказывается в таком случае принципом, организующим гармонию, одним из возможных проявлений собственной логики ценностей, изменяющей структуру оппозиции.

Соединение этического и эстетического идеала в единстве совершенства исключает всякое внутреннее противоречие в возникающем синтетическом качестве. Все противопоставления, создававшие единство противоположных членов оппозиций, разрешаются и снимаются. Совершенство оказывается дано сознанию как самодостаточная тотальность, самоочевидная благодаря своей внутренней гармонии. Экспликативная тотальность совершенства образует смысловую тотальность. Такая тотальность, в основе которой лежит синтетическое единство, не может быть разложена на части, как неразложимо на части особое качество.

Мысль о том, что главной особенностью образа как особого акта сознания является синхронность и тотальность данной в нем идеи, высказывалась представителями разных философских школ.<sup>121</sup> Экспликативная тотальность совершенства — субстантивированная разумом его собственная базовая способность, являющаяся единственным «объектом» идеального образа, данная сознанию в ментальном образе мгновенно, тотально и одновременно, приобретает благодаря этому ментальному акту такую же силу непосредственной самоочевидности и реальности, что и непосредственно данный опыт. Способность помыслить гармонию как экспликативную тотальность может быть рассмотрена как когнитивное условие идеализации, которая дана сознанию в особом акте — ментальном образе.

Гармонию экспликативной тотальности лишённого противоречий идеального образа многие исследователи называют главной особенностью идеализации сталинской России,<sup>122</sup> поскольку ее описания переполняют тексты их источников. И если сегодня менее литературно одаренные носители идеального образа Запада выражают свои представления о Западе возгласами типа: «Вот это настоящая жизнь!», то западные поклонники сталинской России, завороченные тотальностью, открывшейся их внутреннему взору, передавали свои ощущения более подробно. Вот, например, как описывает чувства исчерпывающей тотальности, охватившие его во время путешествия по России в 1937 году, Франк Вальдо: «В ту ночь огромное чувство покоя овладело кораблем. Мы выпали из времени. Медленно, сладостно, благотворно мы вплывали в гармонию

жизни... И я постиг в этот момент истинность того, что происходит в России. Новый дух был рожден, и он был Все».

Однако, говоря о гармонии целей и об отсутствии конфликтов, характерных для этих представлений, исследователи настойчиво считают эти черты особенностями воображаемого общества, а не свойствами особого механизма сознания, приведшего к возникновению идеальных образов. Поиск объяснений идеализации в особенностях воображаемого общества, попытки проникнуть «по ту сторону» метафоры единства<sup>123</sup> неизбежно заводят в тупик: гармония интересов и отсутствие конфликтов являются свойствами ментального акта, а не характеристикой отношений «воображаемых людей в воображаемом обществе».

Почему же в социальных науках мы не только не найдем размышлений о способности разума помыслить совершенство или о когнитивной природе гармонии, но никогда не встретим сами эти слова? В чем причина устойчивого нежелания размышлять на эту тему?

Совершенство, единство этического и эстетического идеала в истории европейской религиозной мысли со времен неоплатоников отождествлялось с идеей Бога. Но можно ли считать этот факт достаточным основанием для того, чтобы приравнять способность помыслить совершенство к идее Бога? С тем же успехом поклонение идее числа у пифагорейцев можно считать доказательством сакральной природы чисел. Даже средневековые теологи стремились различать представления о моральном и эстетическом совершенстве некоторых творений Бога — таких, как, например, Церковь — и самого Бога.<sup>124</sup> Идеальные образы обществ тоже чрезвычайно трудно изобразить как фор-



му богоискательства. Даже несмотря на очевидный недостаток объяснений в историографии, никто не пытался интерпретировать идеализацию сталинской России как проявление квазирелигиозных идей.

Конечно, пафос борьбы с религией сегодня утратил всякую актуальность для социальных наук. Но не стоит забывать о том, что в момент рождения социальных наук он вдохновлял их создателей и главных идеологов — Маркса, Фрейда, Дюркгейма и даже Вебера, стремившегося скрупулезно отделить собственные религиозные воззрения от научного анализа. Уничтожить претензии религии на исключительное знание о человеке и сделать объективные науки о человеке единственно легитимным орудием познания общества было разделенной целью всех перечисленных мыслителей. Желание порвать с традицией религиозной мысли было важным способом легитимизации социальных наук как альтернативного по отношению к религии знания об обществе. Не потому ли, что интеллектуальный аппарат социальных наук сложился под влиянием этого пафоса, они и сегодня продолжают упорно игнорировать образы и представления, когда-то исключенные из числа легитимных понятий? Не потому ли такие слова, как «идеализация», «гармония», «совершенство» и «тотальность», исчезли из языка социальных наук, что они когда-то были способны вызвать призрак Бога? Не является ли акцент на оппозиции, дихотомии как на базисном, первичном принципе сознания попыткой избежать ассоциаций с теософскими идеями? Не потому ли игнорируется возможность помыслить гармонию как альтернативный принцип работы мышления? Но если логика формирования интел-

лектуального аппарата социальных наук руководствуется отрицанием определенных фигур мысли только потому, что они когда-то могли быть восприняты как напоминание об идее Бога, не обрекают ли нас социальные науки на искаженное понимание механизмов сознания?

Наследие Макса Вебера составляет исключение. В знаменитой работе «"Объективность" познания в области социальных наук и социальной политики» он вводит понятие «идеального типа» как логической абстракции, с помощью которой исследователь упорядочивает свой материал: «Этот мысленный образ сочетает определенные связи и процессы исторической жизни в некий лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей. По своему содержанию эта конструкция носит характер утопии, полученной посредством мысленного доведения определенных элементов действительности до их полного выражения. <...> Идеальный тип — не "гипотеза", он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез».<sup>125</sup>

Какие особенности идеального типа — понятия, намеренно конструируемого исследователем, — стремится здесь подчеркнуть Вебер? (Заметим, что нас интересует не эвристическая ценность понятия идеального типа и не способы его применения в социальных науках, а его морфологические особенности.) Идеальный тип — это продукт «научно-дисциплинированной фантазии», поскольку «априорно вообще нельзя установить, идет ли речь о чистой игре мыслей или о научно-плодотворном образовании понятий». В высшей степени абстрактный идеальный тип — это утопия, «единый, свободный от противоречий идеальный образ», «синтетическое образование». Гармония

идеального типа, лишённого внутренних противоречий, многократно подчеркивается Вебером в качестве его важнейшей черты не только в этой, но и в других работах.<sup>126</sup>

Вместе с тем понятие идеального типа оказывается очень трудно отделить, даже теоретически, от понятия ценностного идеала. Сам Вебер хорошо понимает, что на практике эти понятия оказываются практически неразличимы: идеальный тип «стремится быть образцом», его смешение с идеалом как ценностью обладает «эстетической привлекательностью» для сознания исследователя. Однако представление о том, что идеальный тип — научное понятие — может смешиваться с идеалом вызывает категорическое возражение Вебера: «Идеальный тип в нашем понимании (мы вынуждены повторить это) — нечто, в отличие от оценивающего суждения, совершенно индифферентное и не имеет ничего общего с каким-либо иным, не чисто логическим "совершенством"».<sup>127</sup>

Это заявление Вебера трудно прочесть иначе, как требование удержаться от соблазна представить совершенство в виде Бога. Именно поэтому Вебер призывает жестко развести логическое «совершенство» чистой науки и теологические образы, которые могут возникнуть у его читателей.

Можно ли не заметить, сколь значительно сходство между описанием идеального типа Вебером и идеальными образами, рассмотренными выше? Конечно, их подобие диктуется отнюдь не той ролью, которые образы играют в логике и методе Вебера, с одной стороны, и в воображаемом мире носителей идеального образа — с другой. Истоки сходства кроются в существовании общего механизма сознания, вызвавшего к жизни как идеальные типы

Вебера, так и идеальные образы сталинской России и современного Запада. Не может ли быть, что Вебер, пытаясь создать научное понятие в целях объяснения работы научного мышления, мобилизует другой ментальный опыт, опыт переживания крайне абстрактного, гармоничного, лишённого внутренних противоречий идеального образа, идею которого он хочет распространить на реалии, не имеющие отношения к единству морального и эстетического идеала, как, например, на понятие ремесла? Не стал ли опыт переживания совершенства, опыт способности идеализировать парадигмой для научного воображения Вебера? Наряду с другими классиками социальных наук, Вебер всем своим творчеством отвоевывал у религии право на существование объективного знания о человеке и обществе. Не случайно религия становится одной из главных тем его исследований. Мог ли он, даже на пределе научной честности, с которой написаны его последние работы, позволить себе признаться в том, что представление, легшее в основу его научной интуиции и анализа, способно предстать в образе Бога?

Идеология социальных наук, претендовавших на то, чтобы дать обществу альтернативное по отношению к религии знание, базировалась на отрицании религии. Без образа врага, без стремления отказаться от его понятийного аппарата социальные науки были бы, по-видимому, просто не способны сформулировать свой интеллектуальный проект. Но построив свой научный инструментарий вокруг отрицания религиозной мысли, они обрекли себя на систему понятий, которая в значительно большей степени отражала их собственную теофобию, чем окружающий их мир.

Идеальный образ — представление о прекрасном, лишенном пороков и преисполненном добродетелей, — является неотъемлемой частью мифов, идеологий, религий, то есть тех форм духовной жизни, которые больше всего интересовали социальные науки с самого их возникновения. Интерес к особенностям разного рода сознаний — религиозного, мифологического, идеологического, массового, обыденного — или ментальностей — примитивной, народной, — не ослабевает и сегодня. Почему же столь знакомые каждому из нас и столь распространенные в истории мысли представления о совершенстве не стали самостоятельным предметом анализа социальных наук, но рассматриваются исключительно как составляющие того или иного «типа сознания»? Почему понятие «идеализации», с помощью которого, казалось бы, столь естественно описать эти образы совершенства, отсутствует в их словаре? Не стоит ли за делением сознания на типы такая концепция мышления, которая не позволяет использовать это понятие? Что говорит наличие такой концепции о социальных науках как об идеологическом и интеллектуальном проекте?

Для того чтобы ответить на эти вопросы, попытаемся разобраться, что представляют собой эти многочисленные типы сознания, что известно об их свойствах и особенностях.

Даже беглое знакомство с классическими работами о мифологическом мышлении, о религиозном сознании или о народной культуре, показывает, что важной отличительной чертой всех этих явлений исследователи считают специфическое восприятие времени. Практически в каждом историческом, антропологическом или социологическом исследовании, посвященном мифологическому мышлению (народной культуре и так далее), можно найти главу или параграф о сакральном времени. Анализ сакрального времени и послужит нам ключом к пониманию представлений о сознании в социальных науках.

