

Российский культурно-цивилизационный проект: типологические особенности формирования. Культура как начало и начала культуры

Мурзин Н., Институт философии РАН

Аннотация: Культура в широком смысле — совокупность габитусов, присущих определенной группе людей, отделенная от других совокупностей такого рода национальными, территориальными и языковыми границами. Это общий план культуры, ее *горизонталь*. Однако развитая культура определяется переходом из горизонтального плана в вертикальный, сознательным культурным строительством (творчеством), установлением матричных примеров. *Вертикаль* культуры — это высочайшие достижения эпохи ее расцвета, 1) становящиеся ее вкладом в мировую культуру, 2) задающие горизонты национального самосознания. Таковы два начала любой сильной культуры. В статье рассматриваются примеры того, как культура работает со своими началами, и на их основе анализируются особенности российского культурно-цивилизационного проекта, его историческое и ментальное складывание. Особое внимание уделяется такой его характерной черте, как установка на Другого (в данном случае — на другую культуру как на матричный образец для своей). Автор приходит к выводам, что российский культурно-цивилизационный проект: 1) во многом строится на перенимании/преобразовании/приспособлении норм и достижений других культур/культуры, воспринимаемых как гегемониальные; 2) востребует скорее культурные и технологические достижения других культур, чем социальные и политические институты — т. е. ориентирован на *результат*, а не на *процесс*; 3) соответствует не столько *содержательным* характеристикам другой культуры, на которую ориентируется в данный момент времени, сколько *формальным* и *типологическим*; 4) совокупность этих обстоятельств зачастую приводит к формированию подавленного культурного сознания ресентиментного типа — построенного на переживании своего «отставания», «вторичности», «подражательности» и потому неизбежной тяги к соперничеству, реваншу, утверждению собственной особенности.

Ключевые слова: культура, нормативность, начало, Другой, развитие, прогресс, влияние, история.

Проблема теперь заключается в том, чтобы, обращаясь к сущностному в истории, открыть исторический смысл изначальности.

Э. Гуссерль. Начало геометрии

Общая культура — объединяющий фактор существования любого народа. В данном случае нашего, т. е. нас. Но поставим вопрос, некоторым образом напрашивающийся: если культура — это то, что нас объединяет, то что объединяет культуру? Если культура задает нас, то что задает культуру?

Если вынести за скобки ответ «мы», который просто замкнет наше рассуждение в парадоксальном взаимоотражении причин и следствий и в конечном итоге приведет к тавтологии, то к этой проблеме возможны два подхода.

То, что задает и определяет, традиционно понимается как *начало*. Греческое слово *arche*, означающее буквально «начало», переводилось на латынь двояким образом: как *initium* и как *principium*. На это обращает внимание Кант в своих размышлениях об университетской традиции. *Initium* означает начало в прямом смысле слова — то, как что-то начинается, начинает быть, вызывается. Отсюда наше «инициировать», «инициация». Это начало во *времени*. Мы иницилируем что-то, вызываем к жизни, полагаем начало. До этого — не было, но вот стало, и с того момента, как стало, существует, удерживается в бытии. Так основываются города, так народы приходят куда-то, переселяясь со своих прежних мест. Это точка отсчета. Практически любая история — и История как таковая — вынуждена апеллировать к такой точке: откуда есть пошло... да что угодно.

И есть начало как *principium*. Мы узнаем здесь наше «принцип». Это начало в руководящем смысле слова, начало как *власть*. Принцип — это существенная, регулирующая инстанция, то, чему нечто подчиняется, к подчинению чему мы приводим нечто по соображениям необходимости. Принцип диктует, собирает, пронизывает. Отсюда *principes*, слово, обозначающее правителя. Оно иногда толкуется как «тот, кто берет первым»; возможно, это отсылка к первобытным временам, когда правителю принадлежало право первому налагать руку на общую добычу или что-то в этом роде. Мы помним и про «право первой ночи» средневекового сюзерена. Но мне представляется, здесь важнее другая, более глубокая идея: *principes* — это тот, кто берет первым. Его признают в качестве первого, на него играют. Это опять-таки отражено в древней традиции уважения к главному, к власти имеющему: с ним здороваются первым, его упоминают первым, о его интересах думают в первую очередь, когда доходит до обсуждения и решения каких-то проблем. Но в принципе это явлено еще более чисто: принцип — это то, что помещается во главу угла, это первое, что надо знать и понимать, взять в голову, чтобы правильно о чем-то рассуждать и иметь с чем-то дело. Иначе запутаешься, все поставишь с ног на голову, ничего хорошего не выйдет.

Отличие *initium* от *principium* в том, что *principium* не обязательно первое по времени. Оно не то, из чего все происходит, а то, к чему все приходит по необходимости. Но это не конец как точка, на горизонтальном отрезке противоположная началу, а скорее вершина, на которую восходят, к которой возводят, под знаком которой ведут свое движение. Это качественный переход из горизонтального плана в вертикальный.

Initium как исток часто тонет в неопределенности. Мы на самом деле не знаем, как что началось в смысле «что там было прямо в самом-самом начале». Можем догадываться. И есть другая проблема — мы всегда можем сказать: «Да какая нам сегодня разница, что там было когда-то, это никак на нас не влияет и давно уже нас не определяет». Хайдеггер, например, мог настаивать на огромном, по-прежнему определяющем наше современное мышление первичном значении античных философских терминов — но ему можно возразить, что это не так, и что, произнося сегодня слово «истина», мы вообще не имеем в виду греческую *aletheia*. Исток скрыт от нас, потоком времени нас относит от него, а не к нему. При этом есть грандиозные традиции, склонные возводить ту или иную вещь к якобы определяющему ее *initium*. Однако традиции эти справедливо мифологичны, т. е. признают, что приблизиться к истоку по-настоящему можно не в ускользающем времени, а вечном предании. Таков библейский Эдем — начало человеческой истории, и рассказ о прародителях людей, Адаме и Еве, и их поступках, определивших всю последующую судьбу человечества. Таков миф об Атлантиде, продолжающий владеть многими умами. В основании всех подобных мифов всегда лежит идея, что кто-то или что-то идет оттуда-то и оттуда-то, и это все в нем объясняет.

Современность внесла свои коррективы в *initium*-мышление. Во-первых, с помощью развивающихся научно-технологических методов стало возможно с большей точностью определять возраст тех или иных вещей по связанным с ними материальным артефактам. Во-вторых, все тот же научно-технологический прогресс приводит ко все более дотошным и совершенным способам учета, записи, хранения информации. Проще говоря, чем ближе к нам по времени некое событие, движение, традиция, тем проще установить ее *initium* — остается все больше документов, фиксирующих его или окружающие обстоятельства. *Initium* процедурно стал доступнее. Плюс отдельные дисциплины — например, все, что относится к современной научной антропологии: биология, социальная психология — подчеркивают определяющее значение *initium*. Т. е., с их точки зрения, для понимания человека как он есть сейчас нужно в первую очередь учитывать то, как издревле сформировались его свойства и реакции. Отсюда редукционизм — повышенный интерес к сведению поздних, культурных форм существования человека к набору слегка облагородившихся, но по сути оставшихся неизменными примитивных инстинктов и рефлексов. Матрицей для понимания как индивида, так и общества стали архаичные, предельно оголенные конструкции, наблюдаемые лучше всего в диких племенах — поэтому и возник на каком-то повороте термин «неотрайбализм» как удачная формулировка сущности этой стратегии. Сегодняшний полупросвещенный человек вместо Эдема и Атлантиды столь же истово (и не всегда рефлексивно) верует в круг света от древнего костра и в упрощенный вариант учения Дарвина. «Что», изучаемое наукой, заслонило от нее ее саму, ее *принципиальную* роль в развитии знания. Объект стал превалировать.

Итак, различие *initium* и *principium* легко увидеть. *Initium* горизонтален, центробежен, объект-ориентирован. *Principium* вертикален, центростремителен, субъект-ориентирован. Вся сложность с *principium* как раз и заключается в том, что он подразумевает наше присутствие в мире и наше участие в его утверждении. *Principium* должен быть нами признан и утвержден, сколь бы абсолютным началом он ни мыслился, что называется, сам по себе. Однако парадокс человека в том и состоит, что он, будучи сам, формально говоря, «субъектом», при этом страшно не доверяет всему «субъективному» и ищет от него прибежища в чистой «объективности», которая, по иронии, формально может исключать — или вообще (*принципиально!*) не включать его в себя именно как субъект. Т. е. принцип (вот ведь парадокс) у объективности есть, и это анти-принципиальность, анти-субъективность. Отсюда прямое значение *objectio* как «возражение».

Почему человек не доверяет субъективному, т. е. своему собственному началу? Потому что он желает полагаться на нечто абсолютное, чувствовать, что есть нечто абсолютно ему гарантированное, вне зависимости от чего бы то ни было. Если человеку предстоит выбирать между хорошим, но только лишь желанным и требующим потому приложения его воли, усилия к достижению и осуществлению, и чем-то, может быть, даже плохим, но выглядящим как нечто тотальное и непреходящее, — что он выберет в качестве руководящей его поступками и всей жизненной стратегией ценности, идеи? К сожалению, куда чаще, чем хотелось бы, это второе.

Риск, трудность, необеспеченность, безосновность — все это неотъемлемые качества человеческих начинаний, побуждающие человека сомневаться в них (т. е. в себе самом), бежать от них (т. е. от самого себя) в нечто абсолютное, от него не зависящее. «От него не зависящее», правда, часто означает «к нему безразличное». Но лучше, очевидно, постоянное несчастье, чем мимолетное счастье. На постоянное проще полагаться. У Аристотеля разделение мироздания на две сферы — подлунную и надлунную — делается определяющим моментом всей онтологии. Человек с тоской и восхищением смотрит на вечное небо, на совершенный механизм большой Вселенной, сам продолжая обитать в малом подлунном мире и быть его частью, в котором нет ничего абсолютного

и определенного, единственное постоянство которого — необходимость каждый день принимать новые решения, пересматривать прежние установления, бороться и бежать наперегонки со всеразрушающим, все обесмысливающим, все переворачивающим временем. Анри Бергсон по этой же причине ведет происхождение всех человеческих верований и религий от прото-момента неопределенности между выстрелом и попаданием в цель (у Паскаля и Кьеркегора, мы помним, акт веры тоже неотделим от риска, это всегда пари, «пан или пропал», прыжок через ничто). Человек ни в чем не уверен, ему ничто не гарантировано. Потому он с таким страшным натиском рвется в природу, что в действительности природа его все время из себя вышвыривает, отпихивает. Время относит его прочь от истока — он с утроенной силой начинает грести к нему. Эта страшная ностальгия, угаданная в поздние времена Фрейдом как фантазматическое желание вернуться в утробу матери, — это *танатос*, стремление к возвращению мира в мертвый, зато такой стабильный и повсеместный, покой. Но этот покой уже нарушен вспышкой *эроса*: рождением, приходом человека в мир, энергией, вырвавшейся ниоткуда и потому вызывающей глубокий страх необеспеченностью своего полета. Первая эмоция существования — страх от самого себя; первое желание — отринуть себя, свои риски и вызовы, и вернуться в небытие. Когда Гераклит говорит, что в мироздании есть лишь люди и боги, смертные и бессмертные, он имеет в виду *подданство*. Быть человеком означает быть подданным смерти, поддаться, отдаться смерти — позволить победить в себе танатосу. Быть же богом, божественным означает неколебимую преданность существующего своему существованию, существованию как таковому, следование эросу — желанию, влечению, движению. Человек — форма потерянности между бытием и небытием, клонящаяся (как солнце на закате, важная метафора у Гераклита, что подметил Хайдеггер) к небытию. Сила тяжести, дух тяжести, угаданный Ницше, ее одолевает. Жиль Делез будет говорить о конфликте *gravitas* и *celeritas*, седиментарного (оседлого) и номадического (кочевого) как о фундаментальном разломе реальности.

