

2012/3 (9)

Содержание

Теоретическая культурология

Горин Д. Г.

К феноменологии должного и сущего: «иное царство» и метафизика власти в культуре России

Савруцкая Е. П.

Коммуникационный аспект инновационных трансформаций в конструировании социальной реальности

Историческая культурология

Чистякова В. О.

Отечественное военное кино 1911–2011 годов: медиатизация памяти

*Сорокин А. П.**Лосунов А. М.*

Мифологема «столичности» города Омска: исторические основания и современный контекст

Прикладная культурология

Синецкий С. Б.

Культурные трансформации в XXI веке: осмысление перспектив

Садохин А. П.

Теоретико-методологические ресурсы культурологической экспертизы

*Кочеляева Н. А.**Разлогов К. Э.*

Современное понимание культуры: от теории к законодательной практике

УДК 008(091):323.2

Горин Д. Г.

**К феноменологии должного и сущего:
«иное царство» и метафизика власти в культуре России**

Аннотация. В статье анализируются особенности хронотопического смещения между должным и сущим в культуре России. Феноменология должного и сущего рассматривается в контексте реконструкции хронотопа культурной картины мира. Напряженность между должным и сущим находит свое разрешение в институциональной сфере, обеспечивающей встраивание идеальных представлений в систему социальной регуляции. Развитие представлений о должном происходило в России на фоне слабых институциональных возможностей реализации идеалов должного в существующей реальности. Это предопределило специфику хронотопа власти и характер социодинамики культуры России.

Ключевые слова: хронотоп, культурная картина мира, должное и сущее, «осевое время», социальный идеал, утопия

Поиски «иноного царства» в различных культурах наделялись самыми разными смыслами и вписывались в многообразные сюжеты. Сначала это были мифические мотивы, некоторые из которых сохранились в волшебных сказках. Потом образы «иноного царства» встраивались в духовные традиции мировых религий. А в эпоху «молчания богов» мысли и мечты человека об иной жизни находили свое воплощение в утопических и идеологических проекциях. Сегодня эти мечты в измененном виде проявляются в виртуальных мирах и стереотипах потребительского общества.

Казалось бы, этот воображаемый мир, в который даже в сказке попасть непросто, имеет весьма опосредованное отношение к реальности. Однако в культуре нет изолированных элементов, а связь между устройством общества и способами постулирования и достижения идеала является весьма важным фактором, требующим аналитического прояснения.

Существует немаловажная особенность, отражающая связь постулирования социального идеала со сказочными мотивами искания «иноного царства». В. Пропп в качестве обязательной формы завязки сюжета волшебной сказки называет осознание «недостачи», «начальной нехватки» или «утраты» чего-либо. Это осознание и провоцирует начало сюжета [1]. *Отсутствующее* таким образом определяет изменение *присутствующего*. Аналогичная особенность мышления

Гуманитарные исследования

Штейнер Е. С.

Левизна художественная и политическая в детской книге Европы и Америки 1920–30-х гг. (Часть 2)

К 80-летию Российского института культурологии

Visual studies: теоретические исследования в Санкт-Петербургском отделении Российского института культурологии

Доклады, прочитанные на юбилейной сессии Ученого совета Российского института культурологии

Чикишева А. С.

Феномен ностальгии и его проблематизация в современном культурологическом знании

Васильев А. Г.

Vita memoriae, casus Poloniae

Рабинович В. Л.

«Изгой нынчести»: Маяковский и Че Гевара

Рецензии

Фадеева И. Е.

Текстуальные революции как феномен российской цивилизации: от геоэтики к геосемиотике

Рейфман Б. В.

Путешествие как ойкумена, ищущая свою границу: по поводу книги «Путешествие как феномен культуры»

Научная жизнь

Богатырёва Е. А.

Разноречие и разногласия: дискуссии о М. М. Бахтине в Бертиноро

Гончарик А. А.

Международный культурный форум 2012 в Ульяновске: итоги и перспективы

проявляется, например, в принципе «удвоения мира», который лежал в основании средневековой схоластики и сохраняет некоторые свои черты в культуре модерна. Механизм такого «удвоения» в современных формах социального мышления был описан Н. Луманом. Общество, как он полагал, представляет собой аутопоэтическую систему: оно само себя описывает и само себя воспроизводит. Но мышление о самом себе без выхода за пределы самого себя не может быть надежным. Иллюзия надежности в мышлении об обществе обретается в результате интеллектуальной способности размыкать социальную реальность и создавать внешний по отношению к ней воображаемый топос. Этот топос — сфера должного — оказывается своеобразной точкой отсчета, откуда наблюдатель имеет возможность увидеть социальную целостность *как бы со стороны*: «...присутствующее обязано собой отсутствующему, которое делает возможным его явление» [2].