### *Закон Юбера—Мосса*

У истоков открытия сакрального времени стояли А. Юбер и М. Мосс. Они определяют его как «циклическое»,<sup>128</sup> «качественное, состоящее из отдельных частей, гетерогенное и бесконечно вращающееся вокруг себя самого»,<sup>129</sup> практически неотличимое от вечности.<sup>130</sup> Этот перечень свойств с тех пор постоянно воспроизводится историками, социологами и антропологами. Например, для М. Элиаде священное время — это время «гетерогенное», «прерывное», «циклическое», «обратимое», «всегда равное самому себе», «неподвластное изменениям» и неотличимое от вечности. Именно оно наполняет «веч-

ное настоящее» мифа и служит основой религиозного чувства.<sup>131</sup>

Подобно Юберу и Моссу, Элиаде считает такое видение времени общим для всех верующих независимо от конкретной культуры или конфессии, к которым они принадлежат. Напротив, ряд других авторов рассматривают время, обладающее перечисленными свойствами, как особенность определенной культуры или определенного типа сознания. Здесь и начинаются противоречия. Так, одни исследователи считают «циклическое» время характерной чертой «примитивной», «архаической» или «языческой» ментальности, противопоставляя его линейному восприятию истории и времени христианами,<sup>132</sup> тогда как другие утверждают, что циклическое видение времени было типично как раз для средневекового христианства,<sup>133</sup> а третьи настаивают, что циклическое восприятие времени является неотъемлемой чертой мифологического сознания наших современников.<sup>134</sup> Под пером четвертых переход от циклического времени к линейному оказывается главной интригой истории европейской философии, двигателем ее прогрессивного развития.<sup>135</sup> Наконец, если верить Марселю Гране, «закон Юбера-Мосса» правомерен даже для столь экзотических цивилизаций, как Древний Китай: Гране тоже подчеркивает циклический, гетерогенный и конкретный характер восприятия времени древними китайцами.<sup>136</sup>

Как объяснить столь противоречивые мнения о том, чьей картине мира свойственно сакральное время? Прежде чем ответить на этот вопрос, подчеркнем, что мы ни в

корм случае не будем касаться ни вопроса о природе времени, ни истинности или ложности восприятия времени, свойственного, с точки зрения исследователей, той или иной культуре. Нас будет интересовать только один вопрос: как видят время сами исследователи — историки, антропологи, социологи — приверженцы «закона Юбера-Мосса».

### *Нереальная реальность атемпорального времени*

Все авторы, пишущие о мифологическом, религиозном или архаическом сознании, сходятся во мнении, что носители мифа переживают его как «истинную реальность», которая может оборачиваться манной (по Юберу и Моссу), наполнять собой «вечное настоящее» (по Элиаде<sup>137</sup>), или служить основой «религиозного чувства» средневекового человека, подчеркивая иллюзорность земного бытия (по Гуревичу).<sup>138</sup> Жажда реальности, полное отождествление мифа и реальности — то, что М. Элиаде называет «онтологической одержимостью» — считается важнейшей чертой изучаемых сознаний.

Вполне возможно, что «жажда реальности» является неотъемлемой чертой сознания верующих. Но стоит исследователю постулировать «ирреальную реальность»,<sup>139</sup> как перед ним открываются совершенно новые возможности. Это допущение позволяет заключить в скобки все, что известно о «реальной реальности», забыть о наличии философии, трактующей об этой последней, и начать конструировать наивную онтологию «мифологической реальности», обычно сводящуюся к содержанию мифа, перело-

женному на жаргон той или иной научной парадигмы и дисциплины.

Идея «нереальной реальности» — это главная идея онтологии, позволяющей помыслить «чужое время». В описаниях исследователей чужое время «идентично вечности», оно «останавливается» или даже вовсе «перестает течь». Многие исследователи прямо называют мифологическое время атемпоральным, дополняя тем самым образ нереальной реальности. Но разве назвать время атемпоральным не означает отрицать его реальность, превратить его в не-время? Может быть, это и есть самое полное определение, которое социальные науки могут дать сакральному времени?

#### *Ученое время и относительный релятивизм социальных наук*

Со времен Юбера и Мосса сакральное время никогда не появляется само по себе. Оно лишь бледная тень «абстрактного, объективного, линейного, необратимого, гомогенного» времени классической механики.<sup>140</sup> Это «время точных наук» подсказывает исследователям гипотезы относительно свойств сакрального времени. По противоположности «нормальному времени» нашей «нормальной жизни» создаются «примитивные, странные, противоречивые формы, которые представляет собой понятие времени, когда оно вступает в отношения с сакральным».<sup>141</sup> «Истинность» и абсолютная объективность «ученого времени» кажутся исследователям самоочевидными.<sup>142</sup>

Образ «ученого времени» не вызывает у них других чувств, кроме нарциссического самолюбования: «Но мы знаем, что они представляют время не так как мы. Они не имеют в своем воображении этого образа единообразно протянувшейся прямой линии, всегда равной самой себе, на которой располагаются события и в соответствии с которой внутренний взор может поместить события в единой, непрерывной и необратимой последовательности, где они неизбежно следуют друг за другом. Время для примитивного человека не является тем, чем оно является для нас, — своего рода интеллектуальной интуицией "порядка последовательности". Еще в меньшей степени оно гомогенно. Оно скорее ощущается качественно, чем репрезентируется».<sup>143</sup>

Итак, «чужое время» сконструировано по противоположности «ученому времени». В этом объяснение единообразия его описаний. *A priori* сознания исследователей, «ученое время» ускользает от их критической рефлексии.

#### *Чужое время как категория чуждого сознания*

Почему описания «чуждого времени», несмотря на их удручающее однообразие, остаются необходимым элементом дискурса социальных наук? Почему у исследователей возникает потребность воспроизводить это «обратное отражение» своего собственного видения времени?

В отличие от «ученого времени», сакральное время никогда не бывает анонимным. Оно получает имя в зави-

симости от типа сознания, которому оно принадлежит, а типам сознания несть числа. Мифологическое, религиозное, обыденное, идеологическое, примитивное сознания зачастую соседствуют в работах одного и того же автора. Если отнестись к такой типологии всерьез, то сколько же сознаний у человека? Может быть, это лишь случайные метафоры? Но тогда почему исследователи так упорно стремятся обнаружить в них особое видение времени?

На этот последний вопрос ответ вполне однозначен: появление «чужого времени» является гарантией того, что мы присутствуем при конструировании «чужого сознания». Ибо без времени и пространства (хотя этому последнему обычно уделяется гораздо меньше внимания) — неотъемлемых категорий сознания — невозможно сконструировать «чужое сознание» в качестве объекта, достойного серьезных аналитических усилий социальных наук.

Попытаемся теперь проследить историю идей, случайное соединение фрагментов которых превратило конструирование чужого сознания в интеллектуально легитимную и осененную традицией процедуру. Эта процедура возникает не благодаря сознательному намерению конкретного автора, а из слияния анонимных осколков разных теорий, зачастую не имеющих между собой ничего общего. Среди идей, сегодня воплощающих интеллектуальную идентичность социальных наук, многие тоже возникли случайно, из утративших генеалогию, историю и авторство обломков больших учений. Стоит ли удивляться, что эти

базовые уверенности сознания, недоступные критическому анализу — Вульгата современных социальных наук, накладывают искусственные ограничения на мышление исследователей?

*Эмиль Дюркгейм: «Элементарные формы религиозной жизни»*

«Когда двенадцать лет назад моя книга "Ментальные функции в примитивных обществах" увидела свет, она могла быть названа "Примитивная ментальность". Но поскольку тогда выражения "ментальность" и даже "примитивная" еще не стали, как сегодня, частью повседневного языка, я отказался от этого названия. Я возвращаюсь к нему в этой работе». Этими словами начинается предисловие к «Примитивной ментальности» Люсьена Леви-Брюля. Книга была опубликована в 1922 году. Что же произошло между 1910 и 1922 годом? Какое изменение в интеллектуальном климате превратило словосочетание «примитивная ментальность» в языковую норму?

Это исключительно значимое для судьбы социальных наук событие состояло в освоении идеи множественности типов сознания и включении ее в интеллектуальный инструментарий социальных наук в качестве легитимной фигуры мысли. У истоков этой идеи стоит работа Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни».<sup>144</sup> Вышедшая в 1912 году, эта книга создала интеллектуальные предпосылки для конструирования многочисленных чужих сознаний в качестве общепризнанного объекта исследования.

Чтобы понять происхождение идеи множественности типов сознания, необходимо вспомнить, полемика с какими представлениями вдохновляла создание «Форм». <sup>145</sup> Доказать, что религия не является особым способом познания, соответствующим особой реальности, которая недоступна для научного познания, — таков главный тезис этой работы Дюркгейма. В самом деле, если религия познает особую реальность, она может претендовать на то, чтобы считаться равноценным научному способу познания. Вот как формулирует это Дюркгейм, резюмируя в «Заключении» главные выводы своей книги: <sup>146</sup> «Когда религиозной мысли приписываются особые свойства, когда верят, что она выражает с помощью присущих ей методов целый аспект реальности, недоступный такому вульгарному познанию, каким является наука, тогда, естественно, отказываются признать, что религию можно лишить ее спекулятивной функции. Но анализ фактов не смог подтвердить наличие такого аспекта». <sup>147</sup>

Важная составляющая этого доказательства уже была выработана Дюркгеймом к тому времени, когда писались «Формы»: социальная жизнь есть единственная реальность, данная сознанию, которое само является не чем иным, как продуктом общества. Более того, превращение социального в субстанцию мышления по преимуществу позволяло снять оппозицию между коллективным и индивидуальным опытом, всегда способную оправдать идею о мистической сущности религиозного переживания. Отсюда возникала следующая задача: доказать, что

религиозное сознание тоже социально. Но для того, чтобы вскрыть социальную природу религиозного сознания, его необходимо было превратить в предмет научного анализа, лишив его ауры мистической загадочности, прибежищем которой всегда было нерасчленимое единство сознания. <sup>148</sup> Религиозное сознание, таким образом, должно было быть разложено на составные элементы для того, чтобы изгнать из эпистемологии призрак Бога. Именно в создании такой эпистемологии Дюркгейм видел главную цель своей книги <sup>149</sup> — если не всего своего творчества.

Но как разложить религиозное сознание на элементы, как представить его в виде суммы частей, чтобы затем показать социальную природу каждого отдельного элемента и тем самым доказать социальную природу религиозного сознания? Путь, который для этого выбирает Дюркгейм, — наделить религиозное сознание, по аналогии с разумом, системой категорий. <sup>150</sup> Но аналогия с разумом предполагает, либо что религия является особым типом сознания, параллельным и потенциально равным науке, что противоречит условиям задачи, либо что разум един. Что в свою очередь снимает возможность существования разных типов сознания и соответствующих им разных типов категорий.

Дюркгейм решается сконструировать <sup>151</sup> «религиозное сознание», приписав ему отличное от научного разума понимание категорий. <sup>152</sup> Здесь и появляются <sup>153</sup> «религиозное время» и «религиозное пространство», а равно и другие категории, которые оказываются главным инст-

рументом деконструкции религиозного сознания.<sup>154</sup> Выступая против подхода эмпиристов к категориям, Дюркгейм критикует также и Канта, главной слабостью философии которого, по мнению Дюркгейма, остается неспособность исключить существование «божественного духа».

«Чтобы ответить на эти вопросы, иногда воображают, что за индивидуальными сознаниями стоит высший и совершенный разум, являющийся источником этих первых, от которого категории получают, в силу принадлежности его природе, свои чудесные свойства: это божественный разум. Но эта гипотеза... имеет колоссальный недостаток: она не может быть подвергнута экспериментальной проверке. Таким образом, она не удовлетворяет условиям научной гипотезы». И далее: «Если разум есть не что другое, как форма индивидуального опыта, то разума больше нет. С другой стороны, если за ним признается вся та власть, которая ему безотчетно приписывается, кажется, что он помещается вне природы и науки... Но если признать социальную природу категорий, такое новое отношение позволит избежать этих противоположных по своей природе трудностей», — пишет Дюркгейм.<sup>155</sup>

Для конструирования категорий религиозного сознания Дюркгейм прибегает к антропологическому демаршу, сравнивая христианскую религию и примитивную магию, что в то время не могло не вызвать интеллектуального шока.

Но решение сконструировать религиозное сознание удалось Дюркгейму дорогой ценой. Если категории рели-

гиозного сознания настолько отличны от категорий разума, не могут ли эти отличия быть вызваны тем, что религиозное сознание есть особая форма познания особой реальности? А если отсутствие особого объекта познания гарантируется тем, что все сознание социально, то откуда берутся эти различия в категориях? Принцип единства и неделимости мышления, обеспечивающий непротиворечивость конструкции Дюркгейма в целом,<sup>156</sup> неизбежно приводит к выводу, что между наукой и религией не может быть принципиальных отличий. Социальные науки могут быть освобождены от необходимости делить свой предмет познания с религией только ценой допущения, что научное познание исторически коренится в религии — древней стадии развития человеческого интеллекта.