Теперь, возвращаясь к истории, мы видим эти силы в действии. *Initium* — это как бы первоначальная вспышка, пассионарный всплеск, а затем разброд, энтропия. Это происхождение и переселения народов, блуждание и рассеяние их по территориям, укоренение общего языка в частных диалектах. Это формирование этноса, всегда бродильное, уходящее в глубину. Выныривание же из этой глубины, возвышение, самособирание и есть первичное событие его сознательной истории: культурное, социальное, политическое. Это его *principium*. В философии есть схожая метафора у Гегеля: противопоставление блуждания по бурному морю — и ступания на твердую почву. У Гегеля это связано с утверждением картезианского учения о «Я», субъективности. Это не случайно. *Principium* связан с субъективностью. Это обретение себя в смысле самообоснования, самоутверждения, восхождения к самосознанию.

Principium, т. о., это вторичное во времени, но первичное, превосходящее по степени своего значения событие в истории народа. В античной мифологии в борьбе за власть и первенство побеждает не самый старший бог, не самое древнее начало. Зевс — младший из всех сыновей Крона. Точно так же его человеческий сын-герой, Геракл, коварством Геры рождается во времени *вторым* после слабого Эврисфея и вынужден потому по праву примитивного глупого первенства, *initium*, Эврисфею всю жизнь повиноваться. Но истинно первый, лучший, божественный именно он, это ему суждена великая судьба и апофеоз, восхождение к богам в финале жизни.

От мифологии до философии путь всегда недолог. Уже в наше время, в кратком, но философски чрезвычайно емком тексте «Начало геометрии» Э. Гуссерль заново ставит вопрос о начале любого человеческого предприятия, возвышающегося, в конце концов, до статуса традиции — а разве культура не воплощение самой идеи традиции, не традиция традиций? Геометрия для Гуссерля — только повод; сам изначально математик, он сразу

же дает понять, что «наши размышления необходимо приведут к самым глубоким смысловым проблемам... проблемам... в конце концов, и всемирной истории вообще; так что наши проблемы, касающиеся... геометрии, приобретут значение примера»¹. На этом примере Гуссерль анализирует идею традиции как таковой. «Готовая геометрия... есть традиция. В бесчисленных традициях протекает наше человеческое существование. Весь совокупный культурный мир во всех его формах пришел из традиции. Эти формы возникли не только каузально, ведь мы уже всегда знаем, что традиция есть как раз традиция, возникшая в нашем человеческом пространстве из человеческой активности, а значит, духовно — даже если нам в целом о происхождении и о фактически сопровождавшей его духовности ничего или почти ничего не известно»². Гуссерль, мы видим, частично противопоставляет каузальность — т. е. непосредственную временность, привычную последовательную временную структуру — человеческой активности, духовности, отсылающей к «совокупному культурному миру». Неизвестно нам о ней — а мы уже говорили об ускользании прямого начала — может быть, однако, в двойном смысле. С одной стороны, наука, ставящая исключительно на *initium*, выносящая как бы за скобки все «не имеющее прямого отношения к делу», может не сохранять в себе память о *принципиальном* повороте, вызвавшем ее, — или, в лучшем случае, формально фиксировать его, избегая при этом глубокой проработки. Это даст основания Хайдеггеру, последователю Гуссерля, заявить, что научный подход как таковой избегает проблемы *начала*. С другой стороны, нам может быть неизвестно как раз прямое *initium*, нечто предельно первое в данном вопросе — и даже не просто неизвестно, но и не очень интересно, может представляться не слишком значительным. Вот и Гуссерль говорит: «Пусть вопрос об истоке геометрии не будет здесь понят как филологически-исторический вопрос, а значит, не как поиск первых геометров... Нас будет интересовать, скорее, встречное вопрошание об изначальнейшем смысле, в котором геометрия некогда возникла и с тех пор существовала в своей тысячелетней традиции, еще существует и для нас и находится в живой дальнейшее переработке... о том смысле, в котором она впервые вступила в историю — должна была вступить, хотя мы и ничего не знаем о первых ее творцах, да вовсе и не задаемся вопросом об этом»³.

Изначальнейший смысл, о котором говорит Гуссерль, — это, очевидно, *принцип*, делающий геометрию геометрией и доступный всегда. Смысл традиции состоит именно в донесении его, а не в памяти об инициативах неких «первых геометров». Отсюда уже недалеко до гегелевского понятия, задающего единство и непрерывность любого (особенно — исторического) субъекта. Существование и устойчивость традиции во времени, в истории — не просто результат усилий тех, кто ее крепил; скорее, они потому и затратили свои усилия на нее, и потому эти усилия и возымели успех, что они все были направлены к этому уловленному изначальнейшим образом принципу, вращались вокруг него, сохраняли и доносили его. А он, очевидно, был чем-то *реальным*, чем-то действенным и тех усилий, того интереса стоящим. При этом он мог проявляться лишь через привлечение к себе этих усилий. Так и у Платона идея, собирающая и задающая вещь, т. е., казалось бы, предельная активность, предстает познанию пассивно — точнее, пассивность это кажущаяся, смысл познания не в самопроявлении и самоутверждении идеи, а в захватывании и сотрудничестве ее с познающим умом, воспламенении его (*initium* может быть связан с *ignitio*, воспламенением) и передаче деятельного права в их

¹ Гуссерль. Э. Начало геометрии. — М.: 1996. — С. 210.

² Там же. С. 212.

³ Там же. С. 211–212.

отношениях ему⁴. Здесь мы видим парадоксальное сближение *initium* и *principium*. Принцип, как начало и владыка, действует не сам, а через того, кто признает этот его статус, это его право, и начинает его таким образом утверждать и проповедовать. Смысл и сила его действия проявляются в способности захватить, воспламенить, подвигнуть ум на служение ему. Могущество и достоинство принципа опознаются по могуществу и достоинству встречной, ответной реакции на него, вызванной им, и по плодам их дальнейших совместных усилий. Истинная и подлинно достойная традиция возникает из сочетания подлинно благородного принципа и соответствующего, подлинно глубокого воплощения, следования ему. В иных случаях мы видим историческую и культурную катастрофу. Всегда, увы, возможен самообман, самоослепление — романтическая попытка достойного служения недостойному принципу. Возможно и обратное — когда достойный принцип уплощается, низводится и становится фетишем совершенно недостойных предприятий. Так или иначе, итог один — сочетание того и другого не становится в результате традицией, а сохраняется в памяти людей как эксцесс, безумство, ошибка — заслуживающая, возможно, художественного, драматического повествования о себе, но не позитивного увековечения.

Итак, мы видим, что если *principium* всегда предстает перед нами в одном качестве, правда, сложном и парадоксальном — идеи-сущности, идеи-нормы, управляющей и объединяющей, которая при этом должна быть открыта, сообщена и утверждена, то *initium* может восприниматься на разных этапах по-разному. Это и некое предельное начало во времени, скорее предполагаемое и постулируемое, нежели реально уловимое — точка отсчета, эдемский сад, первопредок. Это *начало по логике* — если у меня есть предшественник, то он должен быть и у него, и так обратно во времени до некой точки, которая одновременно начало и граница нашего времени, которая и принадлежит, и не принадлежит ему: до предшественника всех предшественников, начала всех начал. Оно условно, как и *атом* — в простом смысле означающий границу, за которую дальше мы уже не можем пойти, заглянуть, расщепить реальность еще дальше. Но, будучи фетишем логики, оно также предмет мифа — потому что, предположив что-то, мы все же хотим подробностей, а не просто остановки и указания: вот здесь все, предел. Поэтому мы разукрашиваем голый логический идол яркими допущениями мифа. Так появляются Эдем, Атлантида и много что еще.

Однако *initium* может предстать и виде этапа, предшествующего установлению принципа-нормы — эпохи брожения, рассеяния, накопления и предуготовления почвы, на которой взойдет, над которой утвердится ее нормативное упорядочение. Это имеет в виду Гуссерль, когда говорит, что «первые изобретатели» создавали «новое из подручных, сырых, но уже духовно обработанных материалов»⁵. Далее он уточняет: «Наука,

⁴ Опять же, есть весьма характерный миф об этом. Согласно ему, Зевс усаживает своего сына Аполлона еще совсем младенцем на дельфийский треножник, тем самым отдавая ему право владения оракулом, и заставляет всех признать это его право. Поздние интерпретаторы, в частности, К. Кереньи, толкуют этот миф в современном ключе, видя здесь произвол грубой силы, с одной стороны, и подчинение чего-то значительного и более древнего молодому, слабому и недостойному. Им, очевидно, и в голову не приходило, что этот миф — философская аллегория власти принципа-принцепса, и что именно так эта власть и должна осуществляться. То, что Зевс и Лето, родители Аполлона, и его сестра Артемида так много делают для Аполлона, а он это как бы пассивно принимает, свидетельствует не о его слабости и ничтожности, а ровно наоборот — о его абсолютном могуществе, если он, еще будучи младенцем, уже становится не просто поводом (*initium*), а движущей силой (*principium*), побуждающей его могучую родню на служение ему, точнее, его будущему возвеличению — поскольку, мы помним, Аполлон перво-наперво дает клятву быть правдивым оракулом, т. е. выражать истину. Почему-то нас не смущает мысль о матери Иисуса в числе его первейших и преданнейших последователей, но в случае с Аполлоном мы не готовы этого признать.

⁵ Там же. С. 212.

и особенно геометрия с... ее бытийным смыслом, должна была иметь историческое начало, а сам этот смысл должен был иметь исток в некотором производящем деянии: сперва как замысел, а затем в последовательности воплощения... Однако... смысл геометрии... не мог быть дан уже с самого начала как замысел и затем явиться в подвижном осуществлении. Ему необходимо предшествовало в качестве подготовительного этапа некое более примитивное смыслообразование, и, бесспорно, таким образом, что оно впервые выступило в очевидности удавшегося осуществления»⁶.