Сокровенные мечты об ускользающем и недостижимом «ином царстве», видимо, представляют собой «бегство» не от реальности в мечту, а, скорее, наоборот — от невозможности эту реальность символизировать исходя из нее самой. И поэтому в социальном мышлении характерного *хронотопического смещения* избежать не удастся. Если это смещение между тем, что есть, и тем, что должно быть, разрешается в логике развития, то сфера должного становится эффективным регулятором социальной жизни. Однако способы разрешения напряженности между должным и сущим могут быть весьма разнообразными.

Пути в «иное царство»: разрывы между должным и сущим в системах мысли и социальном опыте

Образы «иного царства» хорошо известны по сказкам. Это «тридевятое царство, тридесятое государство», которое отделено от привычного мира непроходимым лесом, огненной рекой с мостом, морем или пропастью. На пути к «иному царству» героя непременно поджидает змей или разнообразные испытания. Но герой отправляется в эти «небывалые» земли за похищенной невестой, молодильными яблоками, живой и мертвой водой, за счастьем, мечтой, вечной молодостью, здоровьем.

Мечты о сказочном царстве нередко выплескиваются за рамки воображаемых иллюзий и определяют смысл жизни и логику поведения многих людей. Известны многочисленные сюжеты о Беловодье, куда, оставив имущество, в разные времена устремлялись тысячи людей. Например, в начале XIX века распространялась молва о том, что за Оренбургской губернией существует сырная земля и молочная река Дарья. И несмотря на сопротивление властей, целые семьи в Орловской, Пензенской, Симбирской и других губерниях оставляли обжитые места и отправлялись искать эти чудесные земли. В начале 40-х гг. XIX века журнал «Отечественные записки» сообщал, что распространение получили слухи о приближающемся светопреставлении и будто бы всеобщем переселении на реку Дарью, а также о переселении на Кавказ [3].

Более глубокому пониманию подобных сюжетов может послужить обращение к одной из особенностей чувства пространства. Ю. М. Лотман указывал на сформировавшуюся в традиционной культуре прочную смысловую связь между перемещениями в географическом пространстве и духовно-нравственной эволюцией человека. Географические путешествия рассматривались «как перемещения по “карте” религиозно-

моральных систем», а «те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые». Отсюда и особое отношение к путешествию и дороге [4].

Впрочем, есть другой путь духовной эволюции, основанный на внутреннем самоуглублении и самосовершенствовании. Этот путь не связан с необходимостью пространственных перемещений, а поиски подлинных ценностей бытия сосредотачиваются во внутреннем духовном пространстве человека, которое освящает и пространство его повседневной жизни. Разумеется, в российской духовной традиции представлены оба пути. Однако массовое проявление часто получали искания высших смыслов именно в иных географических измерениях, а не во внутреннем пространстве собственной души. В такие искания уходят своими корнями периодически охватывающие российское общество «охота к перемене мест» и стремление «убежать» прочь от неразрешенных проблем.

Экстенсивный путь освоения пространства имеет прямое отношение к особенностям общественной жизни и государственного устройства. Открытость пространства сохраняла для русского человека возможность радикального «выхода» из любой социальной ситуации [5]. Поэтому конфликты и социальные потрясения часто заканчивались не солидаристским согласием, а уходом части населения за пределы официальной социальности: либо в иные географические пространства, либо в «теневые» сферы жизни. И в этом смысле российское пространство оказывалось открытым уже не только в географическом, но и в социальном смысле. Сама возможность ухода задавала социальные стратегии, основанные на *подмене времени пространством*. Вместо поиска конфликтующими группами возможностей совместных действий по изменению условий жизни во временной перспективе выбиралась пространственная перспектива бегства проигравших от победителей. В истории российской государственности подобное бегство обретает впечатляющий размах. «Грандиозная территория Российской империи сложилась отчасти потому, что вольнолюбивые русские люди бежали от своего государства, но когда они заселяли новые земли, государство настигало их», — писал Н. О. Лосский [6].

Мотивы поиска «инога царства» в культуре России обнажают весьма любопытную особенность, состоящую в устойчивой связи этих мотивов с символикой сна и «ночной» стороной культуры. Недвусмысленно, например, звучат строки П. Ж. Беранже, произнесенные пьяным Актером в пьесе М. Горького «На дне»:

Господа! Если к правде святой
Мир дорогу найти не умеет, —
Честь безумцу, который навеет
Человечеству сон золотой! [7]

Здесь проявляется не просто интерес к мистической тайне сна (такой интерес есть в любой культуре), но восприятие сна как естественной и нередко даже единственной реакции на сокровенные смыслы и идеалы. Одним из великолепных образцов, отражающих эту особенность, является поэзия А. Блока.

Ты и во сне необычайна.
Твоей одежды не коснусь.