«Рождаясь из религии, наука стремится заменить ее собой во всем том, что относится к познавательным и интеллектуальным функциям разума, — считает Дюркгейм, — уже христианство делает возможным такую замену относительно материальных феноменов. Видя в материи профанное начало по преимуществу, христианство легко уступило его познание чуждой ему дисциплине... В этом — одна из причин, в силу которых точные науки смогли конституироваться и заставить признать свое значение без больших проблем. Но отказаться столь же легко от мира душ христианство не могло, поскольку Бог христиан стремится править прежде всего душами. Вот почему в течение долгого времени идея подвергнуть психическую жизнь научному анализу создавала впечатление профанации, и



даже сегодня она пугает многих. Мир религиозной жизни и морали остается до сих пор запретным. Огромное большинство людей продолжают верить, что существует особая сфера, куда дух способен проникнуть только заветным способом. Отсюда—живое сопротивление, которое встречают любые попытки научного исследования феноменов религиозной или моральной жизни. Но... эти попытки продолжаются, и одно уже это упорство позволяет предвидеть, что этот последний барьер падет и наука станет хозяйкой даже в этом заповедном участке».<sup>157</sup>

Констатация исторической (но не экзистенциальной, как того хотелось бы автору «Форм») пропасти между наукой и религией позволяет Дюркгейму избежать предположения о синхронном сосуществовании разных типов сознания. В системе представлений, в которой познание объективной истины/реальности является главной и единственной задачей мышления, предположение о сосуществовании разных типов сознания неизбежно ведет к непреодолимому логическому противоречию: оно заставляет допустить существование разных типов реальности и разных способов ее познания. Дюркгейм избегает этого противоречия благодаря эволюционизму, но изобретает интеллектуальную модель, которая вскоре превратит этот логический абсурд в само собой разумеющуюся истину. Эволюционизм оказался единственным орудием, которое позволило Дюркгейму оградить, хотя бы только во времени, свой сциентистский идеал от религиозного сознания, которое он изучал.

### *Вульгата о Дюркгейме*

Почему исследователи творчества Дюркгейма никогда не пытались понять «Формы» в контексте борьбы с религией, как орудие, созданное, чтобы изгнать Бога из наук о человеке?

Анализ «Форм» заставляет задуматься о роли религии в становлении социальных наук. Социальные науки рождаются в борьбе с религией. Без религии как способа объяснения природы и общества, способа, которому можно было противопоставить «научное познание», их самосознание и, следовательно, их интеллектуальный проект оказались бы совершенно иными. Тем не менее, было бы неверным считать, что отрицание религии освободило социальные науки от ее влияния, что им удалось полностью очистить свой интеллектуальный аппарат от теософских понятий, представлений или фигур мысли. Бессознательное воспроизводство этих представлений в дискурсе социальных наук сочеталось со стремлением решительно избавиться от всего того, что могло предстать как попытка возвращения идеи Бога в эпистемологию. В результате на некоторые понятия было наложен запрет, тогда как другие родились — или были переформулированы — исключительно по противопоставлению понятиям-символам теологической мысли. Возможно, в этом и состоит ответ на вопрос о том, почему понятие «идеализация» не нашло себе места в понятийном аппарате социальных наук. Вероятно, это понятие, и в особенности стоящее за ним представление о прекрасном, совершенном, были расценены как ключевые для теологической традиции и нераз-

рывно связанные с идеей Бога. Именно поэтому идеализация была изгнана из социальных наук, и даже вопрос о том, может ли она иметь внерелигиозную природу или порождать внерелигиозные представления, никогда не был поставлен.

Победа антиклерикальных настроений в обществе начала XX века была неразрывно связана с рождением социальных наук. Конечно, изгнав призрак религии из наук о человеке, интеллектуалы постарались поскорее забыть об антиклерикальном пафосе, породившем социальные науки. Обнаружение, что научные концепции и понятия, которыми оперируют социальные науки для объяснения общества, есть не что иное, как опровержение религиозных догматов, могло бы поставить под сомнение объективность самих социальных наук.

Антиклерикальный пафос последней книги Дюркгейма сегодня никто не воспринимает всерьез потому, что для его наследников этот пафос утратил всякую актуальность.<sup>158</sup> Но и некоторые фразы самого Дюркгейма очевидно пытаются завуалировать антирелигиозные страсти, вдохновлявшие «Формы». Дюркгейм хорошо понимал, до какой степени главная задача его работы — отвергнуть претензии религии на особый эпистемологический статус — была очевидна его современникам.<sup>159</sup> Для того, чтобы не быть прочтенным исключительно в терминах идеологической борьбы, он заявляет на первых страницах, что «бороться с религией» — вовсе не главная его цель.

«Признать, что уродливые культы австралийских аборигенов могут помочь нам понять, например, христиан-

ство, — пишет Дюркгейм, — не означает ли это предположить, что это последнее исходит из той же самой ментальное™, то есть что оно соткано из тех же предрассудков и основывается на тех же ошибках? Вот как теоретическая важность, которая иногда приписывалась примитивным религиям, может предстать в виде показателя систематической антирелигиозности, которая, предсказывая результаты исследования, их по сути дела предопределяла. Мы не пытались здесь задаться вопросом, встречались ли в самом деле исследователи, которым можно было бы предъявить такой упрек и которые превратили религиозную историю и этнографию в подлинную машину разрушения религии».<sup>160</sup>

Конечно, Дюркгейм отнюдь не собирался вступать в борьбу с религией, не будучи уверенным в ее исходе. Он хотел выковать оружие, которое гарантировало бы ему победу. Отнять у религии право на обладание своим собственным предметом, особой реальностью, которую она могла бы описывать, а тем самым лишить ее претензий на особый способ познания было подлинной целью Дюркгейма. В конце своей книги он не скрывает своего торжества победителя: «То, в чем наука отказывает религии, — это не право на существование, это право создавать догмы о природе вещей, это право на особое знание, которое она приписывала себе в познании человека и мира... Она сама является предметом науки, так как же она может диктовать науке свои законы? И поскольку, с другой стороны, вне реальности, которую изучает научное познание, не существует никакого предмета, на который могло бы быть на-

правлено познание религиозное, становится очевидным, что это последнее никогда больше не будет играть роли, подобной той, которую оно играло в прошлом». <sup>161</sup>

Слова, сказанные в предисловии к «Формам», едва ли показались бы исследователям творчества Дюркгейма более убедительными, чем эта радость победы, вдохновившая заключение, <sup>162</sup> если бы пафос антиклерикализма не утратил всякое значение для социальных наук, а светское видение мира не было бы глубоко интериоризовано ими. В результате проблематика борьбы с религией стала казаться не более чем анахронизмом в наследии основателей социальных наук, в трудах которых поколения учеников стремились видеть непреходящую современность.

Но есть еще одно обстоятельство, облегчившее забвение антирелигиозного пафоса Дюркгейма. Если идея множественности типов сознания превратилась в неотъемлемую часть интеллектуального аппарата исследователей, то логическая конструкция, в которую она была вписана Дюркгеймом, сохранилась только во фрагментах. В частности, был подвергнут резкой критике такой важнейший аспект взглядов Дюркгейма, как эволюционизм, без которого, как мы видели, вся его конструкция утрачивала внутреннюю логику и целостность.

### *Кинематографическое сознание*

Но если «чужие сознания» — всего лишь интеллектуальный продукт социальных наук, то чем объяснить их многообразие? В самом деле, описания чужих сознаний

гораздо более занимательны, чем характеристики монотонного «ученого времени». Переполняющие эти описания живописные и яркие детали рассматриваются как типичные черты или признаки того или иного типа сознания. Не является ли разнообразие деталей лучшим доказательством того, что эти типы сознания действительно существуют?

Рождение мифологического, религиозного и других подобных сознаний не может быть понято вне контекста подъема на грани XIX и XX веков наук о культуре (*Kulturwissenschaftleri*), и в частности антропологических штудий. Бурное развитие классической филологии привело к выделению изучения мифов в специальную дисциплину, а появление многочисленных описаний «примитивных народов» позволило начать сравнение их мифов с мифами классической античности. <sup>163</sup> Однако развитие этих областей исследования лишь создавало благоприятный фон для возникновения многочисленных типов сознания, обладающих неповторимыми чертами. Важную роль в распространении разнообразных типов сознания сыграло отождествление сознания и культуры, отождествление, которое по праву можно назвать одной из влиятельнейших философских идей XX века. Представление о том, что культура и мышление могут быть рассмотрены в терминах друг друга, позволило наделять разнообразные сознания живописными чертами соответствующих им явлений культуры. В результате конкретные черты мифов, религий, идеологий — сложных феноменов, возникших в результате взаимопроникновения множества

культурных традиции и социальных практик, — оказались спроецированы, соответственно, на мифологическое, религиозное и идеологическое сознания и были рассмотрены как особенности процедур мышления. Если попытаться изъять из религиозного или мифологического сознания свойства мифов и религий, что останется от этих сознаний, кроме «чужого времени», «вращающегося вокруг самого себя» в пустоте «чужого пространства» «ирреальной реальности»?<sup>164</sup>

Понятие «мифологического сознания» сегодня выглядит самоочевидным. Но можно ли считать его более легитимным и более эвристически ценным, чем, например, понятия «драматического» или «кинематографического сознания», особенностями которого будут названы отличительные черты драмы или кино?

### *Бессознательное сознание*

Попытаемся представить, какая концепция мышления стоит за идеей множественности типов сознания, и ответить на вопрос, почему именно она возобладали в социальных науках.

Радикальная критика рациональной природы картезианского разума была одной из важнейших предпосылок развития главных парадигм социальных наук. Раскол картезианского разума, вызвав к жизни психоанализ, критику идеологий, структурализм,<sup>165</sup> оказал чрезвычайное влияние на присущие социальным наукам способы рассуждения и аргументации.

Открытие иррациональной составляющей сознания — будь то бессознательное, подсознание, ложное сознание или мышление дикаря, — составляющей, неподвластной контролю воли или разума, но тем не менее способной властно диктовать желания и поступки, радикально изменило представления о природе и структуре разума. Предрассудки, суеверия, страсти — все то, что раньше считалось лежащим за пределами разума, превратилось теперь в его неотъемлемую часть. Сколь бы сильно ни отличались друг от друга бессознательное, идеология или мышление дикаря, их объединяло важное сходство: они получили статус предмета социальных наук потому, что смогли предстать в виде особого типа сознания. Идея множественности сознаний была необходимой предпосылкой для создания социальных наук. Вот что говорится об этом в одной из поздних работ Фрейда: «Разделение души на сознательную и бессознательную часть есть главная предпосылка психоанализа. Именно это разделение позволяет ему понять и сделать объектом научного изучения очень важные и часто доступные наблюдению процессы ментальной жизни».<sup>166</sup>

Какую же роль в работе мышления отводили этим только что обнаруженным сознаниям открывшие их исследователи? Как известно, критика идеологии объявила крестовый поход против ложного сознания. Психоанализ наблюдал бессознательное взглядом врача, который, понимая всю вредоносность заболеваний, намерен бороться с ними до конца: «Где было Оно, должно стать Я», — говорит Фрейд. И даже Леви-Стросс, при всей своей толерантно-

ти по отношению «дикой мысли», смотрел на нее глазами садовника, работа которого — искоренять сорняки.