Предуготовление — это темная эпоха, сокрытая, ускользающая; это любящий скрываться *physis* Гераклита. Но в ней уже видны просветы — как вспышки стрел Аполлона, указывавшие путь аргонавтам — грядущих возможностей, уже происходит смыслообразование, в чем-то схожее с *кумуляцией*, описанной Т. Куном, когда накапливается, проступая то здесь, то там, нарастая, до поры разрозненно, но уже будучи пронизано внутренним скрытым, имплицитным, потенциальным единством, все то, что позже преобразуется в единую новую парадигму.

В отличие от смыслообразования «смысл» в этом фрагменте — это явно уже сам явившийся *принцип*. И здесь мы подходим к третьему значению *initium*, предельно близко встающему к *principium*. В познании, в творческой активности, в деятельности духа *initium* не разнесено с *principium*, не отстоит от него на века и континенты. Оно как бы сливается с ним воедино, когда речь идет об утверждающе-обосновывающем творческом деянии, которым принцип обнаруживается и воздвигается. *Principium* не отменяет и не исключает *initium*; наоборот, оно вдохновляет и возвышает его до отчетливости и значения, доселе ускользавших во тьму и неопределенность. Поэтому у Платона истина воспламеняет ум, иницируя его к поискам, обретению и пониманию себя. Проще говоря: основание, подлинное основание любой традиции, науки, культуры в целом — это всегда *initium* и *principium* сразу, деяние и содеянное, утверждение и утвержденное. Здесь *initium* впервые достигает абсолютного успеха, но ценой своего полного растворения в *principium*; говоря гегелевским языком, оно как бы *снимается* в нем и им. «Очевидно, — говорит Гуссерль, — геометрия должна была возникнуть из п е р в о г о достижения, из первой творческой активности»⁷. Это первое достижение может пониматься как темно-предполагаемое, логически-мифическое альфа-*initium*, как перво-удар, перво-толчок, перво-побуждение. Но оно может пониматься и как омега-*initium*, по времени позднее и даже в каком-то смысле *последнее*, но истинно основывающее (т. е. становящееся во главу угла) традицию явление, истинно сохраняющее в себе факт основания и способное тем самым донести его до нас. О предуготовляющем *initium*, *initium* во втором своем значении, никогда не говорится в единственном числе, или же с указанием на конкретность: это всегда некие «материалы», некая «духовная активность», необходимо предполагаемая — ведь ничто не возникает из ничего. Великое деяние, утверждение и основание — это или альфа, или омега. Однако альфа смутно, гипотетично, в конечном итоге мифично; оно ускользает. Значит, это или омега в чистом виде, или слияние альфы и омеги в едином факте.

Что еще отличает это третье начало от двух других? Пребывающая в нем и с ним сила принципа преодолевает пространство, время и субъективность — но не потому что оно размыто и неопределенно, как миф с его «везде и нигде». Будучи началом третьего типа, т. е. творческим деянием, причем несомненно известным и запечатленным творческим деянием, оно «происходит исключительно внутри субъекта изобретателя, и исключительно в духовном пространстве... Но... геометрическое существование не психично, это ведь не существование частного в частной сфере сознания, это существование объективно сущего для «каждого»... от самого своего утверждения оно

⁶ Там же. С. 214.

⁷ Там же. С. 213.

обладает во всех своих особенных формах своеобразным, сверхвременным — в чем мы уверены — для всех людей... доступным бытием. И любые кем бы то ни было на основе этих форм произведенные новые формы тут же принимают такую же объективность»⁸.

Итак, основатель инициирует некую традицию, закладывая в ее основу принцип, обладающий огромной *дальнейшей силой*. Он, во-первых, сохраняет своего родоначальника в качестве такового, но вместе с тем делает его более ясной фигурой, нежели мифологический первопредок, или один из множества смутных «темных предшественников» (по выражению Ж. Делеза) второго типа. Далее, этот принцип основывает традицию, потому что способен производить и распространять свое достоинство, свою сущность на все далее производящиеся на его основе формы — как, опять-таки, у Платона, философский ум воспламеняется от искры истины или от пламени другого ума, чтобы стать чем-то аналогичным. Заключение в нем идея, преодолевающая (в хорошем смысле слова, а не отшвыриванием негативной, нигилистической идеализации) пространственно-временные и субъективные ограничения, — это, по Гуссерлю, «объективная идеальность»⁹ или «идеальная предметность»¹⁰. Она сообщает традиции «ее непреходящий характер существования: не только стремительную поступь от достижения к достижению, но и постоянный синтез, в котором все достижения сохраняют значение и образуют целостность, так что в каждый данный момент совокупное достижение выступает совокупной предпосылкой для достижений новой ступени»¹¹. Она «необходимо обладает этой подвижностью и соответствующим горизонтом... будущего; такой она выступает для каждого... наделенного сознанием (устойчивым, имплицитным знанием) ее как поступи и познавательного прогресса, встраивающегося в этот горизонт... подключена к открытой цепи поколений сотрудничающих друг с другом и друг для друга индивидов, известных или неизвестных... как бы к единой производительной субъективности»¹². И, что важно для нас, эта характерная черта традиции, традиционности присуща не только науке, геометрии в частности. «Она присуща целому классу духовных образований культурного мира, к которым принадлежат все научные построения и сами науки, а также произведения художественной литературы»¹³.

Чего-то мы достигли. Традиция — это не консервативное, консервирующее, мумифицирующее сохранение прежних, сколь угодно замечательных, но с каждым днем все более удаляющихся, ускользающих, мертвееющих форм. Это живое движение, направленное к горизонту будущего, это принцип, сам себя сохраняющий и хранящий, воспаляющий и продуцирующий в новых формах, образующихся на его основе, мотивирующий новые умы и инициирующий следующие достижения. Это характерно для всякой частной традиции, равно как и для объемлющей традиции, традиции традиций — культуры в целом.

Откуда же берется эта сила традиции, сила принципа, объединять нас, соединять в охватывающую пространство, время и судьбы сеть, ткань? Что сообщает эту силу всеобщности, что заставляет всеобщность стать всеобщностью и трудиться на свое сохранение, воспроизведение, развитие?

Только нечто превосходящее и сохраняющееся способно объединить нас, частных и конечных. Что из того, что мы знаем, обладает этими свойствами, способно послужить их источником и примером? Что это может быть?

⁸ Там же. С. 214–215.

⁹ Там же. С. 215.

¹⁰ Там же. С. 216.

¹¹ Там же. С. 213.

¹² Там же. С. 213–214.

¹³ Там же. С. 215.

Самый банальный ответ — *мир*. С древних времен человек привык полагаться на вечность и неизменность мироздания, окружающего его, на величавом фоне которого проходят жизни десятков поколений людей, оплетающих его своей памятью. Мир — великое объемлющее всего. Понятно, что и в нем происходят изменения, и в нем бушуют стихии, однако они все равно всегда охвачены горизонтом неумаляющейся бытийственности. В частях своих мир изменчив — что-то приходит, что-то уходит, что-то возникает, что-то исчезает. Но целое неизменно. Более того, все эти изменения поддерживают его — прирост и ущерб компенсируют друг друга, они лишь аспекты мирового равновесия. Так от образа бытия как простого воплощения неизменности ранняя философия постепенно приходит к более сложному пониманию этой неизменности не как реального его факта, а скорее, принципа, регулятивной идеи, упорядочивающей живое и подвижное его содержание. Отдавая дань этому первому жесту универсализма, Гуссерль в конце своей небольшой работы говорит: «Примем как абсолютно достоверное следующее: окружающий человека мир является в сущности все тем же, сегодня и всегда»¹⁴.

Итак, мир, казалось бы, опора. Или хотя бы образец. Потому философия издревле стремилась согласовать стремительное и подверженное случайностям человеческое существование (равно как и поведение, и познание) с вечноцентрированными, вечностремительными силами мира, конституирующими его абсолютную надежность и непреходящесть. Этим она, недаром позже прозванная натурфилософией, т. е. философией природы, предуготовила науку, которая в должный час сместила ее с должности верховного арбитра рациональности в истории. Еще один, не менее серьезный, удар последовал, однако, не со стороны научного знания, а из направления, первоначально маркированного именем *софистики*. Идея, что человеческое «Я» может быть стихией столь же вечной и фундаментальной, сколь и внешнее ему мироздание, — которую спустя две тысячи лет возвел в принцип Декарт, объявивший *res cogitans*, «вещь мыслящую», *субстанцией*, т. е. самосущим, наравне с *res extensa*, «вещью протяженной», миром пространства и материи, — не рассматривалась философией довольно долго. Для «Я» не было толком даже слова в греческом языке. Все частное, индивидуальное, «психологическое», если на него вообще обращали внимание, трактовалось скорее как проблема и помеха на пути к истинному знанию, пониманию истинного положения вещей и дел. Софисты и риторы, подвергнутые философами столь нещадной критике, догадались, что человеческий мир, рождающийся из мнений и желаний людей, уже давно не менее объемлющая и влияющая на людей среда, чем мир природный, даже более того — что человек чем дальше, тем больше живет именно в нем, перемещаясь из природы в эту вторичную область, в воздвигаемый им же самим муравейник социума и культуры. Софисты не столько тематизировали этот поворот — хоть он и отмечен знаменитым тезисом Протагора «человек есть мера всех вещей», — сколько извлекали из него практическую пользу. Более того, и у софистов мы найдем сочинения, названия которых указывают на вполне традиционные философские разработки — например, трактат Горгия «О природе». Однако последующая история философии именно софистам приписала т. н. «поворот к человеку», и небезосновательно. Возможно, кто-то из софистов даже согласился бы, на собственных основаниях, с тем же Гуссерлем насчет того, что объективность = интерсубъективность.

Отбрасывая «Я» и концентрируясь на вечных и неизменных (природных) сущностях, философия предопределила свою судьбу. С одной стороны, ее начала теснить наука, разрабатывавшая свои подходы к тем же самым сущностям. С другой стороны, огромная область экзистенциальной практики, прагматики, культуры, политики все более эмансипировалась, отделялась и отдалялась от мира вечной истины, становясь

¹⁴ Там же. С. 245.