Дремлю — и за дремотой тайна.
И в тайне — ты почиешь, Русь.

Мистический сон с «мутным взглядом колдуна» и «ночными хороводами под заревом горящих сел» приоткрывает таинственную правду:

Так я узнал в моей дремоте
Страны родимой нищету.

Но Русь, погруженная в сон, «живую душу укачала», а путь духовных исканий воспринимается как «тропа печальная, ночная». Неудивительно, что результаты этих исканий совсем неочевидны:

И сам не понял, не измерил,
Кому я песни посвятил,
В какого бога страстно верил,
Какую девушку любил [8].

Эти строки отражают весьма устойчивую особенность хронотопа российской культуры. Высокая символическая проработанность связи идеалов должного сочетается с разрывом между должным и сущим в институциональной сфере. Этот разрыв способствует активному развитию представлений об альтернативных социальных порядках, но они оказываются несвязанными с практическими возможностями их осуществления. Сфера высокой духовности как бы погружена в сон, в котором спящая душа «не запятнала первоначальной чистоты». Отсюда и крайняя слабость духовных обоснований обустройства «дневной», поюсторонней, жизни.

Указывая на разрыв между язычеством и христианством в русской культуре, Г. Флоровский отмечал, что носителем «дневной» культуры выступает «книжное» меньшинство. Это культура «духа и ума». «Ночная» культура представляет собой «своеобразный синкретизм, в котором местные языческие “переживания” сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения». Это культура «мечтания и воображения». Анализируя соотношение и взаимопроникновение этих двух культур, Флоровский отмечает: «...»ночное» воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от «умного» испытания, проверки и очищения». Отсюда «духовная неоформленность душевной стихии», недостаток ее «аскетического закала». Причем, «духовная оформленность» и «аскетический закал» обретаются на пути «не от “наивности” к “сознательности”, и не от “веры” к “знанию”, и не от доверчивости к недоверию и критике», а «от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельной духовной жизни» [9].

Анализируя мотивы поиска «иног царства» в русской сказке, Е. Трубецкой особенно поражаюсь двум чертам: с одной стороны — головокружительной высоте духовного полета, а с другой — пассивности переживаний волшебных грез. Эти особенности он справедливо относил к тому пласту, который отражает «некоторое особенное национальное преломление» духовных исканий всех народов. И это особенное состоит

в способе переживания границы между естественным и сверхъестественным. Разумеется, сверхъестественное во всех культурах означает предел человеческих сил, но сама эта граница далеко не везде переживается в бездействии. Другие культуры знают и «случаи сопротивления человека чудесному, богоборчества или, наоборот, *содействия* человека сверхъестественной силе».

Свой тезис Е. Трубецкой иллюстрирует сравнением лучших образцов русской оперы с операми Р. Вагнера. Героические вагнеровские мотивы навеяны подвигом Зигфрида, от которого сами боги Валгаллы ждут спасения. В русской опере, напротив, «героическое совершенно утопает в волшебном». В «Руслане и Людмиле», например, Трубецкого поражает отсутствие действия: «Слушатель все время находится под впечатлением какой-то отрешенной от жизни, дальней магии звуков, которая очаровывает, но в то же время убаюкивает». Неслучайно в самом сюжете исключительную роль играет волшебный сон: «В первом действии Черномор усыпляет всех, во втором спит голова, в третьем без конца засыпает Ратмир, в четвертом Людмила, а в пятом спит Борислав и опять Людмила» [10].

Мотив сна, открывающего окно в «иной мир», вообще оказывается ключевым не только в русской сказке и русском искусстве, но и в русской культуре вообще. В условиях слабости институциональных возможностей соединения идеала и реальности разглядеть идеальные черты в земной жизни было почти невозможно. «Попытки рассматривать сверхприродный порядок как норму для человеческой жизни приводят к отрицанию относительного ради абсолютного, к пренебрежению исторической работы человечества», — писал в начале XX века П. И. Новгородцев [11].

Характерные для культуры России сюжеты искания «иного царства» определяются радикальным противопоставлением идеалов должного земной жизни. Отсюда характерная опасность утраты не только ценностных, но и вообще онтологических оправданий сферы сущего. В результате разрыва между «землей» и «небом» важнейшие топоры повседневной жизни обесцениваются и наделяются негативными эпитетами. Но если обустройство земной жизни и успех в повседневных делах лишается одухотворенности, то стремление к повседневному благополучию превращается в самодостаточную ценность, нередко освобожденную от нравственных ограничений. Власть и богатство в этом случае утрачивают свой созидательный потенциал и становятся объектом слепых и низменных страстей, как в «Скупом рыцаре» у Александра Пушкина или в пьесах Александра Островского.