«Мышление дикаря» не является на наш взгляд особенностью примитивного или архаического этапа развития человечества, — писал Леви-Стросс. — Это мысль, находящаяся в состоянии дикости, в отличие от культурной или одомашненной мысли... Мы лучше понимаем сегодня, как они обе могут сосуществовать и скрещиваться друг с другом, так же как могут (по крайней мере, теоретически) сосуществовать и скрещиваться природные виды, одни в диком состоянии, другие преобразованные агрикультурой или одомашниванием, хотя... существование одних мешает распространению других... Но еще известны зоны, где мышление дикаря по-прежнему достаточно хорошо защищено: это случай искусства... это также случай целого ряда секторов социальной жизни... где из-за равнодушия, или из-за бессилия, или, как чаще всего случается, просто неизвестно почему, мышление дикаря продолжает процветать».<sup>167</sup>

Каждая парадигма социальных наук поспешила обвинить открытое ею сознание в том, что оно является главным препятствием на пути к истине. Изучать эти вредные сознания, чтобы бороться с ними, стало главной задачей социальных наук. В этих условиях вопрос о том, могут ли у этих сознаний существовать самостоятельные когнитивные функции, звучал абсурдно: ведь с самого начала было понятно, что сознания эти — ложные, что они не способны постигать истину и являются лишь помехами для мышления.

Но что останется от разума, если «вынести за скобки» все эти вредные сознания? Естественно, научное сознание. Между критикой идеологий, психоанализом и структурализмом трудно найти значительные расхождения в том, что такое научное сознание. Вопрос о возможности сосуществования нескольких параллельных типов научного сознания, противостоящих ложным, никогда не поднимался сообществом ученых. Настоящая борьба между парадигмами всегда разворачивалась вокруг вопроса о том, каковы способы, с помощью которых научное сознание постигает истину, следовательно, вокруг научного "метода. Главная задача научного сознания, призванного бороться с ложным сознанием, состояла в том, чтобы найти такой научный метод, который позволит распознавать ложные сознания и тем самым обеспечит эпистемологические условия для достижения объективной истины.

#### *Концепция сознания в социальных науках и идеализация*

Если попытаться теперь описать концепцию мышления, господствующую в социальных науках, то получится весьма противоречивая картина. Если допустить синхронное сосуществование разных типов сознания и при этом признать, что один из них способен познавать объективную истину, то с необходимостью следует признать множественность легитимных способов познания реальности и множественность истин. Если мы не хотим принимать это допущение, то нам придется признать асимметрию между этими типами сознания, что означает отнять у ложных со-

знаний всякие когнитивные функции, что в свою очередь противоречит базовой установке социальных наук, идентифицирующих сознание с познанием. Воспроизвести логически непротиворечивую конструкцию Дюркгейма главные парадигмы социальных наук не могли из-за трудности представить бессознательное или идеологию как исторический этап в развитии научного сознания. Структурализм, наиболее открытый для такого допущения, оформился слишком поздно, чтобы отнестись к эволюционизму всерьез. Механическое объединение взаимоисключающих частей, лишенное всякого принципа единства, — такова свойственная социальным наукам концепция мышления.

Но если предположить, что одна часть сознания ответственна за все помехи в процессе познания реальности, то ее следует уничтожить. Предположим, что это удалось сделать. Что же останется? Останется научное сознание, которое будет познавать истину точно так же, как это делал картезианский разум до изобретения чужого сознания. Есть ли что-нибудь в понятии «чужих сознаний», что делает их имманентной, необходимой составляющей нашего ментального аппарата, отсутствие которой затруднило бы познание реальности? Нет. Раскол сознания, изобретенный социальными науками, — это интеллектуальный трюк. Он позволяет сохранять картезианский идеал, как бы ставя его под сомнение, он превращает в предмет исследования одну часть разума, тогда как другая часть остается столь же недостижимой для критики, как абсолютный разум. Трудно представить себе лучшую метафору для

научного сознания, чем образ мангеймовских интеллектуалов, освобожденных волей их автора от всяких социальных детерминизмов, неизбежных для всех прочих смертных.

Но неужели сегодня, когда главные парадигмы социальных наук либо отвергнуты, либо маргинализированы, нельзя надеяться, что эти противоречия, присущие концепции мышления, будут разрешены? Скорее всего, попытка разрешить эти противоречия может поставить под вопрос интеллектуальный проект социальных наук. Рожденные из раскола абсолютного разума, социальные науки потрясли общество образами открытых ими ложных сознаний, избавление от которых могли принести только они одни.

«Обществу довольно эмпирических исследователей, оно хочет врачей. Социальные науки в чрезвычайной моде», — говорил Анри Озе в 1903 году. Социальная полезность научного сознания была несомненна до тех пор, пока оно казалось единственным способом борьбы с религиозными предрассудками, идеологиями, коллективным бессознательным или мифами. Что останется от легитимности социальных наук, если выяснится, что ложные сознания — это лишь фантомы научного воображения? Чужие сознания — отнюдь не просто искаженные отражения научного сознания. Они необходимы социальным наукам и как объект изучения, и как доказательство своей собственной социальной полезности.

Понятию «идеализация» нет места в аппарате социальных наук потому, что оно предполагает совершенно

иную концепцию мышления. Идеализация — интеллектуальная способность, принимающая участие в разных процедурах сознания независимо от того, что является его предметом в данную минуту — научная работа или игра, исследование или мифотворчество, — предполагает взгляд на мышление как на единый ансамбль, в котором нет и не может быть вредных и полезных частей. Такое видение делает проблематичным поиск объективной истины и не оставляет надежды на то, что разум может вполне соответствовать идеалу объективности и научности, равно как и любому другому ограниченному и одностороннему представлению о нем. Но зато, возможно, такой подход позволит лучше понять конкретные механизмы работы сознания.

Распад главных парадигм положил конец важному этапу в развитии социальных наук. Неспособность избавиться от интеллектуальных ограничений, налагаемых этими парадигмами, нежелание переосмыслить свой понятийный аппарат и свою роль в обществе привели к положению, которое многими исследователями определяется сегодня как кризис социальных наук. После длительной эпохи антиинтеллектуализма не способен ли интерес к многообразию интеллектуальных форм открыть перед социальными науками новые перспективы?

### *Примечания*

<sup>1</sup> Некоторые из этих очерков были написаны в первой половине 1990-х годов и опубликованы в основном во Франции. Для настоящего издания они переработаны. См.: Khapaeva D. 1) L'Occident dans l'imaginaire russe // *Social Science Information*. 1994. Vol. 33, № 1; 2) L'Occident sera demain // *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. 1995. Vol. 50. № 6; 3) As the whole civilized world // *Social Science Information*. 1995. Vol. 34. № 4.

<sup>2</sup> О русской и советской интеллигенции см.: Вехи. Интеллигенция в России. М., 1991; Интеллигенция, власть, народ: Антология. М., 1993; Berlin I. *Russian Thinkers*. New York, 1978; Churchward L. G. *The Soviet Intelligentsia*. London, Boston 1973; Kagarlitsky B. *Les Intellectuels et l'Etat sovietique de 1917 a nos jours*. Paris, 1993.

<sup>3</sup> Подробнее о полемике относительно масштаба репрессий см.: Getty J. A., Rittersporn G. T., Zemskov V. N. *Les victimes de la repression penale dans l'U. R. S. S. d'avant-guerre: Une premiere enquete a partir du temoignage des archives* // *Revue des Etudes Slaves*. 1993. Vol. LXV. № 4.

<sup>4</sup> О пренебрежительном оттенке слова «интеллигенция» в большевистском дискурсе см.: Fitzpatrick S. *L'identite de classe dans la societe de la NEP* // *Annales: Economies, Societes, Civilisations*. 1989. Vol. № 2. P. 259. Трудно, однако, согласиться

с идеей Фишпатрик об отсутствии симпатий к большевикам и советской власти в среде интеллигенции.

<sup>5</sup> Гозман Л., Эткинд А. От культа власти к власти людей // Нева. 1989. № 7-8; Колосов Н. Е. Советская историография, марксизм и тоталитаризм // Одисей, 1992. М., 1994; Korosov N., Khapaeva D. Experimenting with liberal Education in Russia: The Break with Soviet Era Conventions // Russia's Fate Through Russian Eyes. Voices of the New Generation / Ed. by H. Isham with N. Shklyar (Colorado), 2000.

<sup>6</sup> Несостоятельность упрощений такого рода, естественно следующих из концепции тоталитаризма, убедительно продемонстрирована применительно к разным сферам жизни советского общества в работах: Getty A. Origins of the Great Purges. Cambridge, 1985; Rittersporn G. T. Simplifications staliniennes et complications sovietiques. Paris, 1988; Ingerflom C. S. Le totalitarisme sovietique a-t-il existe? // Le monde-Liber. 1990. № 1; Blum A. Systemes demographiques sovietiques. These. Paris, 1992.

<sup>7</sup> Ферро М. Как рассказывают историю детям. М., 1992; Davis R. W. Soviet History in the Gorbachev Revolution. London, 1989; Kove A. Glasnost in Action: Cultural Renaissance in Russia. Boston; London, 1989; Scherrer J. L'erosion de l' image de Lenin // Actes de la Recherche en Science Sociales. 1990. № 85.

<sup>8</sup> Материалы опроса (частично опубликованные в: Khapaeva D., Korosov N. Les demi-dieux de la mythologie sovietique // Annales: Economies, Societes, Civilisations. 1992. Vol. 47, № 4-5) служат нашим основным источником, поскольку они отражают настроения жителей Ленинграда как раз в тот момент, когда кризис самосознания превращается в массовое явление. В те годы это был единственный опрос, непосредственно посвященный проблематике исторической памяти.

<sup>8a</sup> О формировании культа Ленина см.: Tumarkin N. Lenin Lives! The Lenin Cult in the Soviet Russia. Cambridge Mass., 1983. О советских ритуалах см.: Lane C. The Rites of Rulers. Rituals in Industrial Society. The Soviet Case. Cambridge — Londres, 1981.

<sup>9</sup> Этот механизм может быть проиллюстрирован на примере антисталинской версии мифа о Кирове. В соответствии с этим мифом Киров, верный продолжатель дела Ленина, пытался избавить советское общество от сталинских извращений, за что и был убит по приказу Сталина. В своей антисталинской версии этот миф однозначно работал на идею сохранения социализма с человеческим лицом. Понятно, что образ Сталина-злодея был необходимым элементом этого мифа, спасавшего Ленина и его соратников от печальной участи Сталина. Подробнее см.: Khapaeva D. La mythologie commune des sovietiques et des sovietologues // Revue des etudes slaves. 1993. Vol. LXV, № 4.

<sup>10</sup> О конфликте искусственной и естественной памяти в XX веке см.: Нора П. и др. Франция-память / Пер. Д. Хапаевой. СПб., 1999.

<sup>11</sup> «Unmasterable Past» («непреодоимое прошлое») — выражение Ч. Майера (Mayer Ch. The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity. Cambridge (Mass.), 1992), найденное им для обозначения прежде всего нацистского прошлого, кажется подходящим для обозначения пережитого Европой в первой половине XX века потому, что отсылает как к особенностям переживания этого прошлого его наследниками, так и к главной теме историографических дебатов, порожденных этим опытом.

<sup>12</sup> Различия между отдельными западными странами — Англией, Францией и т. д. — оказываются в глазах российских носителей образа Запада менее важными, чем то, что их объединяет. Как и в самой западной традиции, понятие «Запад» обознача-



ет нечто более значимое, чем сумма географических, политических или социальных признаков. Например, по отдельным параметрам в число западных стран может быть включена и Япония. В зависимости от политической или культурной ориентации та или иная западная страна может выступить как лучший пример «западности», но ни одна из них не может заменить Запад в целом. Вероятно, различия между образами отдельных стран также достойны изучения. Однако не их образами, а образом Запада в целом было заморожено сознание русских.

<sup>13</sup> Этот факт давно стал *locus communis* в работах российских социологов (см., например: Семенова Л. А. Об интеллигенции в кризисном обществе // Интеллигенция в социальных процессах современного общества / Под ред. В. А. Мансурова. М., 1992; Интеллигенция и перестройка. М., 1993). По данным социологических опросов, в Москве 1991 года каждый четвертый научный работник, еще не изменивший профессии, заявил о своем желании стать бизнесменом. Аналогичное стремление выразили около половины студентов московских вузов.