реальностью в себе, огромной и захватывающей, живущей по каким-то своим законам, которые создавались и угадывались самими непосредственно живущими в ней, нежели наблюдающими ее как бы со стороны мудрецами. Этот раскол и эксплуатировала софистика. Философы, конечно, тоже его прекрасно сознавали. Уже Гераклит, натурфилософ, со страстью ветхозаветного пророка (сам он объявлял себя пифией, т. е. греческим аналогом вещего прорицателя) пытался вернуть людям понимание того, что все их человеческие законы проистекают от единого божественного, а логос (истинное знание) един, несмотря на всю разногласицу отдельных разумений. Но ориентация мышления на вечный и неколебимый «Зевсов град» — мир, природу — подтачивалась его же собственными мыслями о том, что «все течет, все изменяется». В Новое время это узаконит Кант — он не просто вслед за Декартом признает «Я», сознание, мышление самосушей стихией, но и устроит, задолго до Ницше, тотальную переоценку всех ценностей. В «Критике чистого разума» он предложит новый подход к соотношению сознания и мира — и мир лишится последних признаков постоянства и неизменности. Напротив, это трансцендентальное «Я» будет проецировать на чувственно данное содержание мира решетку упорядочивающих, рационализирующих его категорий, превращая всякое познание фактически в самопознание, что потом будет развито в идеалистических системах Шеллинга, Фихте и Гегеля. Про мир же «сам по себе» нельзя у Канта толком даже сказать, что он — хаос, вихрь материи, как случалось подозревать Декарту в очередной своей гениальной догадке; сам по себе мир вообще недоступен и недостижим, поскольку сознание смотрит на него всегда лишь своими глазами и со своей позиции, и видит только тот мир, который дан ему (им же самим), и только так, как он ему дан.

Аристотель, последний великий философ древнего мира, пытался изменить положение философии. Будучи основателем многих научных дисциплин, он активно занимался чувственным миром и его закономерностями, от животных до людей, от биологии до этики, эстетики и политики. Он отчетливо разграничил царства физики (природы) и метафизики (вечных сущностей), подлунный и надлунный миры. Тем не менее он фактически обеспечил дальнейший раскол философии — спасти ее как цельную и объемлющую форму знания было уже нельзя. Аристотель просто окончательно показал, на какие именно части она дальше развалится, и натянул сетку своих великолепных понятий, чтобы падать было не больно. С одной стороны, были намечены пути и отрасли всех современных областей знания — естественные, социальные, гуманитарные науки. С другой, остаткам философии предоставлялась последняя естественная возможность — дрейф в метафизику и теологию, в рассуждения о вечных сущностях в надприродном ключе. Эта возможность наметилась в неоплатонизме и была окончательно реализована в союзе философии с христианской теологической доктриной в последовавшие за Античностью Средние века. Которая, в свою очередь, узаконила присущее философии недоверие к чувственному миру: опираться и полагаться на него было нельзя, в силу его изменчивости, вторичности и несовершенства. Опорой познания мог быть лишь божественный план, с которым этот мир требовалось согласовать.

Эмансипация метафизики поставила вопрос об особом царстве новых сущностей, которые Гегель в своих рассуждениях, возвысив их как над субъективным, так и над объективным, назвал *абсолютными*. В конечном итоге это была телеология предельной разумности, т. е. путь к ним все равно пролегал скорее по субъективной стороне мира, чем по объективной. Тем не менее абсолютное было интересной попыткой очередного выхода из вечного тупика с проблемой поиска опоры, основания для индивидуального существования. Субъективное не внушало доверия; объективное более тоже. При этом прежние теологические сущности казались просто надстройкой над онтологическими объективациями. Они все равно объясняли мир; Бог был автором, творцом мира, великим демиургом его качеств и свойств. Однако за непосредственно явлениями могла быть

уловлена иная сущность, более абстрактная, но при этом позволяющая, в силу своей всеобщности, их объяснять. С позиций теологии она, разумеется, должна быть тоже сотворена или обеспечена Богом — вспомним градацию «природ» у Августина, — но что это давало самой этой сущности или миру, который на ней базировался? Ничего. Это просто привязывало божественную, религиозную теологию к онтологии философского типа, создавая именованную Хайдеггером *онто-теологию*. Так Спиноза «подстраховался», объявив субстанции Декарта — протяженность и мысль — атрибутами Бога как единственной и единой субстанции. По большому счету, их можно было назвать как угодно — атрибутами, модусами, монадами, идеями, да хоть полем; главное было сомкнуть горизонт философии с горизонтом официальной религии.

Если постепенное развитие науки показывало, как освобождается от надстройки теологии объективная онтология — хотя еще Ньютон позволял себе называть пространство «чувствилицем Бога», — то за аналогичный процесс со стороны высшей субъективности, разумности, отвечала на этом этапе как раз возрожденная снова в качестве самостоятельного актора мысли философия. Декарт пробрасывает интереснейшие силлогические мостки над ширящейся пропастью между теологией и философией — не будем сейчас подробно на этом останавливаться, — но, в конечном итоге, самым простым ответом на вопрос «Зачем новой философской онтологии вообще нужен Бог?» было даже не соображение о необходимости перво-импульса, запустившего кручение-верчение всего мироздания, или другие, более хитрые соображения причинно-следственного толка, а почти что тавтология (предвосхищающая мысль Витгенштейна о тавтологичности всех «истин»), что только Бог объясняет имеющуюся в разуме человека (врожденную) идею Бога. Этот ход Декарта — не триумф, а практически капитуляция теологии в новом философском пространстве: признание, что напрямую не работают, неприменимы уже старые аргументы креационистского или телеологического типа. Бог замкнулся сам на себя. Теперь он не вычитывается из вещей, как их причина, или возможность, или цель, а объясняет только мысль о самом себе, берущуюся откуда-то в голове человека. Кант, шедший вслед за Декартом, объявит Бога одной из идей чистого разума.

Но философия не сможет на этом остановиться. Если пространство, время, законы природы оказалось возможно мыслить сами по себе, почему интеллектуальные сущности нельзя? Разумность как своего рода стихия, сила, начало мира — не открытие Гегеля. Уже у греков мы находим полный спектр таких начал, от реальных стихий (вода, огонь) у Фалеса и Гераклита до аллегорических (Любовь, Вражда) у Эмпедокла, от атомов Демокрита до Ума у Анаксагора или Беспредельного у Анаксимандра. Да и позже мы обнаруживаем Гипер-Уранию эйдосов и душ у Платона, надлунный мир и Перводвижитель у Аристотеля, Единое у Плотина. Все это уже очень похоже на элементы христианского учения о сверхчувственном мире (и будет христианством активно использоваться при конкретизации ононого), но при этом греки все же недооформили свои разрозненные версии философской онто-теологии в некий единый кодекс или завет, имеющий также непосредственный этико-практический и ритуальный смысл.

Есть, однако, кардинальное отличие всех этих древних сверхсущностей от абсолютных начал новой философии. Они трансцендентны миру, хотя мир основывается на них или проистекает из них, в то время как *Дух* Гегеля или *Воля* Шопенгауэра (и даже *Субстанция* Спинозы), при всей их поверхностной схожести с концептами божественного, в конечном итоге имманентны миру и его процессам. Бог философов — не Бог Авраама, Исаака и Иакова, но в данном случае это вдвойне справедливо: он/она/оно вообще не Бог. У него нет никакого его отдельного, целиком собственного существования или мира — кроме этого. Он просто его структура, объяснение. Это не удивительно, учитывая, что верховные философские сущности — не кто, а что; они

развились из неких аспектов и свойств Бога, которыми тот в традиционных теологических схемах увязывался с сотворенной и управляемой им действительностью. Новые абсолютные начала раскрываются в мире и через мир, в человеке и через человека, а также в их связке — таков основной вопрос новой философии, и спектр ответов на него широк, от *glandula renialis*, псевдофизиологического мостика между *res cogitans* и *res extensa* у Декарта, до параллелизма Спинозы и логики отчуждения/возвращения к себе в системе развития гегелевского Духа.

Так постепенно утверждается идея поиска некоего третьего царства, средостения между идеальным и реальным, субъективным и объективным, метафизическим и физическим — и человек все в большей степени перемещается под взглядом новой философии в это царство, чем бы оно ни было, из области чистых объектов, или чистых субъектов, или/и их парадоксальных сложных связей. Говоря языком теологии, оно нераздельно с вещами в чувственном плане, но неслиянно с ними в концептуальном. Якоби, критикуя Канта, предлагает добавить к априорным формам созерцания, пространству и времени, еще и *язык*. Создаваемый и представляемый человеком духовный, интеллектуальный мир уже не настолько беден, чтобы нуждаться в сверхфигуре абсолютного господина — он сам может начать восприниматься как такая фигура, самодовлеющая и содержательная. Тирания, добровольное повиновение великому началу — это признак бедности; накапливаемое богатство предметов культуры и средств их производства приводит к росту ее самосознания и обособлению в практически самостоятельную реальность. Прогресс наук и технологий, расцвет искусств, налаживание социальных и политических институтов — все это настолько опьяняет взгляд и ум, что возводить над всем этим еще какую-то надстройку в виде теологии, эпифании правящего и раздающего щедроты божества кажется совершенно неоправданным и архаичным жестом. Бог уже не представляется превосходящим или даже чем-то/кем-то равным всему этому развившемуся интеллектуальному миру — нет, скорее он становится рядом с ним меньше, чужее, враждебнее. И очень скоро Фейербах, Маркс, Ницше начнут войну с религией и теологией, а также с остатками таковых в философском мышлении. Под знаменем завершения и преодоления метафизики пройдет и значительная часть философских движений XX века, от феноменологии до постмодернизма. Героем станет богоборец, дух дерзания и бунта — Прометей.

Затмение теологии означало, что люди в каком-то смысле оказались не готовы к успеху собственных исторических предприятий. Богатство, насыщение взорвали «бога» изнутри, как если бы он был неким сказочным персонажем, проглотившим больше, чем может вместить. Века, тысячелетия люди привыкли жить с богом бедных, с бедным богом. Богатства и привилегии власти не бросали тень на веру в такого бога, даже подкрепляли ее — потому что все равно не были всеобщими, это были отдельные вкрапления, золотые оазисы на тотально скупом фоне. Правила необходимость. Ремесла развивались ровно настолько, чтобы обеспечить тело — их уровень и положение последнего могли измениться по сравнению с каменным веком, но принципиально оставались теми же. Тело, единственная данная человеку жизнь, оставалось основным капиталом для вложений в предприятия жизни — в труд, в войну. А этот ресурс был не только не бесконечен, предприятия, в которые он вкладывался, намного превосходили его и постоянно угрожали переменчивостью своей фортуны его полным банкротством. Это был мир риска, разреженный и напряженный. С таким миром боги — один, как в христианстве, или множество до него — умело управлялись. Но его постепенно начал заменять мир избытка, богатства, роскоши, необязательности. Недаром даже появилась поговорка, что культура — это уровень *ненужных* знаний. И здесь стала не востребованной фигура уже не только самого трансцендентного бога, но и всего легиона сверхсущностей — изначально его аспектов, отражений, свиты (как низшие аллегорические фигуры при античных богах или *амеша спента* при Ормузде) —

которыми он связывал мир с собой как со своим творцом и распорядителем. Беркли как верующий человек отстаивал веру в Бога, но при этом предлагал избавиться от левиафана Материи; она казалась ему просто ненужной сущностью, ничего не добавляющей к нашему знанию о чувственно воспринимаемом мире. Левиафаны и бегемоты нового мира, если вообще сохранялись, должны были быть на порядок сложнее — как, например, идол Государства в теории Гоббса. Но уже Ницше ополчился в «Заратустре» на этого лживого холодного дракона.