Известный религиозный мыслитель Л. А. Тихомиров, указывая на абсолютизацию высокого идеала в русской культуре, замечал: «В этой высоте основного элемента нации лежит трудность его реализации, а трудность реализации грозит разочарованием, унынием и смертью нации, оказавшейся неспособной провести в мир столь высоко взятый идеал» [12].

Обоснование сферы должного в отрыве от институциональных возможностей реализации идеальных представлений компенсировалось сакрализацией властной вертикали. Именно власть оказывалась главным очагом разрешения напряженности между должным и сущим. В результате и сфера высокой духовности становилась заложницей власти.

«Иное царство» и воображаемые основания власти

Особенности хронотопического смещения между должным и сущим, между социальными идеалами и реальностью существенным образом определяются особенностями вхождения культуры в «осевое время» [13]. Приобщение к духовным и социальным порядкам «осевого времени» делает возможным макроинтеграцию общества на основе единых универсальных, а не многочисленных локальных смыслов. Если в «доосевой» период жизненный мир человека был синкретичным и в своей целостности был освящен сакральными смыслами, то в «осевое время» осознается его неизмеримая удаленность от источника сакрального. Именно к «осевому времени» восходит феноменология «удвоения» мира: миру непосредственного жизненного опыта противопоставляется мир запредельных ценностей.

Осознанная в «осевое время» напряженность между конечностью земной жизни человека и открывшейся перед ним бездной бытия нуждалась в своем разрешении. С одной стороны, эта напряженность привела к возникновению высокой духовности, выраженной в мировых религиях. А с другой, она потребовала неких мирских компенсаций утраченной целостности в профанных топосах социального бытия. И основным механизмом такой компенсации оказывается институционализация властных отношений, регулирующих доступ к очагам спасения. Духовные и институциональные противоречия в ориентациях, сформировавшихся в рамках религиозных традиций и в политической (властной) сфере, представляют собой существенный фактор социодинамики культуры.

Властные институты являются в этом смысле производной от взаимодействия между мирским и сакральным — между обычаем (правом) и верой [14]. Возможности трансформации идеалов должного в инструменты социальной регуляции лежат в плоскости институционализации общества и основываются на совмещении оснований права и власти. Право (обычай) является следствием самоорганизации общества по горизонтальной оси и выражается в конечном итоге набором солидарных договорных формул. Власть стремится реализовать себя в вертикальном направлении («сверху») на основании отношений господства-подчинения. Вертикальная и горизонтальная оси могут конкурировать, дополнять или уравнивать друг друга. Но полноценная интеграция общества включает в себя оба начала.

Как показал Ш. Эйзенштадт, сложившийся в той или иной культуре способ разрешения указанных противоречий в значительной степени определяет характер обществ и особенности их преобразования. В выявлении различий политических режимов ключевое значение принадлежит проработанности взаимосвязи между мирскими и сакральными порядками. Существенную роль в характере этой взаимосвязи играют, по Эйзенштадту, три основных фактора [15].

Во-первых, это степень переплетения или обособления очагов спасения, ориентированных на посюсторонний и иной (потусторонний) миры. К посюсторонним очагам спасения могут быть отнесены, например, хозяйственные практики в различных версиях протестантизма. Протестантские течения рассматривают успешность в хозяйственных делах и повседневной жизни как признак спасения и в потустороннем мире. Примером потусторонних очагов спасения могут служить разнообразные аскетические практики, связанные с освобождением от мирских привязанностей.

Вторым фактором является степень закрепления в социальных институтах посюсторонних очагов спасения и, соответственно, институциональные способы разрешения напряженности между мирскими и сакральными порядками.

И третий фактор состоит в соотношении между важнейшими атрибутами и очагами спасения, с одной стороны, и возможностями доступа к ним основных социальных групп — с другой.

Если очаги спасения имеют посюстороннюю направленность и представлены в одной институциональной сфере (как, например, военно-политическая сфера в исламских культурах), то духовная традиция демонстрирует высокую способность к социальной интеграции и мобилизации общества. Но развитие других сфер жизни общества (не несущих в себе очаги спасения) будет тормозиться. В европейских культурах произошло тесное переплетение посюсторонних и потусторонних очагов спасения. Однако здесь развивалось множество посюсторонних областей, которые могли быть такими очагами. Это послужило причиной возникновения разнообразных учений об альтернативных социальных порядках и привело к возникновению автономных и сплоченных групп и коалиций между ними. С возникновением посюсторонних очагов спасения связаны тенденции к концентрации ресурсов и расширению размеров рынков в соответствующих сферах жизни общества. Поэтому многообразие очагов спасения в культурах Запада открыло широкие возможности для мобилизации различных ресурсов и манипулирования ими. В немалой степени такие особенности соотношения между посюсторонним и трансцендентным мирами в культурах Запада повлияли на возникновение того уникального типа общества, который в последние несколько столетий демонстрирует лидерство в самых разнообразных направлениях (в науке, технологии, политическом и военном влиянии, решении социальных проблем, обеспечении прав и свобод человека).