<sup>14</sup> Использование расплывчатого слова «бизнесмен» для обозначения частных предпринимателей в России кажется достаточно удачным потому, что оно повторяет их преобладающее самоназвание. Мои собеседники — директора и владельцы как крупных частных банков и бирж Петербурга, торговых домов, страховых обществ, дистрибьюторских компаний и т. д., так и средних и мелких фирм. Первая серия интервью была проведена в январе — марте 1992 года, вторая состоялась ровно через год — в январе-марте 1993-го. Сопоставление двух серий интервью позволяет заключить, что некоторые изменения в политической и экономической конъюнктуре, происшедшие за этот

период, не успели сказаться на саморепрезентации моих собеседников и на их видении Запада. Анализ прессы и публицистики, составляя неотъемлемый элемент нашего анализа, создает ему более широкий контекст. В числе используемых источников необходимо упомянуть еще один — опросы общественного мнения, в том числе и проведенные автором, позволяющие судить о распространенности изучаемых представлений.

<sup>15</sup> Например, по данным социологического опроса 1990 года, позволяющим сравнивать несколько крупнейших городов страны, Ленинград оказался более «перестроечным» и более ориентированным на переход к рыночной экономике, чем Москва (Интеллигенция о социально-политической ситуации в стране. Данные эмпирических исследований 1989-1990 годов / Под ред. В. А. Мансурова. М., 1990. С. 30).

<sup>16</sup> Юдина Е. Собственное дело для энергичного человека // Диалог. 1992. №8-10. С. 51.

"Boltanski L. Les cadres. La formation d'un groupe social. Paris, 1983.

<sup>18</sup> О технике интервью подробнее см.: Khapaeva D. L'Occident dans l'imaginaire russe // Information sur Sciences Sociales. 1994. Vol. 33, №1. P. 568.

"Кантор В. Н. Западничество как проблема русского пути // Вопросы философии. 1993. № 4. Автор выступает на страницах этого журнала как один из специалистов по данному вопросу (см.: Кантор В. Н. Каков он — путь к цивилизации? // Там же. 1992. №11).

<sup>20</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1992. С. 292.

<sup>21</sup> Понятие рационализации используется в том же смысле, в каком его употребляет Макс Вебер (Вебер М. Избранное. Образы общества. М., 1994. С. 55, 66).

<sup>22</sup> «... Было всего у них в изобилии.

Плоды несметные родила земля сама собой без труда.

Они же, счастливые, жили в радости и мире

и не знали ни раздоров, ни войн»

(Hesiodus. Theogonie, les Travaux et les jours / Pub. par P. Mazon. Paris, 1972. P. 115-126).

<sup>23</sup> Windisch U. Le raisonnement et le parler quotidiens. Lausanne, 1985. P. 165.

<sup>24</sup> См., например: Даль В. Толковый словарь живого великого русского языка. М., 1991; Словарь русского языка / Под ред. С. И. Ожегова. М., 1981; Словарь иностранных слов. М., 1961.

<sup>25</sup> Речь, конечно, не идет о том, что можно дать точное определение этого понятия. Характерно следующее рассуждение Дж. С. Милля: «Возьмем, к примеру, слово "цивилизованный". Сколь немногие, даже среди самых образованных людей, возьмутся точно сказать, каково значение этого слова. И все же у всех, кто его употребляет, есть некоторое ощущение, что они придают ему некоторое значение и что это значение складывается несколько неопределенным образом из всего, что они слышали и читали о цивилизованных людях или цивилизованных обществах» (Mill J. St. A System of Logic. Toronto; London, 1974. Vol. 2, b. 4. P. 670).

<sup>26</sup> Об истории слова «цивилизация» см.: Benveniste E. Civilisation. Contribution a l'histoire du mot // Problemes de linguistique generate. Paris, 1966; Febvre L. Civilisation. Le mot et l'idee. Paris, 1930; Elias N. The Civilizing Process. The History of Manners. Oxford, 1978; Encyclopaedia Universalis. Paris, 1989. Vol. 5. P. 944; The New Encyclopaedia Britannica. Micropaedia. Chicago, 1984. Vol. 4. P. 657.

<sup>11</sup> См., например: Толковый словарь русского языка. / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1940; Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1965; Большая советская энциклопедия. М., 1971. Сводный словарь современной русской лексики. М., 1991.

<sup>28</sup> Elias N. The Civilizing Process... P. 3-4.

<sup>29</sup> Например, в романе И. С. Тургенева «Дым» (1864) один из героев, Потугин, находит в слове «цивилизация» свой символ веры, краткую формулу идеологии российского западничества. См. также: Киреевский И. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России // Московский сборник. М., 1852. Т. 1. С. 4, 14.

<sup>30</sup> Россия и Запад: взаимодействие культур: Материалы круглого стола // Вопросы философии. 1992. № 6.

<sup>31</sup> Панов Е. Запад поможет. Кому и когда? // Российская газета. 1992. 2 июня.

<sup>32</sup> Поэтому неубедительны попытки анализировать «дух нового российского предпринимательства» по аналогии с описанной М. Вебером «протестантской этикой». См.: Weber M. L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris, 1967. P. 227. Преуспевание в России связывается сегодня отнюдь не с аскетизмом, но скорее с гедонизмом, с возможностью для «избранных» сполна воспользоваться материальными благами, которая и рассматривается как проявление торжества справедливости.

<sup>33</sup> Dawis R. W. Soviet History in the Gorbachev Revolution. London, 1989; Nove A. Glastost' in Action: Cultural Renaissance in Russia. Boston; London, 1989.

<sup>34</sup> О роли истории для советского общества см., например: Ferro M. L'histoire sous surveillance: science et conscience de l'histoire. Paris, 1985.

<sup>35</sup> Kopussov N. Dos au vent. Une histoire sans surveillance // *Espaces Temps*. 1995. Vol. 59/60/61.

<sup>36</sup> В середине 1980-х годов речь шла в первую очередь об объединении Германий. Об этих дебатах, их истории и расстановке политических и интеллектуальных сил см. подробнее в: Evens R. J. *The New Nationalism and Old History: Perspectives on the West German Historikerstreit* // *Journal of Modern History*. 1987. Vol. 59; Marrus M. R. *Reflections on the Historiography of Holocaust* // 1994. Vol. 61, № 1; *Probing the Limits of Representations: Nazism and Final Solution* / Ed. by S. Friedlander. Cambridge (Mass. ), 1992; *Special Issue on the Historikerstreit II New German Critique*. 1988. № 44.

<sup>37</sup> Об отсутствии позитивной национальной идентичности в современной Германии из-за памяти о нацизме см.: Sontheimer K. *Gibt es eine nationale Identitaet der Deutscher?* // *Die DDR in Deutschland*. Keln, 1986; Roth R. A. *Zur Problematik der politischen Kultur der Jugenwähler in der Bundesrepublik Deutschland*. Passau, 1989.

<sup>38</sup> Например: Vichy et la crise de la conscience francaise // *Dir. par J. -P. Azema, F. Bedarida*. Paris, 1992; Rousso H. *Le syndrome de Vichy, 1944-198...* Paris, 1987.

<sup>39</sup> Интересно заметить, что для немцев сравнение сталинизма и фашизма всегда означало некоторую реабилитацию последнего, позволяя считать его не уникальным и не абсолютным злом. Напротив, советские люди воспринимали фашизм, борьба с которым всегда была важной (и эффективной) темой советской пропаганды, как абсолютное зло. Откровение эпохи перестройки: «энкаведешники хуже фашистов», безусловно, выражало крайнюю степень осуждения сталинизма, но сохраняло фашизм в качестве эталона злодейства. Понятно, до какой степени представление о чужом прошлом как воплощении абсолютного зла способствовало исторической амнезии.

<sup>40</sup> Дмитриев В. А. Выступление на круглом столе «Россия и Запад» // *Вопросы философии*. 1992. № 6. С. 9.

<sup>41</sup> Фадин А. Демистификация власти // *Двадцатый век и мир*. 1990. № 4. С. 11.

<sup>42</sup> Страда Н. Западники и славянофилы в обратной перспективе // *Вопросы философии*. 1993. № 7. С. 65.

<sup>43</sup> Панарин А. С. Русская модернизация: Проблемы и перспективы // *Вопросы философии*. 1993. № 1. С. 31.

<sup>44</sup> Коротич В. Возвращаемся в человечество // *Огонек*. 1990. № 30.

<sup>45</sup> О взаимосвязи идеи прогресса, отрицательного отношения к настоящему и идеализации будущего см.: Aron R. *Opium des intellectuels*. Paris, 1955.

<sup>46</sup> О влиянии памяти о Холокосте на философию деконструктивизма см. в особенности: Spiegel G. M. *Historia a debate* / Ed. by Barros C. La Cologne, 1995. V 1.

<sup>47</sup> Изменение исторической темпоральное™ под влиянием отрицания настоящего может быть рассмотрено как подтверждение *a contrario* гипотезы, согласно которой настоящее конституирует «порядок времени» (см. в особенности: Les formes de l'experience. Une autre histoire sociale / *Dir. par V. Lepetit*. Paris, 1995. P. 448). Представляется, что опыт переживания исторического времени в современной России еще раз предостерегает против «иллюзии, что время течет всегда в одном направлении, от прошлого к будущему» (Лепти Б. и Гренье Ж. - И. Интервью с Ю. Л. Бессмертным // *Одиссей*. 1994. № 4. С. 320).

<sup>48</sup> Панов Е. Запад поможет. Кому и когда? // *Российская газета*. 1992. 2 июня.

<sup>49</sup> *The Letters of Lincoln Steffens*. Vol. 2. P. 627-628.

<sup>50</sup> Фейхтвангер Л. Москва 1937 года. М., 1964.

<sup>51</sup> Caute D. The Fellow-Travelers. New York, 1973.

"Friedmann J. An American Testament. A Narrative of Rebels and Romantics. Rahway, 1936. P. 490.

<sup>53</sup> Huxley J. A Scientist Among the Soviets. London, 1932.

<sup>54</sup> Неруда П. Избранные произведения. М., 1958. С. 94.

<sup>55</sup> См.: Judt T. Un Passe Imparfait. Les Intellectuels en France 1944-1956. Paris, 1992.

<sup>56</sup> О влиянии немецкой философии на формирование фашизма см.: Iggers G. G. The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present, Middletown (Connecticut), 1968.

<sup>57</sup> См.: Burrin Ph. La France a l'heure allemande, 1940-1944. Paris, 1995; Traverso E. L'Histoire déchirée: Essais sur Auschwitz et les intellectuels. Paris, 1997.

<sup>58</sup> Копосов Н. Е. Как думают историки (печатается).

<sup>59</sup> Копосов Н. Е. Замкнутая вселенная символов: К истории лингвистической парадигмы // Социологический журнал. 1997. № 4.

<sup>60</sup> Нора П. Как писать историю Франции? // Нора П. и др. Франция-память. С. 90, 92.

<sup>61</sup> Нора П. Эра коммемораций // Нора П. и др. Франция-память. С. 124.

<sup>62</sup> О «Местах памяти» см.: Lanouvelle histoire de France, Les Lieux de memoire // Le Magazine litteraire, 1993, fevrier, № 103; Wood N. Memory's Remains, Les Lieux de memoire // History and memory. 1994. Vol. 6. № 1. P. 123-150. Hutton P. H. Pierre Nora, The Archaeology of the French National Memory // History as an Art of Memory, Vermont, 1993. P. 147-154; Judt T. A la recherche du temps perdu // The New York Review of Books, 1998. Vol. 45. № 19.

<sup>63</sup> См., например: Noiriel G. Sur la "crise" de l'histoire, Paris, 1996; Stanford M. An Introduction to the Philosophy of History. Oxford, 1988.

<sup>64</sup> См.: Dosse F. Histoire en miettes. Paris, 1987.

<sup>65</sup> Noiriel G. Sur la "crise" de l'histoire. P. 177.