Человек как обособленное тело предстоял природе, внешнему миру с его огромностью и угрозами. Человек как строго индивидуализированная душа предстоял Богу, отвечал его требованиям и подвергался моральному суду. Человек как часть сложной системы — языковой, социальной, эстетической, — в которой все смешалось со всем, где нет четких границ между индивидуальным и общим, материей и духом, должным и желанным, ощутил себя более свободным. Так закладывались основы царства культуры и *человека культурного* как нового вида исторической эволюции *homo sapiens*. Это был в первую очередь гражданин третьего царства.

На самом деле это царство, по некоей иронии, восполняло одно очень древнее теологическое упущение, т. е. было по-своему знамение очередного завета. Человек религиозный и теологический спокойно и без раздумий принимал факт своей сотворенности Богом, но при этом совершенно не понимал, зачем. Жизнь существовала ради нее самой: «Плодитесь и размножайтесь». Но это справедливо и для любого зверя. Что же касается сознания, отличающего его от зверя, то, получалось, человек был наделен им исключительно ради того, чтобы почитать Бога и трепетать перед огромностью и непостижимостью сотворенного Им мира («Зевсов град» у грека-язычника Гераклита, по сути, то же самое). Это было последнее слово Бога, со всей отчетливостью прозвучавшее в книге Иова. Оно обнаружило свою устрашающую неудовлетворительность уже во времена Ветхого Завета. В результате понадобилось инвестировать огромные культурные силы, тогда еще малосознательные, в разработку образа великого врага божьего плана — *сатаны*. Беспрестанная война с ним добавила бедному миру веры интенсивности, придала некий перманентный тактический смысл — как говорится, не до жиру, быть бы живу; это фактически была все та же идея осажденной крепости. Так сатана, первоначально один из духов *на службе* у Господа, выразитель злобной непостижимости и несправедливости окружающего человека мира, эмансипировался в зловещую фигуру постоянной угрозы, требующую полной концентрации на исполнении заветов веры, каковое давало от него определенную защиту. Человеку было не до созидания культуры; у него не было ничего своего, а его единственной как бы собственностью, не созданной им, но вверенной ему, порученной Богом к хранению, были его тело и душа. Они и были его домом, его городом, который он с огнем и мечом веры в руках должен был защищать от непрекращающегося натиска и нападков со стороны сатаны, желающего погубить его и опровергнуть божье творение.

Неким намеком на собственное предназначение человека в иудеохристианстве звучали разве что слова «владейте землей вовек» и смутный апокриф об Адаме, призванном дать имена зверям. Культура, воздвижение особого человеческого мира между небом и землей, и стала ответом на вопрос, а зачем человеку быть в мире, как бы он сам ответил себе на это, а не Бог, наказывающий ему этот смысл вместо него и за него. У человека появилось в мире нечто *свое* — пусть маленькое, проблематичное, переменчивое — но свое, собственность. А свобода немыслима без *своего*, эти слова связаны. Раб лишен свободы, и это в первую очередь выражается в том, что у него нет ничего своего, ему не принадлежат даже собственные тело, жизнь и смерть. Ключ к свободе человек получает тогда, когда ему дается нечто свое, а для начала, когда он получает в собственность самого себя. Поэтому культуру иногда называли третьим заветом — призванием и даже предназначением человека жить в этом мире, творя

и преобразуя/преображая его. А это творчество, в свою очередь, начинается для человека с собственной свободы — свободы выбора — свободы выбора себя: за себя, для себя, от себя. Ему что-то дается изначально, раз уж иначе быть не может, но дается, чтобы он владел и приумножал это по собственному разумению, каковое тоже дается ему именно за этим. Нет какого-то одного дара — дары всегда двойственны и взаимодополняемы, предназначены друг другу; бытие как бы двусмысленно¹⁵.

В отличие от тела, дающегося нам от родителей и из материи мира (глины, праха), и души, даруемой нам Богом, причастие культуры приходит к нам от других людей и связывает нас с ними как с равными. Возможно, культура все же не третье, а четвертое царство — если третьим считать власть и ее суровые законы службы и отдачи себя. Но власть выросла в тени Бога и всегда подражала ему, однобоко и ригидно; ее земные структуры были подобием предполагаемых небесных (или, учитывая, что обезьянничанье — дело дьявола, адских; Волошин в одном своем стихотворении описывает Люцифера, восседающего в подземном мире, не как пленника, а как *царя*, возможно даже, царя архетипического; представление о власти деградирует от божественного до inferнального очень легко и быстро). Власть означает иерархию, субординацию. Культура же несет равенство, но не в смысле толпы, одинаковости; ее идея — это координация, коммуникация, трансляция (гуссерлева интерсубъективность сюда же). Ум, от искры которого воспламеняется другой ум, как в письме Платона — идеальный образ ее передачи. Содержание культуры — не вещи вечные как будто сами по себе (хотя иногда нам нравится так думать и говорить — вспомним знаменитую формулу «сеять разумное, доброе, вечное»). Это то, что мы создаем и затем передаем дальше — не столько как норму или догму, сколько как память, пример удавшегося дерзания и свершения, зеркала, в котором наиболее полно отразилось истинное предназначение человека, образ, в котором запечатлелась для всех, осознающих свою принадлежность к человечеству, его сущность. Это хорошо выразил Г. Блум в «Западном каноне»: каноническое — это не то, что сохраняется само по себе, а то, что, что устроено таким образом, что побуждает нас хотеть его сохранить. Великие творцы и произведения возвышаются над культурой как ее вершины, но не как самовластные правители в политике; они ее объединенное *initium* и *principium*, первые обратившиеся к нам и обратившие нас.

Культура принадлежит не одному человеку, по крайней мере, не с самого начала. Она может восприниматься как характеристика, неотъемлемое обстоятельство существования человека как такового — вида, явления — в мире вообще. Она может восприниматься как атрибут человечества, человеческого во всеобщем плане, и как нечто возможно-предписательное в индивидуальном. Но наиболее непосредственным образом она выражена как *габитус*, разделяемый определенным сообществом, определяющий его самосознание, т. е. то, как оно предстает миру, а мир — ему. Ее стихия — круг, среда, среднее: не весь мир, но и не одна душа. Когда археология, например, занимается исследованием того, что осталось от древних исчезнувших сообществ, она может апеллировать к их предположительному укладу и как к «культуре», и как к «цивилизации» — факт, удививший бы (а возможно, и удивлявший) Шпенглера, резко противопоставляющего одно другому. В конечном итоге образованием, равным культуре, в мире становится *народ*.

В этом своем качестве, на этапе формирования своих характерных черт, культура часто обнаруживает не одно начало или точку отсчета, а как минимум три: два *initium* и одно *principium*. Первое *initium* фиксируется и закрепляется в совокупной памяти как что-то *мифологическое*: рассказ о происхождении народа, погружающийся в такую глубину времен, откуда в принципе не может — да и не должно — доходить простое

¹⁵ Термин С. С. Неретиной.

эмпирическое свидетельство. Он служит развертыванию тезиса о едином «царственном предке», от которого «произошли все граждане»¹⁶, или о магической прародине людей. Адам и Эдем, Эней и Троя, Ромул и Рем с волчицей — эти примеры, конечно, обобщены, и их можно привести из истории много больше, но суть, очевидно, ясна. Далее образ утраченной волшебной страны продолжает жить в сознании народа и может на каком-то этапе даже переместиться из мифического прошлого в апокалипсическое будущее, как объект поисков, стремления и (повторного) обретения, которое все изменит как минимум для лично нашедшего. Эдем превращается в Новый Иерусалим, утраченный рай земной начала времен — в обетование рая небесного в их конце, и уж точно в конце жизни самого человека, если он праведник¹⁷.

Второе *initium* — это предисторический период расселения некой общности, изначально объединенной происхождением и языком, по определенной территории, которая в конечном итоге станет ареалом ее обитания и постоянным фоном ее жизненного мира. Это важный этап складывания и предуготовления как народа, так и культуры, но он же связан с рассеянием, с размыванием, с ослабеванием общих корней.

И наконец, *principium*, принципиальный поворот в существовании и осуществлении народа и культуры, связан с обратным движением — возвращением из рассеяния к единству, концентрацией всех растекшихся сил народа и культуры вокруг нового единого центра, возрождающего и задающего обновленную норму его самосознания. Политически это может выражаться в возвышении *первого среди равных* — правителя, династии, области-гегемона, — который поставит себе цель сплотить мир народа и культуры и придать его имманентным характеристикам единое социальное и политическое выражение/измерение. Т. е. вся территория, занимаемая общностью, объединенная (с вариациями) языком и смыкающимися обычаями, должна, соответственно, перейти из умозрительного в актуальное единство. Так возвышаются в какой-то момент Афины среди греческих полисов или Московское княжество среди русских земель.

В пространстве культуры аналогичные процессы ведут к упорядочиванию языка (движение к единому нормативному варианту), реанимации мифа о едином происхождении и, с большей или меньшей вероятностью, учреждению *матричного примера*, который станет точкой отсчета культуры, способом для нее центрироваться, транслироваться и усваиваться большинством народа самым непосредственным и захватывающим образом. Это обычно *великое произведение*, и сопутствующая ему фигура *великого автора* — мифоэпос или историческая хроника. В политике это свод законов, идеология, символ веры. У греков был Гомер с его мифоэпической дилогией — «Илиадой» (в большей степени) и «Одиссеей» (в меньшей), — ставшей настольной книгой для каждого грека. Иудеохристиане дали поистине универсальный пример, соединив в Библии практически все перечисленные элементы: священного предания, свода законов, символа веры, даже исторической хроники. Хотя были и есть культуры, довольствующиеся частичными или рассеянными примерами: «Законами Хаммурапи» или «Кодзики» (хроники, лишь частично связанные или вообще не связанные с мифами). Такое произведение сплавляет в себе художественное и нехудожественное (вернее, может находиться у истока и того, и другого). И хотя Оден и говорил: «Не читайте Библию ради прозы», — тем не менее, влияние Библии как литературного памятника на прозу и поэзию в поздних европейских культурах огромно и несомненно (даже если не брать в расчет чисто религиозного ее смысла), сколько бы Ницше ни возмущался библейским стилем как

¹⁶ Цит. по Д. Моррисон: «Все граждане произошли от одного царственного предка».

¹⁷ Осмыслению этого интересного парадокса христианской эсхатологии между судом Божиим над отдельной душой после всякой конкретной смерти в истории и великим Страшным судом над всеми в конце времен посвящена книга Ф. Арьеса «Смерть в европейской культуре».