Специфика институционализации очагов спасения в России была другой. Здесь также возникла высокая символическая проработанность связи между мирскими и сакральными порядками, однако институциональные основания посюсторонних очагов спасения были чрезвычайно слабы. Сложившиеся в России институты не создавали достаточной возможности для реализации стремления человека к духовному спасению и разрешению напряженности между должным и сущим. Но в тех сферах, которые не связаны с очагами спасения, концентрация ресурсов и развитие рынков заметно тормозится. Слабость символической проработанности очагов спасения в общественных институтах порождала также нарастающую разобщенность между различными социальными группами, в том числе и между элитами.

Преодоление такой разобщенности требовало избыточной централизации государственной власти, которая, как правило, вела жесткую политику, основанную на мерах принудительного характера. Отсутствие возможности реализации проектов социального развития, альтернативных тем, которые предлагала власть, объясняется также и опасным сближением доминирующей религиозной традиции с различными формами ее государственно-идеологической профанации (в виде, например, придуманной графом Уваровым триады «православие, самодержавие, народность», которая была модифицирована в консервативную идеологию периода правления Александра III, а еще позже — в сталинскую утопию, и востребована в измененном виде сегодня). Из трех оснований цивилизационно-

культурной регуляции (веры, права и власти) в России правовое основание не только оказывается изначально ослабленным, но и постоянно вытесняется под давлением союза между властью и верой. Сама власть сакрализуется и превращается в безусловную ценность, перед лицом которой отдельный человек является не договаривающейся стороной, а частицей, призванной раствориться в ее самодержавном всеисилии. Это обстоятельство определяет и хронотоп власти.

Можно назвать три основных способа символического обоснования власти в культурной картине мира. Первый способ вытекает из сакрального смысла слова «государство» (государство как дар свыше, передающийся самодержцу в момент «венчания на царство»). Второе значение связано с пониманием государства как воплощения зла (например, ленинский образ «машины», созданной для подавления одним классом других). И третий вариант представлен либеральной традицией, согласно которой государство — это прежде всего граждане, живущие на определенной территории и посредством демократических процедур формирующие государственную власть.

Чтобы прояснить хронотоп, в который вписываются эти три представления о государстве и власти, обратимся к исследованию особенностей русского типа духовности, предпринятому Сергеем Аверинцевым. «Русская духовность, — пишет он, — делит мир не на три, а на два — удел света и удел мрака; и ни в чем это не ощущается так резко, как в вопросе о власти».

Если традиционная картина мира включает в себя небесный мир, мир земной (собственно человеческий) и подземный, то в русской культуре «середина» утрачивает прочные онтологические основания. Поэтому и власть — *«это нечто находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но, во всяком случае, в него как бы и не входящее»* [16]. Первое понимание государства как дара свыше локализует источник власти в небесных сферах. Ленинский образ «машины», созданной для подавления, явно тяготеет к миру подземному (с его материальной уплотненностью, механизмом и темными оттенками). И лишь третье (либеральное) понимание государства связывает власть с земным уровнем — человеческим и общественным. Но именно это понимание до сих пор не может укорениться в российской культуре: власть по-прежнему ищет свои истоки не на «земле», а в «ином царстве», как бы «проваливаясь» между описанными Николаем Бердяевым еще в годы первой мировой войны противоположностями «высоты и низости, ослепительного света и первобытной тьмы» [17]. И даже когда конституционно народ был определен источником власти, представления о государстве продолжают «скатываться» к первому или второму смыслу, как в массовом сознании, так и в бюрократической практике.

Этим объясняется та впечатляющая *дистанция* между властью и обществом, которая характерна для России не только и не столько в географическом и даже социально-политическом, сколько в метафизическом смысле. Власть не потеряла своей сакральной таинственности ни при Петре I, ни в сталинском варианте, когда происходит ее новая (псевдо)сакрализация в духе коммунистической «веры». Если Петру I, строившему светскую империю, удалось не только подчинить церковь госаппарату, но и сделать ее частью этого аппарата, то Сталин сам стал творцом новых псевдорелигиозных образцов, которые представляли собой перевернутую пародию на православие. В любом случае власть обладала таинственно-самодостаточным субстанциальным характером. Она порождала саму себя и опиралась только на себя.

Особенность России, таким образом, состоит не в изначальной сакрализации власти, а в том, что не произошла ее полноценная десакрализация: ни в процессе освоения христианской культуры, ни в условиях перехода от традиционного общества к индустриальному, ни позже. Отдельные признаки сакрализованности власти сохраняются и в современной политической культуре России. К таким признакам можно отнести ее удаленность, таинственность, закрытость и доминирование устанавливающих и разрешительных (вместо координирующих) функций.