<sup>66</sup> Koselleck R. The Futures Past: On the Semantics of Historical Time / Transl. by K. Tribe. Cambridge (Mass. ), London, 1985.

<sup>67</sup> См.: Ricoeur P. Temps et recit. Paris, 1983-1985. Vol. 1-3.

<sup>68</sup> Hartog F. Time, History, and the Writing of History: The Order of Time // KVHAA Konferenser. Vol. 37. Stockholm, 1996. P. 111.

<sup>69</sup> Braudel F. L'Histoire et sciences sociales: la longue duree // Annales: Economies, Societes, Civilisations. 1958. Vol. 17.

<sup>70</sup> Hartog F. Time, History, and the Writing of History... P. 108.

<sup>71</sup> См.: Mongin O. Face au scepticisme. Paris, 1994; Hartog F. Temps et histoire. Comment écrire histoire de France? // Annales: Histoire, Sciences Sociales; 1995. Vol. 50. № 6; Rioux J. -P. Peut-on faire histoire du temps present? // Questions a histoire des temps presents. Bruxelles, 1992.

<sup>72</sup> Dosse F. L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines. Paris, 1995. P. 379.

<sup>73</sup> Foucault M. L'Archeologie du savoir. Paris, 1969. P. 181. (

<sup>74</sup> Там же. 1969. P. 172.

<sup>75</sup> Описание их восприятия времени психологом в научном, а не философском дискурсе снова подчеркивает их сходство: «Прошлое было полностью сожжено в самом центре их жизни... Они ощущают себя изгнанниками не из какого-то места в настоящем или будущем, но из навсегда ушедшего времени. Того, которое являлось основой их идентичности...» (Spiegel G. Orations of the Dead — Silences of the Living: The Sociology of the Linguistic Turn. 1996 (цит. по рукописи).

<sup>76</sup> Значение возникновение нового отношения к недавнему беспрецедентному прошлому как основы отрицания «старого времени» истории и исходного пункта для переосмысления ценностей европейской культуры и мысли трудно переоценить. См.: Mongin O. Face au scepticisme. P. 39-59, 157-167; Traverso E. L'Histoire déchirée: Essais sur Auschwitz et les intellectuels. Paris, 1997. P. 231; Разрыв — с прошлым, с наполнявшими его традициями и ценностями — оказывается центральным моментом не только философии времени Фуко, но деконструктивизма как течения в целом, что позволяет рассматривать деконструктивизм как явление, обусловленное Холокостом (a Post-Holocaust phenomenon). Не затрагивая непосредственно тему изменения восприятия времени, Г. Спигель показывает, до какой степени картина мира, какой ее видит деконструктивизм, находит «свой отсутствующий исток» в переживании опыта Холокоста, несмотря на то что ни Фуко, ни Деррида прямо и эксплицитно не анализируют эту связь (Spiegel G. Orations of the Dead — Silences of the Living. P. 3, 5, 6-10).

<sup>77</sup> Veyne P. Comment on écrit l'histoire: Essai d'epistemologie. Paris, 1971. P. 316-317.

<sup>78</sup> Ibid. P. 320

<sup>79</sup> Нора П. Эра коммемораций // Нора П. и др. Франция-память. С. 121-122.

<sup>80</sup> Нора П. Между памятью и историей // Там же. С. 37.

<sup>81</sup> Там же. С. 18.

<sup>82</sup> Нора П. Эра коммемораций. С. 119.

<sup>83</sup> Там же. С. 36.

<sup>84</sup> Там же. С. 142-143.

<sup>85</sup> Там же. С. 112.

<sup>86</sup> Нора П. Как писать историю Франции? // Нора П. и др. Франция-память. С. 87-88.

<sup>87</sup> Там же. С. 86.

<sup>88</sup> Нора П. Между памятью и историей. С. 39.

<sup>89</sup> Презентизм заставляет вспомнить Ф. Кермоде с его определением «практики рассмотрения прошлого и будущего как особых случаев настоящего», как особенности современной фикации-согласия (*fiction of concord*). См.: Kermode F. The Sence of Ending: Studies in the Theory of Fiction. Oxford, 1966. P. 59.

<sup>90</sup> Нора П. Как писать историю Франции? С. 78-79.

<sup>91</sup> Нора П. Между памятью и историей. С. 20.

<sup>92</sup> Нора П. Как писать историю Франции? С. 84.

<sup>93</sup> Benichou P. Le sacre de l'écrivain: 1750-1839: Essais sur l'avenement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne. Paris, 1973.

<sup>94</sup> Бодрийяр считает «хирургию зла» — стремление изгнать из образа все отрицательные черты — отличительным свойством современной эстетики (Baudrillard J. La Transparence du Mai: Essais sur les phenomenes extremes. Paris, 1990).

<sup>95</sup> Mannheim K. Ideology and Utopia. London, 1960.

<sup>96</sup> Ricoeur P. Ideology and Utopia. Chicago, 1972.

<sup>97</sup> См.: Kumar K. Utopia and Anti-Utopia in Modern Times. London, 1987.

<sup>98</sup> См., например: Brown B. Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life: Toward a Permanent Cultural Revolution. New York, 1973.

<sup>99</sup> Причины, в силу которых западные интеллектуалы стали жертвой своих иллюзий, подробно и на хорошем материале анализируются в книгах Дэвида Каута и Поля Холландера. Несмотря на разницу позиций, о которой речь пойдет ниже, список таких причин сходится у этих двух исследователей, и не только у них. См.: Cauter D. The Fellow-Travelers. New York, 1973; Hollander

P. Political Pilgrims. Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928-1978; Oxford, 1981; Furet F. Le passe d'une illusion. Essais sur l'idée communiste au XXe siècle. Paris, 1997; Verdes-Leroux J. Le Reveil des somnambules: le partie communiste, les intellectuels et la culture: 1956-1985; Paris, 1987; Prochasson Chr. Les Intellectuels, le Socialisme et la Guerre, 1900-1938; Paris, 1993.

<sup>100</sup> Для советского общества 60-х годов, когда в недрах интеллигентского сознания начинает формироваться идеальный образ Запада, проблема источников информации возникает сама собой. Действительно, применительно к этому периоду информация о повседневной жизни западного общества не была ни разносторонней, ни доступной для рядовых советских людей. «Железный занавес», хотя и несколько обветшалый, оставался важной чертой советской жизни до эпохи перестройки, что, конечно, не могло не повлиять на восприятие Запада в России. Однако несмотря на все попытки бороться с «западной пропагандой», советская цензура в постсталинский период была лишь отчасти успешна в создании заслона на пути проникновения на территорию СССР дискурса о преимуществах западного образа жизни, и в частности, о более высоком уровне жизни на Западе по сравнению со странами Третьего мира и социалистическими странами. Слушать радиостанции, вещавшие на Советский Союз (такие, как «Голос Америки», «Радио Свобода» и так далее), уже в 60-е годы стало, особенно для оппозиционной интеллигенции, повседневным занятием.

<sup>101</sup> Выводы, к которым приводят объяснения идеализации проекцией, обычно выглядят как переформулирование самого идеального образа на языке социальных наук, а не как объяснение его свойств и механизмов возникновения. «Образы не-европейцев, создаваемые европейцами отнюдь не в первую очередь,

являются — если являются вообще — описаниями реальных людей, но скорее всего проекцией их собственной ностальгии и чувства неадекватности... Посторонний, будь он дикарем или цивилизованным человеком, рассматривается как модель того, чем он был в лучшие времена, или того, чем он мог бы стать или еще станет в будущем...» (Baumer F. L. Introduction // Baude H. Paradise on Earth. Thoughts on European Images of Non-European Man. New Haven, 1965. P. 7). Дальше общей идеи о том, что людям свойственно мечтать и что в силу каких-то причин эти мечты могут воплотиться в образе Другого, идея проекции и обзор конкретных исторических и социальных особенностей ситуации оказываются не в состоянии продвинуть анализ: «В концепции рая глубоко укоренено убеждение, что рай отличается от нашего собственного общества именно тем, в чем общество видится нам несовершенным... Было так приятно представлять, что где-то, на краю земли могут существовать условия для создания совершенного общества». Evans G. Paradise Lost: Or, Where Are You, Fidel, When I Need You? // New Society, 1979; February 22. P. 412. См так же: Borkenau F. World Communism. Ann Arbor, 1962.

<sup>102</sup> Типичным в этом смысле является исследование Холландера. Видя цель своей работы в поиске причин избирательности сознания западных интеллектуалов, Холландер, вслед за многими другими, поставил между недовольными своим обществом интеллектуалами и сонмом их мечтаний переживаемый интеллектуалами «процесс отчуждения». Отчуждение, следствие несовершенств капиталистического строя, заставляет западных интеллектуалов быть критически настроенными по отношению к собственному обществу и искать образец за его пределами. Конечно, нельзя не согласиться, что особенности социальной, политической и культурной ситуации оказывают большое влия-

ние на интенсивность и значимость идеализации и на выбор ее объекта. Но вместе с тем ни социологические, ни исторические объяснения и аналогии, ни даже теория когнитивного диссонанса не позволяют раскрыть источник избирательности сознания. Холландер достаточно отчетливо понимает это сам. Исчерпав все возможные объяснения, автор приходит к выводу, что избирательность сознания отражает моральные стандарты, присущие западным интеллектуалам, а природа этих стандартов коренится в исповедуемой ими социалистической идеологии (Hollander P. Op. cit. P. 431, 105). В свою очередь, социалистические ценности представляются Холландеру главными чертами и особенностями как идеального образа Советской России, так и самой идеализации, понимаемой как избирательность сознания. Круг рассуждений автора замыкается: считая основой идеализации социалистические ценности, он объясняет их существование социалистической идеологией, а их воплощение в образе Советской России (или, позднее, стран Третьего мира) — проекцией этих ценностей на данные страны. Об идее социальной справедливости как сущности идеализации см.: Aron R. *L'Opium des Intellectuels*. Paris, 1955.

<sup>103</sup> Windisch U. *Le raisonnement et le parler quotidiens*. Lausanne, 1985. P. 165.

<sup>104</sup> См.: Rorty G. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, 1980.

<sup>105</sup> Проекцию можно назвать главным орудием анализа идеализированных или негативных представлений о другом, о прошлом или о будущем и т. д. в социальной психологии: «Социальное воображение работает, может быть, еще более активно при создании образов будущего, а именно над проекцией на него коллективных страхов и фантазмов, надежд и чаяний» (Vaszko

B. *Les imaginaires sociaux. Memoires et espoires collectifs*. Paris, P. 35). См. также: *Les representations sociales* / Dir. par D. Jodelet. Paris, 1989; Farr R. M., Moscovisi S. *Social Representations*. Cambridge, 1984; Sperber D. *The epistemology of beliefs*. 1990; Fraser C., Gaskell G. *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Oxford.

<sup>106</sup> Неотделимость ценностей, и прежде всего представлений о красоте, от ментального образа является одним из важных тезисов философии Г. Башляра, Bachelard G. *L'Air et les Songes* (*Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris, 1943. P. 297). Основной мифологической мысли человека Ренессанса П. Франкастель называет образ как способ морального переживания (Francastel P. *Etudes de sociologie de Tart*. Paris, 1970. P. 183). Г. -Г. Гадамер устанавливает непосредственную связь между эстетическим восприятием и способностью создавать образы (Gadamer H. -G. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge. 1986. P. 18). Выступая против важного для аналитической философии тезиса о подчиненности ментальных процессов строгой экономии, целесообразности и грамматической точности, Гадамер подчеркивал, что если образ может быть использован для целей коммуникации, то к этому не сводима его природа. Нерелевантности пропозиционистского анализа для этических и эстетических категорий посвящен подробный и убедительный анализ Р. Скрутона (Scruton R. *Art and Imagination*. London, 1974. Chapter I). С этих же позиций критикует аналитическую эстетику Тилман (Tilghman B. R. *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics. The View from Eternity*. London, 1991).