чем-то «отвратительным» и «ужасным» с художественной (точнее, его) точки зрения. Есть культуры более библейские — не в смысле религиозности или заикленности непосредственно на Библии, а в смысле полагания в свое основание единого великого произведения или цикла свершений одного великого автора, изменившего эту культуру и ставшего как бы ее визитной карточкой. Примеры известны: это Данте и «Божественная комедия» для Италии, Шекспир для Англии, Гете (и «Фауст») для Германии, Пушкин для России. Есть культуры, и вполне великие, где матрица эта реализуется не столь отчетливо и наглядно, с интересными вариациями. Есть культуры, создавшие великий свод своих архаических начал на закате этого периода своего существования, или вообще как позднейшую реконструкцию: «Эдды» Снорри Стурлуссона, финская «Калевала». Но это отдельная большая тема. Нас же сейчас волнует другая тема, не менее важная для нашего исследования — тема связи, зависимости, открытости одной культуры другой.

Как развивается культура?

О. Шпенглер предполагал, что всякая культура — это вещь в себе, автономный замкнутый космос. Поэтому он и разрабатывал типологию культур: этот подход давал ему возможность четко отличать одну от другой и описывать, например, античную аполлоническую и европейскую фаустианскую культуры таким образом, что сходств между ними практически не было. Понятно, конечно, что культуры все отвечают на один и тот же ряд вопросов и запросов, присущих человеку, — но отвечают совершенно по-разному, и главное, не глядя при этом друг на друга. Такой подход нивелирует или вообще исключает рассмотрение феноменов преемственности и взаимовлияния культур.

Альтернативный подход — назовем его идеей *диалога культур*, — напротив, утверждает, что всякая культура развивается всегда в ответ и с оглядкой на другую/другие. Точнее, культура может быть принципиальной развернутостью, открытостью, поиском другого подобного себе вовне, даже когда реального другого нет или он далеко. Возможно, это как-то связано с *первичной экстерииоризацией* культуры, когда даже собственный чаемый облик и прообраз она помещает на небо или в любое иное мифологическое пространство и время. Устроение человека на земле отражает, повторяет идеальный мир богов на небе или предков в далекой мифической прародине. Не исключено, что этот жест — проекция тяги к выживанию, к помещению смысла (как принципа-принцепса, драгоценного оберегаемого правителя) в недостижимую область, независимую от треволнений имманентного мира. Т. о., люди могли утешаться в самом начале своих трудов, когда те еще были жалки и ничтожны, а неосвоенный ими мир огромен и непреодолим, что начатое ими дело не умрет вместе с ними (что обесмыслило бы все в их собственных глазах и в глазах следующих поколений), поскольку не тождественно их индивидуальным жизням и сознаниям, а имеет собственное существо и существование, вечное и вечно направляющее их поступки здесь из своей вечности, чтобы создать их руками свое отраженное подобие на земле. Поиски единства и гармонии в создаваемом ими порядке стали лучшей прививкой от страха жизни и смерти, противодействием энтропии, напору рассеивающих сил пространства, времени и индивидуации. Г. Блум может быть абсолютно прав, утверждая, что искусство движимо *страхом влияния*; однако культура, особенно на своих ранних стадиях, несомненно движима *желанием влияния*, настоящей в нем потребностью. Когда люди захотели чего-то большего от жизни, они положились как на гарантию не на «вечные» обстоятельства окружающего их мира, а на трансцендентный образ культуры.

Переход от архаики к классике в развитии культуры выражается, помимо прочего, в нарастании реалистичности представлений о матричном образе своей родной культуры. Если раньше это божественный космос («Зевсов град»), подобием которого должен стать земной порядок, то теперь это могут быть полумифические-полуисторические страны и люди; а в конце концов, Великий Другой помещается в совершенно реальный контекст — и теперь его влияние не только принимается, но и оспаривается, подвергается

сомнению, при этом не обязательно агрессивно. Чтобы увидеть, как осуществляется этот переход, трансгрессия, вспомним Платона: миф об Атлантиде в «Государстве» и диалог с египетским жрецом все о той же Атлантиде в «Тимее». Атлантида — не Олимп, не мир богов; это хоть и мифическое по статусу, но реалистически описываемое государство людей, которое важно Платону не только как образ могущества и земной гармонии, но и как предмет критики. Атлантида — это не то чтобы матричный пример для однозначного следования ему; древние (и столь же мифологические) Афины, по Платону, с ней воевали, и даже победили в той войне — потому что вовсе не все в Атлантиде было хорошо и правильно, вовсе не все достойно подражания. Очень похожим образом предстает Египет в беседе со жрецом из «Тимея». Это великая древняя культура, Великий Другой, по многим параметрам превосходящий греков (которые на его фоне кажутся «детьми»), достойный и уважения, и восхищения, и того, чтобы многому научиться у него и по нему. Однако ни мифологического флера, ни даже земной имманентной доминантности здесь уже нет. И, хотя по видимости Платон изображает беседу со жрецом протекающей под знаком превосходства Египта, прогрессивное преимущество здесь на стороне Греции — она делает отталкивание от египетского примера фактом *своей* истории, устремляющейся к чему-то иному. Это грек Платон сознает все, что говорится в этой беседе, в том числе и от лица египетского жреца; это он способен продумать и то, и другое в предельном концептуальном напряжении их понятий.

Есть и еще один важный аспект влияния одной культуры на другую. Если его вообще признавать, а не оставаться на шпенглеровских позициях капсульной замкнутости (по выражению М. Хайдеггера), то надо уметь отличать моду как один пример такого влияния от чего-то совершенно другого. Мода связана с понятием модуса, модальности. Можно все культуры воспринимать как примерно равноправные модальности абстрактного понятия культуры, оформившиеся в процессе его конкретного претворения каждой конкретной общностью. Это своего рода древнейший культурный плюрализм, или, как сейчас принято говорить, мультикультурность. Все культуры — одинаковые по своей онтологии модусы, и потому увлечение другой культурой — это не более чем мода. То, что легко приходит, легко и уходит; чужим можно как увлечься, так и забыть, отбросить, заменить чем-то третьим и т. д. Это можно любить, а можно с этим воевать, а можно это напрочь игнорировать. Модальность означает своего рода свободу, возможность, необязательность.

Однако все совершенно переворачивается, когда исходящее и приходящее к тебе от другой культуры начинает восприниматься не как нечто, что можно просто перенять (а можно и не перенимать), а как нечто *универсальное*, т. е. всеобщее. Универсальное не тождественно необходимому. Необходимость может быть частной, локальной. Иногда бывает необходимо взять что-то от другого не как модное увлечение, а чтобы выжить или даже победить самого этого другого — стать немного как он, перенять что-то у него, некий *modus*, только уже не *vivendi*, а *operandi*. Но не факт, что это и дальше будет признаваться как всеобщее и необходимое, везде и всегда. Универсальное перенимается не под влиянием сиюминутной нужды и не навязывается другим силой — в этих случаях всегда будет шанс его опровергнуть как нечто не универсальное, т. е. безусловное, а обусловленное, возникшее под действием каких-то условий. Нет, универсальное принимается в качестве такового без непосредственного давления, по соображениям разума и справедливости, и вместе с ним принимается этот другой как его источник — хотя в то же время он продолжает осознаваться как просто другой. Но он как бы *удваивается*; транслируемый им универсальный принцип удваивает его, добавляя к его и без того имеющейся просто-инаковости статус источника и проводника этого принципа. Это делает его другим уже не по отношению к тебе, а — в твоих собственных глазах — иным по отношению к самому себе как другому. Он делается сам в себе чем-то

следующим, Не-Иным. И это, по закону отрицания отрицания, делает его, как чужого чужому, Своим. Неким новым, необычным Своим. Нормативным Другим.

Универсальность также не тождественна *общему*. Притереться друг к другу на основании неких похожих или совпадающих понятий можно, но это не совсем то. Однако обнаружение общности и возрастание в ней может стать шагом к выработке представления об универсальности. Общее делает тебя и другого равными. Универсальное делает другого матричным примером, но без войны и насилия, добровольно. Оно делает его твоим инициатором, а транслируемое им — твоим принципом. И соответственно, поворотный момент формирования собственной культуры может быть связан с принятием от другого, из другой культуры руководящего принципа, который подходит и тебе тоже, поскольку он вообще предстает как абсолютный и универсальный, которому ты должен отвечать по справедливости его притязаний. И поиск такого другого, желание влияния от него, связаны, т. о., не просто с желанием подпасть под влияние некоего всего-лишь-другого, пускай сильное и интересное (мода), но с желанием обнаружить и подчиниться влиянию Великого Другого, который даст тебе универсальный принцип, а сам в силу этого станет для тебя Не-Иным, Нормативным Другим.

Есть знаменитая христианская легенда о том, как великан Офферус стал Святым Христофором. Согласно этой легенде, Офферус был с детства очень большим и сильным и не подчинялся никому. Он искал того, кто будет достаточно силен (в его собственных глазах), кому и ему было бы не зазорно подчиниться. Увидев, что простые люди боятся разбойников, т. е. признают их силу и подчиняются им, он ушел от простых людей и примкнул к разбойникам. Однако потом он увидел, что разбойники бегут от королевской гвардии. Тогда он ушел от разбойников и вступил в гвардию. Однажды, когда он с отрядом гвардейцев проезжал ночью некий перекресток, он увидел, как гвардейцы перекрестились и сплюнули. Так он понял, что даже они, такие сильные и уверенные в себе, боятся дьявола. Офферус ушел от них и присоединился к дьяволу. Долгое время он разъезжал в его свите, пока не заметил, что дьявол и его свита избегают церкви и святой земли. Тогда он сделал вывод, что Бог сильнее дьявола, и избрал путь христианина. Во искупление своих прошлых грехов и с целью укрепления смирения он стал переправщиком в опасном месте, на реке в горах, где не было моста, и многие тонули. Офферус был могуч и велик, и переносил людей через поток прямо на себе. Однажды к переправе подошел ребенок. Офферус усадил его на себя и пошел, как обычно, вброд. Однако с каждым шагом он чувствовал, что идти ему, несмотря на всю его силу, все тяжелее и тяжелее. Наконец на середине переправы он встал намертво. И тогда оказалось, что ребенок, которого он несет, — это сам Христос, несущий на себе тяжесть грехов мира. Христос благословил Офферуса и дал ему новое имя — Христофор, что означает «несущий Христа».

Эта легенда глубока и многоуровневая, многое в ней перекликается еще с языческими преданиями. Но нам сейчас важно, что она практически идеально передает сюжет поиска (и обретения) Великого и Нормативного Другого, принципа-принцепса, которому, по справедливости его притязаний, ты добровольно подчинишься, посвятишь ему свое существование и все свои силы. Справедливость и добрая воля всегда идут рука об руку. Все предыдущие подчинения Офферуса были увлечением, модой. Вступая в союз с любой посторонней силой, он заключал этот союз, основываясь на сознании равенства и уважении к этой силе, но не более. Он присоединялся к ней, но не подчинялся ей. По-настоящему он подчинился лишь абсолютной силе, которой никогда бы не смог стать равен сам по себе. Этой абсолютной силе не было нужды угнетать его или доказывать ему что-то — ей достаточно было проявиться в своем превосходящем статусе, даже не относительно Офферуса.