«Иное царство» и оборачиваемость властной вертикали

Отказ от стратегии «расколдовывания» властных отношений и стремление к сохранению мотива таинственности «нездешней» природы власти несут в себе не только дополнительные возможности легитимации политического режима, но и опасность символической оборачиваемости властной вертикали, упорно не желающей связывать себя с земными топосами. Власть в России одновременно и привлекает, и отталкивает. Она вызывает любовь и ужас, надежду и страх, являясь источником благодетельных и проклятых, святости и скверны. «Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия», — писал Сергей Аверинцев по этому поводу [18]. Эта дуалистичность в отношении к власти указывает на явный признак сохраняющегося до сих пор ее сакрализованного характера. Дуализм святости и скверны понятен: вертикальная ось в картине мира соединяет верх и низ, светлые силы и темные. И оба проявления вертикали опасны.

В различных культурах существуют представления о дуальной природе сакрального. Потенциально сакральное двойственно, но его проявление каждый раз однозначно. В традиционных представлениях сила святости обладает четкой локализацией и выполняет функцию сплочения. Область скверны, напротив, предстает расплывчато-неопределенной и играет противоположную роль. Пространственное оформление оппозиции святости и скверны, «сплочения» и «разложения» может быть дополнено противопоставлением света и темноты. Если свет упорядочивает на основе различения, то темнота обезличивает. Страх темноты может быть связан именно с тем, что «под угрозой оказывается противопоставленность организма и среды» [19].

Однако на примере сказочных сюжетов поиска «иного царства» хорошо видно, что культура может оборачивать «верх» и «низ». Они могут превращаться друг в друга, меняться местами. Поэтому и источник сакрализации власти может ассоциироваться как с небом, так и с хтоническими силами. Царь как наместник Бога не может быть источником зла, несправедливости или социальных бедствий. Но если несправедность царя становится очевидной, то тут же в народном сознании возникают представления о некоей таинственной *подмене* (причем подмене не только царя, но и всего мира, который переворачивается «*вверх дном*») [20]. В условиях слабости срединных топосов (как в социально-политическом, так и в символически-метафизическом смысле) бинарность «верха» и «низа» часто оказывается заложницей прорыва архаичной схемы взаимооборачиваемости света и тьмы, святости и скверны, благодати и проклятья. И тогда в картине мира государь из наместника Бога превращается в орудие антихриста (как это показал Б. Успенский на примере игры с образами Петра I [21]).

Большевистская революция осмысливалась именно в терминах радикального переворачивания мира. Мотив «проклятой ошибки»,

ставшей причиной переворачивания мира, проявляется, например, в «Петербурге» И. Анненского («Царь змеи раздавить не сумел,/ И прижатая стала наш идол» [22]).

Любопытно, что «середина» многими свидетелями революционного переворачивания «верха» и «низа» воспринималась негативно и, в конечном счете, отбрасывалась. Примером подобного восприятия событий может служить письмо поэта В. Ходасевича Б. Садовскому [23]. В нем очевидным образом проявляется путаница «верха» и «низа» при явном отрицании «середины» («Пусть крепостное право, пусть Советы, но к черту Милюковых...»). Ходасевич поддержал большевистскую революцию именно как выход из «буржуазной пошлости», из того срединного и посюсторонне ориентированного состояния, которое пытались установить либералы. «Середина» эта для Ходасевича — не более чем демократическое «хамство», не имеющее онтологических оснований. Логика Ходасевича в значительной степени объясняется неприязнью «мещанской пошлости», сквозь безопасность и комфорт которой уже не различимы признаки трансцендентного. Только отказ от этого «мещанства» обнажает для Ходасевича чувство «верха» и «низа», которые у него, к тому же, постоянно меняются местами («Знаю и вижу «небесное» сквозь совдеповскую Чрезвычайку» или «Я понял бы Вас, если бы Вы мечтали о реставрации»). В отсутствии «середины» противоположные исторические пути ведут к одному и тому же состоянию (как в «Северовостоке» у М. Волошина: «В комиссарах дух самодержавья,/ Взрывы революции в царях...» [24]).

Революционная оборачиваемость мира нередко воспринималась буквально как переворачивание вертикали. Одна из газет русской эмиграции «Последние новости» 23 февраля 1921 г. писала, что в Москве на арене цирка клоун демонстрировал публике палку с набалдашником и, указывая на нее сверху вниз, говорил, что это прежняя Россия: сверху царь, потом государственный совет, министры, губернаторы, полиция, тюремщики, каторжники... Второй клоун спрашивал его «Ну а теперь как же?». «А теперь — так...», — отвечал первый и переворачивал палку.