<sup>107</sup> См.: Колосов Н. Е. *Как думают историки*. М., 2001.

<sup>108</sup> Кратко резюмируем основные этапы его истории в XX веке. Психология вступила в XX век с понятием ментального

образа, базирующимся на традиции эмпиризма: ментальный образ рассматривался ассоциативистами как «essence»-Mbiorn, как ее элементарная единица и формальное содержание (Wundt W. *Outlines of psychology* / Trans by P. Scholarly. Leipzig, 1897). Ментальная жизнь полностью сводилась к «sensations», и между реальностью и сознанием устанавливался континуум, а главным методом изучения ментальных образов признавалась интроспекция. Однако в самом начале столетия ассоцианизм подвергся критике ряда философских школ и направлений. Атака на ассоцианизм, предпринятая Вюрцбургской школой психологии, отправлялась от гипотезы о том, что мысль может существовать и вне образов, в то время как атака бехевиоризма, вскоре превратившегося в господствующее направление в психологии, — на интроспекцию как «ненаучный метод», привела к почти полному изгнанию понятия «ментального образа» из понятийного аппарата психологов, утратившего всякий смысл после отказа от идеи сознания как самостоятельной субстанции (см. обзоры: Denis M. *Les images mentales*. Paris, 1979; Idem. *Image et Cognition*. Paris, 1989; Kearney R. *The Wake of Imagination*. Hutchison, 1988; White A. R. *The Language of Innovation*. London, 1990). Несмотря на изменения в интеллектуальном климате, происшедшие ко времени возвращения образа в психологию, представление о тождественности языка и мышления не слишком благоприятствовало судьбе понятия. Образ вернулся в психологию не менее материальным, чем он ее покинул, с той лишь разницей, что вместо «ощущений»-сгустка реальности в качестве своего главного содержания он продолжил традицию «отражения» в когнитивной психологии в качестве «картинки», иллюстрирующей слово (Pylychin Z. W. *What The Mind's Eye Tells the Mind's Brain: A Critique of Mental Imagery* // *Psychological bulletin*, 1973. V. 80),

или в качестве структурной аналогии пространственных отношений между ментальным объектом и его внешним гомологом (Kossylin St. *Image and Mind*. Cambridge (Mass.) 1980). Это позволяло иметь дело с ментальным образом, так же как и с его «реальным оригиналом» — стулом или столом (подробнее об этом см. полемику: Goodman N. *Pictures in the mind?* // Barlow H., Blakemore C, Weston-Smith M. (eds. ) *Images and Understanding*. Cambridge, 1990). С ментальными образами стали проводить эксперименты, в ходе которых субъекты ротировали в голове кубы и квадраты, а исследователи часами измеряли продолжительность этих «ментальных актов».

<sup>109</sup> Примером может послужить наследие позднего Витгенштейна. Постоянные попытки превратить позднего Витгенштейна в «лингвистического философа» отчасти объяснимы тем, что выход в свет его поздних работ, и в первую очередь «Исследований» (Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. New York, 1953), совпал с периодом, когда «лингвистическая парадигма» начала приобретать свои завершённые формы. В массовом научном сознании наследие Витгенштейна — автора «Трактата» — ассоциировалось прежде всего с широко используемым (особенно в когнитивной психологии и лингвистике, см.: E. Rosch. *Principles of Categorization* // Ed. by Rosch E., Lloyd B. B. *Cognition and Categorization*. Hillsdale, 1978; Lakoff G. *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*. Chicago; London, 1980) понятием «language games», что облегчало прочтение его наследия в духе «лингвистической парадигмы». Однако пафос «Исследований», направленный на изучение того, что присутствует в сознании помимо языка и что находится за пределами языкового выражения, был очевиден собеседникам Витгенштейна (Englman P. *Letters from Wittgenstein with a memoir*.



New York, 1967. P. 97. На работы позднего Виттгенштейна опираются попытки некоторых современных философов реабилитировать понятия «ментальный образ» и «воображение» (Scruton R. *Art and Imagination*. London, 1974). Действительно, наследие Виттгенштейна может быть интерпретировано в русле лингвистической философии, только если игнорировать, как это обычно и делается, такие, например, пассажи: «философская проблема возникает тогда, когда язык отправляется на каникулы» (*Investigations*. P. 38). Виттгенштейн постоянно указывает на то, что ментальный образ не есть «picture in the mind», точнее, что аналогия между ментальным образом и «картинкой» — ложная. Виттгенштейн стремится показать не только разницу между «картинкой, которая висит на стене», и ментальным образом, но и между словесным описанием ментального образа как «картинки» и самим ментальным образом как ментальным актом. Важная задача «Исследований» — отразить многообразную природу ментальных процессов, одновременно текущих в сознании, тесно взаимосвязанных между собой, но не сводимых ни к друг другу, ни к языку. Эти процессы, в силу своей сложной природы своим главным средством выражения имеют язык, точнее, могут быть описаны только с помощью языка. Здесь возникает важнейшая тема «Исследований»: как может то, что не имеет лингвистической природы, быть передано средствами языка, имеющего свои собственные законы и обладающего тенденцией всякий раз, как только автор ослабит свое внимание, выйти из под контроля и подменить собой суть и смысл того, что внеположено ему. Осознание того, что многообразие ментальной жизни может быть сведено к языку только ценой полной подмены ее природы, приводит автора «Трактата» к созданию «Исследований».

<sup>110</sup> Замена в социальных науках, особенно в социальной психологии, термина «образ» на репрезентацию произошло при значительном влиянии наивно-реалистических представлений, например: Sperber D. *The Epidemiology of Belief*. P. 25.

<sup>111</sup> Знаменитая работа Вяч. Ве. Иванова «Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем» (М., 1978) служит примером крайнего выражения этой позиции.

<sup>112</sup> О пропозиционистском характере оппозиций у Аристотеля см.: Lloyd G. E. R. *Polarity and Analogy*. Cambridge, 1966.

<sup>113</sup> См.: Dumont L. *Homo hierarchicus: Essai sur le systeme des castes*. Paris, 1979). Атакуя точку зрения Л. Дюмона и стараясь показать чуждость ценностей оппозициям, Р. Нидхам рассматривает оппозиции исключительно на примерах вещей, а не ценностей или качеств, что неизбежно заставляет его представлять тотальность, по аналогии с единством предметов внешнего мира, как механическое объединение предметов, из которого они в любой момент могут быть изъяты неизменными (Needham R. *Counterpoints*. Berkeley, 1987. P. 134).

<sup>114</sup> Dumont L. *Homo hierarchicus: Essai sur le systeme des castes*. Paris, 1979. P. 401.

<sup>115</sup> Это справедливо критикует Нидхам: «But the attributes of evil are by definition incompatible with those of good, so this would be a fallacious construction... But evil is not a species of good, and it cannot be subsumed under good by method of genus and difference» (Needham R. *Counterpoints*. P. 134. )

<sup>116</sup> Хотя известно, что даже на вербальном уровне некоторые слова имеют точные оппозиции, тогда как у других их нет (Ogden C. K. *Opposition*. London, 1932. P. 56.)

<sup>117</sup> *The Anthropology of Evil* / Ed. by D. Parkin. London, 1985.

<sup>118</sup> Hertz R. La preminence de la main droite: Etude sur la polarite religieuse // Revue philosophique. 1909. Vol. 68. P. 553-580.

<sup>119</sup> Evans-Pritchard E. E. The Nuer. Oxford. 1940.

<sup>120</sup> Levi-Strauss C. La Pensee sauvage. Paris, 1962. P. 25.

<sup>121</sup> Важной особенностью ментального образа как особого модуса сознания, на которую обращали внимание многие, является синхронность и тотальность данной в нем идеи. Одновременность и тотальность данного в ментальном образе «объекта» выделяет в качестве его важной черты Сартр (Sartre J. -P. L'Imaginaire. Psychologie phenomenologique de l'imagination. Paris, 1940. P. 7). Мифологический образ выступает главным способом репрезентации экспликативной тотальности для Кассирера (Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven. London, 1955). Этот тезис важен и для гештальт-психологов, утверждавших, что многие ментальные акты, самодостаточные по своей внутренней структуре, не могут быть представлены как объединения меньших элементов и функционируют в сознании как тотальности (Arnheim R. Art and Visual Perception. 1954).

<sup>122</sup> Berlin I. Two Concepts of Liberty // Four essays on Liberty. New York, 1969. P. 167; Baudet H. Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man. New Haven, 1965.

<sup>123</sup> Hollander P. **Op. cit.** P. 29; Spender St. The God That Failed / Ed. by R. Crossman. New York, 1949. P. 255.

<sup>124</sup> Фома Аквинский считал онтологическим различием между Богом и Его творениями не степень их совершенства, но, говоря современным языком, различную концептуализацию времени: Бог вечен, его творения существуют во времени. Об этом аспекте взглядов Фомы Аквинского см.: Pomian K. L'ordre du temps. Paris, 1984; Eco U. The Aesthetics of Thomas Aquinas.

Cambridge (Mass.). 1988; Faucon P. Aspects neoplatoniciens de la doctrine de St. Thomas d'Aquin: These. Lille, 1975.

<sup>125</sup> Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век. М., 1995. С. 580.

<sup>126</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Там же. М., 1995. С. 64. «С помощью совершенно того же метода можно ... создать в виде утопии «идею» «ремесла», соединив определенные черты ... в едином, свободном от противоречий образе».

<sup>127</sup> Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики. С. 588.

<sup>128</sup> Hubert H., Mauss M. Melanges d'histoire des religions. Paris, 1929. P. 196.

<sup>129</sup> Ibid. P. 204.

<sup>130</sup> «Религиозные культы и магия могут прерваться без того, чтобы закончиться, повторяться без изменений, умножаться во времени, оставаясь при этом неизменным и вне времени, которое на самом деле есть не что иное, как последовательность вечностей» (Ibid., P. 229).

<sup>131</sup> Eliade M. Le sacre et le profane. Paris, 1965. P. 60-61. См. также: Idem. Aspects du mythe. Paris, 1963. P. 119.

<sup>132</sup> См., например: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 152.

<sup>133</sup> «Жители Монтайю живут, таким образом, на "острове времени", который отрезан от прошлого еще в большей степени, чем от будущего. На горизонте этого острова сверху и снизу не появляется ничего, кроме далеких Боромеев утраченного рая и воскресения...» (Le Roy Ladurie E. Montailou, village occitan de 1294 a 1324. Paris, 1975. P. 430).

<sup>134</sup> «Время и изменения не переживаются ими как неизбежные факторы, но рассматриваются как пространство, в котором одновременно возможно продвигаться вперед, но также и возвращаться на прежнее место, двигаться назад, вернуться в изначальную точку, аннулировав таким образом все передвижение, как если бы ничего не произошло. Всякая ностальгия по истокам стремится принять такой способ репрезентации времени. Не означает ли это на самом деле попытку уничтожить время, зафиксировать навсегда мгновение идеала, уничтожить дистанцию, отделяющую от этого идеала, и в конце концов воссоздать его во всем его блеске и великолепии?» (Windisch U. *Le raisonnement et le parler quotidiens*. Lausanne. 1985, P. 176, 162-163, 165, 223-224).

<sup>135</sup> Poraian K. *L'ordre du temps*. Paris, 1984.

<sup>136</sup> Granet M. *La pensee chinoise*. Paris, 1934.

<sup>137</sup> «В мифе речь идет только о том, что действительно происходит, о том, что является полностью очевидным» (Eliade M. *Aspects du mythe*. P. 17). «Этот "иной мир" представляет собой сверхчеловеческий, трансцендентный план, а именно план абсолютной реальности» (Ibid. P. 174).

<sup>138</sup> «Отмеченная выше "вневременность" ощущения времени варварами (вневременность с точки зрения современного сознания, характеризующегося ощущением быстротечности и невозвратности времени и реальности одного лишь настоящего, "сиюминутного" момента) отражала присущее им особое чувство полноты бытия» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 111, 131).