Это легенда о принятии веры как руководящего принципа жизни — принятии ее не отдельным человеком даже, а человеком символическим, аллегорическим. Великан в языческих и позже фольклорных преданиях — это часто великий предшественник, от которого или даже из которого произошли люди, боги, весь мир. Позже великан делается символом человеческой общности, народа: это и Альбион, прародитель англичан у Блейка, и огромная фигура, складывающая в себя всех граждан государства, в «Левиафане» Гоббса, и пропагандистские изображения времен войны и революции, призванные передать гнев и мощь всего народа. Поиск им абсолютного начала, которому он в дальнейшем подчинится, — это в конечном итоге аллегория поиска всеми нами руководящего принципа наших жизней, который нам необходим, потому что только он способен объединить нас, а в единстве мы можем добиться не только большего, чем по отдельности, но даже и просто того, о чем мечтается каждому из нас самому по себе. Этот принцип (его иногда называют «национальной идеей») становится по обретении краеугольным камнем, на котором будет выстроена вся культура.

Теперь приложим все вышесказанное к истории России и к формированию русской культуры, особенного русского габитуса. Разберем традиционные смысловые фигуры этого габитуса. Возможно, самая традиционная из них — это настойчивый поиск Нормативного Другого. А иногда и обретение его как бы вне поиска, задним числом, по умолчанию: через последующее осмысление и принятие.

Русская культура принципо-ориентирована. *Initium* первого и второго типа представлены в ней достаточно бледно: великого мифа об исконных основателях-прародителях мы в ней не найдем, а рассеяние всех относящихся к ней славянских племен, языков и земель имеет для нее значение лишь предуготовительного фактора их последующего объединения, «собирания». Намного важнее события *принципиального* характера: 1) утверждение гегемонии одного из ее царств над другими (Киевская Русь, Московское княжество); 2) выбор веры (полулегендарное свидетельство о посольстве католиков, православных и иудеев ко двору Владимира); 3) поиск Нормативного Другого в политическом, культурном, цивилизационном смысле (призвание варягов, Византия, Орда, Запад).

Утверждение о специфичности т. н. «русского пути» в данном контексте предстает сильным преувеличением. На самом деле все европейские страны, развивавшиеся примерно синхронно, проходили через подобные этапы. Все европейские культуры — в конце концов, так или иначе — принимали новую пришлую веру: христианство. Та же Британия формировалась под натиском многочисленных волн нашествий, от римлян до норманнов, находилась на каком-то этапе под сильным французским влиянием. Более того, очень долгое время важнее национальной самоидентификации для европейцев было осознание принадлежности к единой христианской цивилизации. Разрушение этой единой великой идентичности происходило достаточно долго, и в каком-то смысле даже войны и политические потрясения XX века были развитием этого процесса.

Однако несомненно и то, что некая национальная специфика имеется и у России, и у других стран. В случае России это особо острая нужда в Нормативном Другом и все связанные с этим сложности и противоречия. Да, это общее место — но наша нынешняя задача состоит не в том, чтобы развенчивать эту установку как миф или искать ей более изощренную альтернативу в глубинах «народного духа», а оказать ей предварительное внимание, принимая ее ровно за то, чем она и претендует быть.

Нормативный Другой, как уже было сказано, раздвоен. Он одновременно и Другой, и больше, чем просто Другой, — он носитель Универсального Принципа. Этот первый парадокс задает дальнейшую историческую перспективу сближений и конфликтов. С одной стороны, варяги-викинги, призванные на управление землей, в которой *богатства много, а порядка мало или нет вообще* — первая великая мифологема русской

ментальности, — это просто некие другие люди, представители иной культуры, иного народа. С другой стороны, роль, к которой они призваны, подразумевает, что в них усмотрено, хотя бы потенциально, нечто, этой роли соответствующее, что им уготовано совершенно особое *место*, топос, в теле русской жизни, культуры, истории. Оставаясь по происхождению и прочим прямолинейным земным меркам другими, они одновременно принимают на себя этот новый статус Не-Иных. Важно, что они не берут его сами и силой. Нет, их к этому приглашают, а они это приглашение принимают. Таков первый великий гештальт русского коллективного сознания, если этому верить. Затем, по мере сплетения жизни чужаков с жизнью призвавшего их народа, их иная, чужеродная идентичность постепенно снимается, стирается как таковая вообще. Однако нельзя сказать, что они делаются просто во всем подобны, сливаются с местным населением. Нет, они формируют некую новую, фантазматическую сущность — не Своих и не Чужих. Фактически власть — это первое творение культуры или, еще лучше сказать, первое творение культурой чего-то особенного, чего-то, чего прежде не было, чье место условно, восприятие и признание чего требует от сознания перейти в иной порядок организации. Это пространство в пространстве, место в месте, отделенное качественным порогом. Это отдельная волшебная страна внутри страны обычной, отделенной от других стран банальными территориальными границами. Власть — это первый вымысел и условность; вне их декораций она явиться не может. Власть не похожа на нас и не похожа на других; она похожа лишь на саму себя, она подражает и следует лишь своей собственной идее, образу, гештальту, роли — и существует лишь до тех пор, пока соответствует им, развивает сценарий, который отводит ей место в какой-то части, или точнее, какой-то частью народного сознания.

Еще отчетливее это проявляется в отношениях Руси и Византии. Византия — даже более грандиозный Нормативный Другой, чем варяги: от нее принята новая истинная вера, т. е. не земной закон, а универсальный принцип в его самом непосредственном воплощении. В отличие от фантомных игр политической и военной власти, где все содержание может проистекать от самого народа и его представлений, а правитель/правители проецируют эту роль на себя, вера — вещь, целиком, уже оформившимся образом, приходящая от Другого. Т. е. Византия требует к себе отношения еще более *принципиального*, чем варяги. Но вместе с тем Византия и более обособлена в своей просто-инаковости — это другой народ, другое государство, четко определенное на карте мира. С этим государством, с этой внешней, «профанной» ипостасью Византии, возможны самые разные отношения, вплоть до конфликтов. Однако парящий как бы над ним гештальт Абсолютного, Нормативного, Сакрального Другого, Не-Иного, все эти низменные обстоятельства перекрывает.

Еще один важный аспект отношений тогдашних «русского» и «греческого» миров — это предуготовляющая их основа *письменности*, принесенной Кириллом и Мефодием. Утверждение новой социальной и культурной нормы, точки отсчета, принципа тесно связано с преобразованием языковой реальности. Великие творцы классических этапов развитой культуры не в последнюю очередь были преобразователями родного языка, задавали его новые нормативы. В России, как мы помним (и что опять же общее место), эту роль сыграл в XIX в. Пушкин.

И наконец, третий отчетливо проявляющийся в истории России Великий Нормативный Другой — это т. н. *Запад*. Мы сейчас опустим огромную тему Орды — не потому, что она никак не повлияла на складывание русской культуры (еще как повлияла, увы, и это тоже не секрет), а исключительно потому, что отношения с Ордой менее сознательны, менее тематизированы в контексте нашего исследования, и требуют отдельного разбирательства. Удовлетворимся здесь тем банальным соображением, что как бы Орда потом ни проникла «под кожу» русского сознания, она изначально не соответствовала роли Нормативного Другого по параметрам добровольного признания.

Она захватила это место, или нечто подобное этому месту в русском сознании, *силой*. А это немного другое.

Отношения с Западом как с Великим Нормативным Другим — это новый, третий этап становления русской культурной матрицы, длящийся с учреждения Петром I Российской империи и по сей день. Конечно, ему, в его отчетливом виде, многое предшествовало, как точно, так и с точки зрения тенденций. Суть его такова, что Россия играет в этих отношениях *самую сознательную роль из всех, что ей доводилось играть за всю ее историю* — она максимально отчетливо, хотя и чрезвычайно болезненно, *осознает* свою роль как участника этих отношений, как того, кто нуждается в гештальте и принимает его. Это самые психологичные, или даже психоаналитичные, отношения из всех, в которых Россия когда-либо состояла. Уровень осознания и сознательного принятия в них огромен — но не менее огромен и уровень опасений, недоверия, сопротивления, двойной игры: короче, всего того, что в индивидуальной психологии обычно трактуется как проявление *характера*, или, проще, *норова*.

Отчего это так?

Отчасти, возможно, оттого, что Запад — самый размытый в национальном и территориальном смысле Другой. Это, в общем-то, абстракция, существующая не в последнюю очередь в самом русском сознании. В разное время Россия подпадала последовательно под германское, французское, английское культурное влияние — но «Запад» превосходит все эти конкретности, одновременно сплавляя их в себе. Россия могла воевать с той или иной страной, как бы олицетворяющей Запад — но сам Запад оставался недостижим и неуязвим. Он не просто нес Универсальный Принцип — он сам как образование был чрезвычайно на него похож своей вездесущностью и неуловимостью.

Что же за принцип нес Запад? Это были новые нормы социальной и политической жизни, организации производства, морали. «Рациональность», «просвещение», «прогресс», «наука», «демократия» — так в России воспринимали начала, объединяющие и делающие Запад Западом, и соответственно, транслируемые им по всему миру. Но у них была одна особенность, отличавшая их и их источник от всего, с чем до этого сталкивалась Россия. Дело в том, что т. н. «Запад» не просто становился Нормативным Другим в чьем-либо еще сознании, врываясь в него силой или хитростью — хотя все эти этапы он, несомненно, проходил, — т. е. как бы задним числом позволяя возвести себя в этот статус, но добиваясь на самом деле чего-то более простого и примитивного: господства, выгоды. Нет, с какого-то момента «Запад» *сознательно работал* на свой статус Великого Нормативного Другого; с какого-то момента культурные институты Запада развивались уже именно как фабрики универсальных принципов и глобальных, общезначимых истин и идей. Это не в последнюю очередь связано с прогрессом наук и развитием европейской философии от Просвещения до немецкого идеализма. О том же говорит и Гуссерль, подводя итог своим рассуждениям: «Если обычная история фактов вообще и особенно та, которая распространилась в Новое время универсально на все человечество, обладает вообще каким-то смыслом, то он... с необходимостью ведет к... вопросу об универсальной телеологии разума»¹⁸.

Итак, Запад сам прекрасно осознавал и намерен был играть роль Великого Нормативного Другого. Т. е. не только Россия к этому этапу своих отношений с миром подошла на уровне максимальной сознательности.

Как же складывались отношения России с Западом как Великим Нормативным Другим? Мы видим, что отношения эти проблематичны, причем внутренне, сущностно проблематичны.

Россия оказывается перед необходимостью принимать итоги деятельности Запада в качестве Великого Нормативного Другого, а значит, частично признавать за ним эту его

¹⁸ Там же. С. 244.