В российском политическом дискурсе и сегодня весьма устойчив мотив «скачка из царства необходимости в царство свободы». Эта формула Ф. Энгельса в контексте вышеописанных особенностей культуры России обретает специфические черты. Идеалы должного могут стать фактором регуляции и преобразования общественных отношений только в том случае, если существуют институциональные возможности перевода должного в сферу сущего. Или хотя бы возможные пути соединения идеала и реальности обретают какую-либо внятную перспективу: перспективу, выраженную в *пространстве* или во *времени*. В условиях слабости институциональных оснований, способных трансформировать напряженность между должным и сущем в процесс эволюционного развития, эта напряженность находит иные способы разрешения. Одним из них является утопия.

Утопическое мышление локализует социальный идеал в месте, которого нет (на что указывает буквальный смысл слова «утопия»), но одновременно воспроизводит мечты о перемещении воображаемого топоса в посюсторонний мир. Причем такое перемещение должно осуществиться не путем постепенного улучшения посюстороннего мира, а в результате одномоментной тотальной подмены его иным, идеальным. Возникновение социальных утопий в российской культуре было затруднено особенностями соотношения должного и сущего. Хотя здесь и возникали свои самобытные мечты об утраченном или грядущем

«золотом веке», но придание этим мечтам характера утопии происходило под влиянием Запада. Именно в европейской культуре, пережившей Ренессанс, Реформацию и Просвещение, смутные стремления к лучшей жизни обретали рациональные черты утопических идеалов. Этому способствовали секуляризация культуры и укрепление веры в могущество человека, а также успехи в развитии производства, науки и техники. Один из парадоксов российской культуры заключается в том, что в отличие от Запада, который, создавая эти утопии, все же относился к ним весьма скептически, Россия стремилась осуществить утопический идеал со всей серьезностью, невзирая на самые тяжелые последствия (если иметь в виду, например, большевистскую утопию, хотя и не только ее).

Однако для «запуска» логики революционного разрушения сущего в начале XX века недостаточно было встраивания образов «иного царства» в утопическое мышление. Необходимо было еще острое чувство скорого воплощения идеала. И тогда распространенное в России эсхатологическое ожидание гибели земного мира и осуществления идеала на небесах трансформируется в хилиастическое сведение небес на землю. Если эсхатология окончательное разрешение противоположности между должным и сущим видит в огне «конца света», то в хилиазме это разрешение достигается в «последнем и решительном бою», знаменующем «конец истории».

В условиях слабости институциональных возможностей соединения идеала и реальности эсхатологические и хилиастические мотивы приобретают чуть ли не центральное значение, оказываясь почти единственным из доступных способов снятия противоречия между существующим миром и высшим идеалом. В начале XX века усиливающиеся хилиастические тенденции, роковым образом соединились с утопическим мышлением. Воплощение утопического идеала, локализованного в несуществующем месте, теперь ожидалось в конкретном обществе. Оставалось лишь отменить время, отделяющее этот идеал от реальности. Такая отмена происходит в революционной стихии, в которой проявляется особый способ соотношения должного и сущего, роковым образом совместивший коммунистическую утопию и большевистский хилиазм с традиционными мотивами и массовыми ожиданиями.

Вера в возможность подобного скачка обесценивает любые реформаторские усилия. Довольствоваться минимальным продвижением к идеалу уже невозможно, если появляются признаки скорого переворачивания мира и тотального прорыва к принципиально иной реальности. В 1909 г. С. Булгаков обращает внимание на характерный революционный максимализм, уводящий его сторонников от социальной действительности: «Такой максимализм имеет признаки идейной одержимости, самогипноза, он сковывает мысль и вырабатывает фанатизм, глухой к голосу жизни. Этим дается ответ и на тот исторический вопрос, почему в революции торжествовали самые крайние направления, причем непосредственные задачи момента определялись все максимальнее и максимальнее» [25].

Для российской истории вообще характерны такие скачки, абсурдные с точки зрения социального развития, но вполне объяснимые спецификой культурного хронотопа. Достаточно вспомнить хотя бы кровавую опричнину Ивана Грозного, стремившегося в одночасье воплотить теократические идеалы где-то «сбоку» от существовавшей тогда реальности. Или реформы Петра I, насильственно насаждавшего

европейские идеалы ценой глубочайшего культурного раскола. Неслучайно символическим и географическим центром петровских реформ стал созданный впечатляющей волей воображения город, вынесенный к пределам привычного российского пространства и связанный, скорее, не с внутренним, а с запредельным миром.

В эсхатологических переживаниях близости «иног царства» наиболее отчетливо звучит мотив о том, что не может быть ничего общего между «грядущим царством» и лежащим во зле падшим миром. Борьба между добром и злом достигает кульминации, и мир в ожесточенной борьбе еще глубже раскалывается на две части («кто не с нами, тот против нас»). Оборачиваемость стремлений к высоким идеалам кровавым разгулом оказывается фатальной для культуры с потусторонней ориентацией духовной жизни, не связанной с посюсторонними очагами спасения.