<sup>139</sup> См., например, функционирование этого постулата у Малиновского (Malinovski B. *Myth in Primitive Psychology // Magic, Science and Religion*. New York, 1955. P. 101-108).

<sup>140</sup> «Потому что следует понять, что для них (примитивных народов. — Д. Х.) ни время, ни пространство не являются в точности такими же, какими они представляются нам — я имею в виду для нас в повседневной жизни, а не в смысле философских или научных рассуждений» (Levy-Bruhl L. *La mentalite primitive*. Paris, 1976. P. 98).

<sup>141</sup> Hubert H., Mauss M. *Melanges d'histoire des religions*. P. XXXI. 228.

<sup>142</sup> «Абстрактное время непрерывно, бесконечно, единообразно и необратимо. Между тем, время в эдических мифах сплошь и рядом прерывно, не бесконечно, не единообразно и обратимо» (Стеблин-Каменский М. И. *Миф*. Л., 1976. С. 44). «Следовательно, для человека варварской эпохи время — нечто совершенно иное, нежели для нас: это не форма существования мира, абстрагированная от вещей, а конкретная предметная стихия, ткань на станке богов, и норны обрезают нити ее — человеческие жизни» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 111).

<sup>143</sup> Levy-Bruhl L. *La mentalite primitive*. P. 29. О замороженности «ученым временем» см. также: Winch P. *Understanding a Primitive Society // Ethics and Action*. 1972. Vol. 1.

<sup>144</sup> Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie*. Paris, 1960. О религии как о постоянной теме Дюркгейма см.: Lukes S. *Op. cit.* . P. 239; Karady V. *Strategies de reussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens // Revue francaise de sociologie*. 1979. Vol. 20. P. 75-76. Besnard P. *La formation de l'equipe de L'Annee sociologique // Ibid*. P. 21.

<sup>145</sup> Об антиклерикализме Дюркгейма и его политической деятельности см.: Clark T. N. *Emile Durkheim and the Institutionalization*

of Sociology in the French University System // Archives europeennes de sociologie. 1968. Vol. 9. Lukes S. Op. cit. P. 331.

<sup>146</sup> «Такой взгляд на религию до такой степени распространен, что зачастую дебаты, темой которых является религия, вращаются вокруг вопроса о том, может ли она примириться с наукой или нет, иными словами, может ли, наряду с научным познанием, существовать другая форма мысли, которая является специфически религиозной» (Durkheim E. Les formes de la vie religieuse... P. 595).

<sup>147</sup> Ibid. P. 612.

<sup>148</sup> «Религия, говорит А. Ревий, является определением человеческой жизни с помощью чувства единения человеческого духа с мистическим духом, главенство которого над миром и над самим собой человеческий дух признает и с которым он стремится к единению», — так формулирует Дюркгейм эту позицию в самом начале своей книги, в главе, названной «Определение религиозного феномена и религии» (Ibid. P. 40). В «Заключении» он подхватывает эту тему, развенчивая «загадочную» природу религии: «Тайна, которая мнится вокруг нее (вокруг «реальностей», на уникальное познание которых претендует религиозное познание». — Д. Х.), крайне поверхностна. Она развеивается при более глубоком наблюдении: достаточно поднять вуаль, которой покрыло их мифологическое воображение, для того чтобы она стала тем, чем она является на самом деле».

<sup>149</sup> «Обновленная таким образом, теория познания приводит к объединению противоположных преимуществ двух соперничающих теорий, не наследуя, однако, их недостатков. Она сохраняет все принципы априоризма, но в то же время она вдохновляется тем духом позитивного знания, который стремился удовлетворить эмпирицизм. Она оставляет разуму его особую

власть, но она отдает себе в этом отчет, оставаясь в пределах мира, доступного наблюдению. Она подтверждает реальность дуализма нашей духовной жизни, но она объясняет ее естественными (а не сверхъестественными. — Д. Х.) причинами» (Ibid. P. 27).

<sup>150</sup> Юбер и Мосс ставят эту проблему еще более непосредственно, чем сам Дюркгейм: «Для того чтобы суждения и умозаключения магии и религии имели смысл и значение, они должны обладать общим принципом, который возможно подвергнуть проверке... Иными словами, эти принципы суждения и умозаключений... — это и есть то, что называется в философии категориями» (Hubert H., Mauss M. Melanges d'histoire des religions. P. XXIX).

<sup>151</sup> Само по себе представление о том, что сознание можно конструировать, отнюдь не кажется Дюркгейму странным: «В самом деле, познание, называемое эмпирическим, единственное, к которому хотели бы прибегать теоретики эмпиризма для конструирования разума, есть то сознание, которое вызывается прямым действием объектов» (Ibid. P. 21).

<sup>152</sup> Ibid. P. 13, 14. В качестве одного из примеров исследований, где полностью игнорируется роль борьбы с религией как причины, сделавшей для Дюркгейма необходимым конструирование этих категорий, см.: Bloor D. Durkheim and Mauss Revisited: Classification and Sociology of Knowledge // Studies in History and Philosophy of Science. 1982. Vol. 13-14.

<sup>153</sup> Несмотря на то, что «Формам» предшествовали многочисленные статьи Дюркгейма и исследования его учеников, включая Юбера и Мосса, только благодаря этой работе анализ категорий становится главным способом конструирования чужого сознания.

<sup>154</sup> Уже современники и ученики Дюркгейма перестали идти в анализе категорий дальше времени и пространства, и эта «экономия» была унаследована Вульгатой социальных наук. Так, например, хотя Леви-Брюль в своей книге «Примитивная ментальность» еще интересуется не только категорией времени, но и категорией причинности, привычка «экономить» на пространстве, кажется, впервые появляется именно в этой работе: «То, что было только что сказано о времени, верно и для пространства, и по тем же самым причинам» (Levy-Bruhl L. *La mentalite primitive*. P. 99).

<sup>155</sup> Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse...* P. 21.

<sup>156</sup> Не случайно в 1909 году Дюркгейм пытается убедить Леви-Брюля отказаться от идеи конструирования примитивной ментальности как особого типа сознания, противопоставленного логическому сознанию (Lettre inedite d'Emile Durkheim a Lucien Levy-Bruhl // *Revue Philosophique*. Vol. 95. P. 164), что, в свою очередь, не мог принять Леви-Брюль, поскольку для него главным противником был как раз эволюционизм классической этнографии.

<sup>157</sup> Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse...* P. 615.

<sup>158</sup> См.: Weisz G. *L'ideologie republicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'economie sociale a la Sorbonne* // *Revue francaise de sociologie*. 1979. Vol. 20. Не менее показателен случай В. Каради, который лишь вскользь упоминает о неких «идеологических задачах» Дюркгейма, не называя борьбу с религией среди этих «задач» (Karady V *Durkheim, les sciences sociales et l'Universite: bilan d'un semestec* // *Ibid.* P. 280).

<sup>159</sup> «До Дюркгейма... религии оставались камнем преткновения для науки и ученых... Факт существования религиозного сознания в качестве врожденного, неустранимого и неизбежного элемента разума был открытой дверью для всяческих безумий и обскурантизма... Неустранимое должно быть устранено, врожденное — изжито» (Lukes S. *Op. cit.* P. 37, 358-359). См. также: Gilson E. *Le philosophe et la theologie*. Paris, 1960.

<sup>160</sup> Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse...* P. 2-3.

<sup>161</sup> *Ibid.* P. 615.

<sup>162</sup> См., например: Bierstedt R. *Emile Durkheim*. New York, 1966. P. 200-201.

<sup>163</sup> От «Примитивной культуры» Тайлора (Tylor E. V. *Primitive Culture*. London, 1871) оставался лишь шаг до «Примитивной ментальное™» Леви-Брюля или до «Примитивного разума» Боаса (Boas F. *The Mind of Primitive Man*. New York, 1963 — первое издание вышло в 1911 году). В тот момент, когда этот шаг был сделан, стала возможной идея мифологического сознания. Можно задаваться вопросом, как это делает Кирк (Kirk G. S. *The Nature of Greek Myths*. Penguin Books. 1974. P. 285), кто первым заговорил о «мифологическом сознании», но теоретические основания этого понятия были, безусловно, еще до него сформулированы Кассирером. Второй том «Философии символических форм», целью которой было предложить философию культуры, называется «Мифологическое мышление». Наряду с языком и наукой миф появляется здесь как форма, которую разум проецирует на мир опыта, иными словами, как символическая форма, посредством которой мир оказывается дан сознанию. Правда, философия Кассирера практически не оставила следа за пределами исследований, посвященных современной мифологии (за исклю-

чением историографических очерков). По поводу восприятия философии Кассирера см.: The philosophy of E. Cassirer / Ed. by P. A. Schlipp. New York, 1958.

<sup>164</sup> Попытки Э. Кассирера рассмотреть, в духе неокантианской традиции, мифологическое сознание как форму, которую сознание проецирует на мир, не оставила сколько-нибудь заметного следа в Вульгате социальных наук.

<sup>165</sup> Hughes H. S. Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930. London, 1967.

<sup>166</sup> Фрейд З. Я и Оно. М., 1989. С. 425.

<sup>167</sup> Levi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris, 1962. P. 262-263.

## ***Содержание***

<i>Предисловие</i> .....	5
Новое западничество советской интеллигенции.....	16
Дефекты совершенства: коллективное воображаемое в России 1989-1993 годов.....	33
«Как весь цивилизованный мир...».....	80
Этический дискурс и образ Запада.....	100
Запад настанет завтра.....	124
Конец великой эпохи.....	150
Прошлое как вызов истории.....	166
Теофобия светской религии.....	194
Монотонное время социальных наук.....	216
<i>Примечания</i> .....	241

Хапаева Д.

X 19      Время космополитизма. Очерки интеллектуальной истории. СПб.: ООО «Издательство журнала "Звезда"». 2002. — 272 с.

ISBN 5-94214-029-4

Эта книга посвящена способности сознания создавать идеальные образы. Идеализация Запада в России 1980-90-х гг., рассмотренная в контексте европейской истории идей, предстает в книге как этап межкультурного диалога, предметом которого является спор о наследии Просвещения. Идеализация западными интеллектуалами сталинской России выступает в качестве предшествующей стадии этого диалога. Книга завершается анализом причин, в силу которых понятие идеализации не используется социальными науками. История отказа от этого понятия позволяет оценить влияние религии на формирование интеллектуального аппарата социальных наук.

ББК 84. Р7

*Дина Хапаева*

Время космополитизма  
Очерки интеллектуальной истории

Корректор *Карпеева О.Э., Виноградова Н.В.*  
Технический редактор *Шараева Е.Ф.*  
Менеджер издания *Рогущина В. В.*

Издательская лицензия № 02412 от 20 июля 2000 г.

Подписано к печати 18.06.02. Формат 70x90 Ч<sub>б2</sub>

Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.

Печ.л. 17,0. Уч. изд. л. 12,8. Тираж 1000 экз. Заказ № 119.

Издательство журнала «Звезда»  
191028 Санкт-Петербург, Моховая, д. 20.

Отпечатано в типографии ООО "ИПК "Бионт"  
СПб., Средний пр., д. 86. Тел.: (812) 322-6843



На материале идеализации Запада в России 1980 - 90-х годов в книге анализируются механизмы сознания, ответственные за неразрешимые противоречия западничества, приведшие сегодня эту идеологию к кризису. Идеализация Запада, рассмотренная в контексте европейской истории идей, предстает как этап межкультурного диалога, предметом которого является спор о наследии Просвещения. Идеализация западными левыми интеллектуалами сталинской России выступает в качестве предшествующей стадии этого диалога. Книга завершается анализом причин, в силу которых понятие идеализация не используется социальными науками. История отказа от этого понятия позволяет оценить влияние религии на формирование интеллектуального аппарата социальных наук. Книга адресована широкому кругу читателей.