роль. Однако ключевое слово здесь «необходимость»; Россия принимает те или иные нормы и нормативы, идущие с Запада, не потому, что хочет или действительно верит в их абсолютный статус, а потому, что их прикладная реализация в ряде случаев приносит большую эффективность и выгоду, чем ее собственные стратегии. Появляется миф об «отставании» России, которое ей необходимо регулярно и страшными рывками «наверстывать» — но не для того, чтобы стать аутентичной частью Запада, а чтобы не ослабеть перед лицом Запада окончательно, не превратиться в failed state, а тем самым — в легкую добычу. Т. о., Россией в данном вопросе движут состязательность и боязнь проиграть. При этом Россия не стремится выиграть — это в принципе невозможно; ее главная цель — лишь избежать однозначного поражения, отстоять себя, выйти в ноль. Достоинства западных моделей трактуются Россией в первую очередь как *преимущества* в состязании Запада с ней. Их надо частично перенимать и заимствовать, чтобы не потерять возможность противостоять и сопротивляться Западу. При этом Россию в меньшей степени интересуют институты, установление которых на Западе и привело к его достижениям и процветанию, и в большей — их прикладные результаты: конечные формы, технологии. Грубо говоря, Россия с удовольствием приобретает готовый продукт, но не торопится приобрести лицензию и производить его на своей территории по всем лекалам. Мы хотим плодов демократии, просвещения и прогресса, но не способов их производства, поскольку их инсталляция в наш социальный и политический механизм приведет к его полнейшей трансформации, что всегда рассматривалось подавляющей частью как правителей, так и народа России как признание поражения в «войне» с Западом, безоговорочное принятие его господства и превращение России в его «провинцию».

Отсюда двойственность всех реформ и преобразований в России, начиная с учреждения Петром Российской империи. Идея, что мы должны «учиться у Запада», быстро была скорректирована не менее важными примечаниями, что нам это: 1) *нужно*, а не *хочется* или *считается правильным*, 2) *нужно временно*, а не постоянно или как минимум долгосрочно — вот, мол, наверстаем, и снова пошлем их к черту, 3) *нужно частично*, а не целиком и полностью. Спустя три столетия после Петра Ленин скажет четко и ясно: деньги — это, конечно, не очень хорошо для коммунизма, но они нам нужны (пока что), ведь на них мы купим у капиталистов веревку, на которой сами потом их и вздернем. Эта установка не особо изменилась с тех пор. Собственные успехи и кризисы Запада смягчали ее некоторой формой высокомерного самодовольства: в такие моменты казалось, что нет нужды уже даже признавать Запад успешным и обладающим перед нами каким-то преимуществом. Т. е. Запад терял в наших глазах статус Великого Нормативного Другого, неважно, что негативного. Столы как бы переворачивались (пускай только в нашем сознании), и начинало казаться, что это, наоборот, Запад — царство отсталости и провальных социально-политических стратегий, а Россия (например, Советский Союз в самые кульминационные моменты его истории) — это подлинно передовое государство и общество, носитель и транслятор абсолютных универсальных принципов. Крах этой иллюзии стоил чрезвычайно дорого. На ее место в 90-е годы XX века, после падения Союза, и позже, в начале XIX века, с истерической поспешностью начали подыскиваться другие идеологии, штампы, мемы, призванные отстоять наше первенство или, на худой

конец, особость: консерватизм, государственничество, духовность (сильно напоминающие уваровскую триаду «православие — самодержавие — народность»)¹⁹.

При этом Запад остается мерилom, ориентиром, точкой отсчета. Все внимание России приковано к нему, от его действий она намечает свои контр-действия. Это дает основания многим критикам такого подхода определить соответствующее поведение России как принципиально *ресентиментное*. Ресентимент, мы помним, это понятие, введенное в интеллектуальный обиход Ницше, и означает оно негативное становление, исполненное разрушительных эмоций злобы и зависти, которое в центр своего мышления помещает не себя самого, а некоего Другого, на которого регулярно оглядываешься. Ты не делаешь ничего для себя или ради самих вещей — ты делаешь что угодно, имея в виду этого Другого: копируя его, отрицая, провоцируя, высмеивая. Ты не можешь от него избавиться, не можешь разорвать порочный круг заикленности и конфликта. Это напоминает *обратный фашизм* (постепенно перерастающий в прямой — но возможно, только так и бывает). В теории культуры Гитлера, мы помним, все люди и народы делились на три типа: основатели культуры, носители культуры и разрушители культуры. Сам Гитлер основателями культуры признавал, естественно, лишь арийцев, некоторым другим, в частности, японцам, был готов уделить вторичное место носителей (созданной арийцами) культуры, а всех прочих записывал в разрушители. Но фашизм не обязательно начинается с того, что ставит себя на первое, господствующее место. В учебниках истории мы привыкли читать, что фашизм начался с сознания *униженности*, и это правда. Фашизм начинается, не когда ты объявляешь себя господином над другими, а когда ты организуешь свое мышление согласно такой вот схеме. Фашизм это ресентиментное явление, но верно и обратное: ресентимент — это фашизм. Постоянное оглядывание на Запад утверждает его в сознании как основателя культуры. Следовательно, самого себя рядом с ним ты можешь определить в лучшем случае лишь как вторичного носителя культуры. Но против этого восстают подавленные эмоции, жажда соперничества и превосходства, и тогда, поняв, что никогда не сравняешься, не обретешь превосходство и преимущество основателя, ты выбираешь скорее путь отрицания и разрушения всего, что он есть и что от него исходит. Ты сам, добровольно, принимаешь на себя роль разрушителя культуры. Памятуя, очевидно, о древних заветах гордости: «Лучше быть первым в деревне, чем вторым в Риме» (Цезарь) и «Лучше править в аду, чем прислуживать в раю» (Мильтон). При таком откате реакции делается предельно востребованным пафос уникальности, исключительности, своего особого пути, психология осажденной крепости, деление мира на себя и всех остальных и, в конце концов, открытый конфликт. Фашизм порождается обратным фашизмом. Осознавать пути, ведущие к нему внутри самой культуры, есть высшая форма ее здоровья и залог ее обновления.

¹⁹ В этом контексте было бы интересно продумать подоплеку русского увлечения (с 90-х и по нынешнее время, что отражается, например, в книгах популярного писателя В. Пелевина) Востоком и его особой «духовностью» как антитезой плоским и материалистическим учениям Запада. Однажды я шутливо заявил, что буддизм Пелевина — это своего рода дзен-марксизм, очередная агрессивная альтернатива для запутавшегося русского менталитета, новое оружие в его бесконечной виртуальной войне с Западом. Время показало, что шутки в той шутке была только доля. А дальнейший дрейф самого Пелевина как писателя в сторону теорий заговора и восхвалений (мистического) героизма агентов советских/русских спецслужб это только подтвердил.

Литература

- Бергсон А.* Два источника морали и религии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. — 2-е изд., испр. — М.: КДУ, 2010. — 288 с.
- Блум Г.* Западный канон. Книги и школа всех времен / Пер. с англ. Д. Харитонов. — М.: Новое литературное обозрение, 2017. — 672 с.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья / Пер. с нем. Б. Столпнера. — СПб.: «Наука», 2006. — 582 с.
- Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. — М.: Ad Marginem, 1996. — 268 с.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. с нем. Ю. Антоновского // Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: «Мысль», 1996. — 829 с.
- Платон.* Государство / Пер. с древнегр. А. Егунова. — М.: «Наука», 2005. — 572 с.
- Платон.* Тимей / Пер. с древнегр. С. Аверинцева / Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. — М.: «Мысль», 1994. — 656 с.
- Шпенглер О.* Закат Европы. В 2 т. / Пер. с нем. К. Свасьяна. — М.: «Мысль», 1998.

References

- Bergson, H. Dva istochnika morali i religii [The Two Sources of Morality and Religion]. Trans. by A. Gofman. Moscow: KDU Publ., 2010. 288 pp.
- Bloom, H. Zapadnyi Kanon. Knigi i shkola vseh vremen [The Western Canon. The Books and School of the Ages]. Trans. by D. Haritonov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. 672 pp.
- Hegel, G. W. F. Lekzii po istorii filosofii. Kniga tretya [Lectures on the History of Philosophy. Book 3]. Trans. by B. Stolpner. Saint-Petersburg, Nauka Publ., 2006. 582 pp.
- Husserl, E. Nachalo geometrii [The Origin of Geometry]. Trans. by M. Mayatzkii. Moscow: Ad Marginem Publ., 1996. pp. 210–245.
- Nietzsche, Fr. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra], trans. by Yu. Antonovskii, in: Fr. Nietzsche. Sochineniya v 2 t. T. 2 [Works in Two Volumes. Vol. 2], ed. by K. Svasyan. Moscow: Mysl' Publ., 1996. pp. 5–237.
- Plato. Gosudarstvo [The Republic], trans. by A. Yegunov. Moscow, Nauka Publ., 2005. 572 pp.
- Plato. Timei [Timaeus], trans. by S. Averintzev, in: Plato. Sbranie sochinenii v 4 tomah. T. 4 [Collected Works in Four Volumes. Vol. 4]. Moscow: Mysl' Publ., 1994. pp. 421–501.
- Spengler, O. Zakat Evropy. V 2 tomah [The Decline of the West. In Two Volumes]. Trans. by K. Svasyan. Moscow: Mysl' Publ., 1998.

Russian culture/civilization project in its special features and historical formation. Culture as a base and the origins of culture

Murzin N., Institute of philosophy RAS

Abstract: Culture in an all-embracing sense is a sum of habitudes common to a group of people separated from any other likely group by the boundaries which form ethnically, linguistically and territorially. That's the profane definition, adequate to a horizontal dimension of any culture. Yet the cultures mature and advanced show also (and maybe it's even more important) the vertical dimension characterized by the conscious creation and establishment of its upper level of matrix examples and universal normative. It's the principle of every strong culture, both an opposite and an accomplishment to its mere historical beginning and natural formation. In this article the author analyzes how the Russian culture/civilization project operates on the base of these origins and develops its distinctive historical features and peculiarities. Special attention is given to the problem of the Normative Other as a constant gestalt figure of influence that Russian cultural strategy both needs and denies. The author comes to certain conclusions on this matter such as: 1) Russian cultural/historical project is seriously oriented on the replication/adoption/transformation of the normative and achievements of other cultures — while the first are considered Universal, and the second, thus, Hegemonic, Dominant; 2) through time it starts to require mostly products and technologies of the Normative Other than social and political institutes which allow the, to be created and developed further — thus it's more about the result than the process, sharing, becoming a part and alike; 3) it longs to resemble the Other Dominant Culture in a surface way more than substantial, and that leads to the combination of hollow imitation and inner conflict; 4) summing it all up, Russian cultural/historical project tends very seriously to grow into a resentimental type of human formation, brooding strongly on the themes of its own «secondness», «imitation», «falling behind» as compared to the Dominant Culture from which would constantly spring the desire for conflict, revenge, the underlining of its specialness, dignity and independency.

Keywords: culture, origin, normative, Other, development, progress, influence, history.