* * *

Особенности культуры в немалой степени определяются содержащимися в ней возможностями разрешения напряженности между тем, что есть, и тем, что должно быть. Российская культура вполне научилась сканировать состояния постмодерна, и целые социальные сегменты уже оказались втянутыми в общество потребления. Но при этом опыт модерна с его верой в разум и способностью встраивать идеалы должного в процесс эволюционного развития был и остается здесь крайне неустойчивым. Сегодня наблюдается весьма экстравагантная смесь стихийного постмодерна с невнятным, но экспрессивным антимодерном, опирающимся на идеализированный домодерн. Эта картина дополняется разрывами социальных связей и атомизацией общества. Все эти новые тенденции воспроизводят традиционные ловушки, которые определяются разрывом между должным и сущим.

Если разрешение напряженности между должным и сущим блокируется разрывом между этими двумя полюсами, то возникают весьма специфические состояния культуры и общества. Сначала сущее отрицается в пользу должного, потом должное подменяет собой сущее, а в условиях постмодернистской симуляции уже сущее выдается за должное. Однако это вовсе не означает, что в культуре России невозможно преодоление описанных разрывов и реанимация сферы должного как регулятора общественных отношений. В особенностях любой культуры, какими бы устойчивыми они ни были, не следует искать признаков фатализма: культура определяет не судьбу и результат социальной активности, а ее условия и стиль.

ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] См.: *Пропп В.* Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки : (собрание трудов В. Я. Проппа). М., 1998. С. 58-59.
- [2] *Луман Н.* «Что происходит?» и «Что за этим кроется?» : две социологии и теория общества // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. М., 2002. Ч. 2. С. 330.
- [3] См.: *Хренов Н. А.* Культура в эпоху социального хаоса. М., 2002. С. 276.
- [4] *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб., 2000. С. 298-299.
- [5] См.: *Согомонов А. Ю.* Нация и соседство // Общая тетрадь : вестник Моск. школы полит. исследований. 2005. № 1 (32). С. 119.

- [6] Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа. М., 1991. С. 276.
- [7] Горький М. Полн. собр. соч. М., 1970. Т. 7. С. 144.
- [8] Блок А. Избранное. М., 1954. С. 53-54.
- [9] Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 7-8.
- [10] Трубецкой Е. Избранные произведения. Ростов-н/Д., 1998. С. 484-486.
- [11] Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 2010. С. 60.
- [12] Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1998, С. 353-354.
- [13] См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33.
- [14] См. напр.: Ахиезер А. История России: конец или новое начало? /А. Ахиезер, И. Клямкин, И. Яковенко. М., 2005. С. 36-40, 80-85.
- [15] См.: Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 204-210.
- [16] Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 234-235.
- [17] См.: Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 71.
- [18] Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 235.
- [19] См.: Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 98, 164, 180-181.
- [20] См.: Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город : Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 248-251.
- [21] См.: Успенский Б. Этюды о русской истории. М., 2002. С. 77-88.
- [22] Анненский И. Стихотворения и трагедии. Л., 1990. С. 186.
- [23] Цит. по: Померанц Г. Выход из транса. М., 1995. С. 175.
- [24] Волошин М. Избранные стихотворения. М., 1988. С. 228.
- [25] Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи : интеллигенция в России : сб. ст., 1909–1910. М., 1991. С. 57.

© Горин Д. Г., 2012

Статья поступила в редакцию 25 августа 2012 г.

Горин Дмитрий Геннадьевич,

доктор философских наук,
заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин,
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
Брянский филиал (Брянск),
e-mail: dm.gorin@mail.ru

**TOWARDS PHENOMENOLOGY OF THE RIGHT AND THE REAL:
«OTHER KINGDOM» AND METAPHYSICS OF POWER IN RUSSIAN CULTURE**

Abstract. The author analyses chronotopical shift between the right and the real in Russian culture. The phenomenology of the right and the real is considered within the context of reconstructing a chronotope of the cultural worldview. The tension between the right and the real eventuates in the institutional sphere, which provides for embedding ideal representations in social regulatory system. In Russia, the progress of the notion of “the right and the real” was made against the weak institutional possibilities to implement related ideals, which predetermined both the specificity of the power chronotope and the character of social dynamics of culture in Russia.

Key words: chronotope, worldview, the right and the real, Axial Age, social ideal, utopia

Gorin Dmitry Gennadievich,

Doctor in Philosophy,

Head of the Department for Social Sciences and the Humanities,

Bryansk Branch of the Russian Academy

of National Economy and Public Administration

by the President of the Russian Federation (Bryansk),

e-mail: dm.gorin@mail.ru